

# MURMULLOS filosóficos

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 10 JULIO-DICIEMBRE 2024 ISSN 2448-8607

## FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS INTER-TRANSDISCIPLINARES

# Sumario

## FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS INTER-TRANSDISCIPLINARES

**3** **Presentación**  
Dr. Benjamín Barajas Sánchez

**5** **Editorial**  
Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

### Artículos

SERGIO GUTIÉRREZ CERVANTES

**7** Un discurso crítico de la cultura. La constelación de conceptos desarrollada por Bolívar Echeverría

JOEL ENRIQUE CEDEÑO JIMÉNEZ

**19** Filosofía y políticas públicas. Análisis ético-político de tres casos concretos

**33** ERIKA SELENE PÉREZ VÁZQUEZ  
El arte, una forma de filosofar en el aula

DULCE MARÍA QUIROZ BUSTAMANTE  
**42** El arte como rizoma en el *Concerto for TV Cello* de Nam June Park

MARIO SANTIAGO GALINDO  
**55** El poder político como *dominación vs obediencial* en la filosofía de América Latina

VIVIANA PAÉZ OCHOA  
**71** Una reflexión sobre la imaginación simbólica de Gilbert Durand

### Reseña

ELISA SILVANA PALOMARES TORRES  
**81** Reseña del libro *Seguir con el problema. Genera un parentesco en el Chthuluceno*

Color  
**49** PAVEL AGUARIO  
Paseos Infinitos



## UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

### RECTOR

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

### SECRETARIA GENERAL

Mtro. Hugo Alejandro Concha Cantú

### ABOGADO GENERAL

Mtro. Tomás Humberto Rubio Pérez

### SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dra. Diana Tamara Martínez Ruiz

### SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Mtro. Fernando Macedo Chagolla

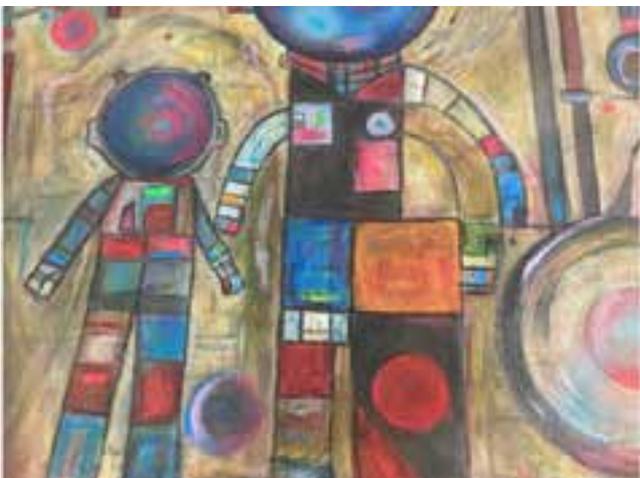
### SECRETARIO DE SERVICIO Y ATENCIÓN A LA COMUNIDAD UNIVERSITARIA

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo

### SECRETARIO DE PREVENCIÓN, ATENCIÓN Y SEGURIDAD UNIVERSITARIA

Lic. Mauricio López Velázquez

### DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



## ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

### DIRECTOR GENERAL

Lic. Mayra Monsalvo Carmona

### SECRETARIA GENERAL

Lic. María Elena Juárez Sánchez

### SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Rocío Carrillo Camargo

### SECRETARIA ADMINISTRATIVA

QBP. Taurino Marroquín Cristóbal

### SECRETARIO DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE

Mtra. Dulce María E. Santillán Reyes

### SECRETARIA DE PLANEACIÓN

Mtro. José Alfredo Núñez Toledo

### SECRETARIO ESTUDIANTIL

Mtra. Araceli Mejía Olguín

### SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza

### SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo

### SECRETARIO DE INFORMÁTICA

# Presentación

**E**l número 10 de la revista *Murmullos Filosóficos* presenta diversos artículos escritos por profesoras y profesores del Colegio de Ciencias y Humanidades, quienes explican cómo, gracias a la reflexión filosófica, es posible comprender distintos problemas de la actualidad.

De esta manera, las y los docentes del Colegio demuestran que la filosofía puede interactuar, desde una perspectiva inter y multidisciplinaria, con otras materias y teorías de diferentes áreas del conocimiento, enriqueciendo así la mirada sobre el tiempo presente y el devenir histórico.

A lo largo de su historia, el Colegio ha desarrollado una intensa reflexión académica en torno a los temas filosóficos y su vinculación con la formación de las alumnas y los alumnos, con el propósito de que aprendan a formular preguntas, argumentar y generar un pensamiento crítico que les permita comprender el mundo que los rodea.

En este sentido, los debates éticos y morales se ponen sobre la mesa en las páginas de *Murmullos filosóficos*, para que profesoras, profesores y el estudiantado puedan imaginar diversos escenarios desde un punto de vista crítico, en torno a ámbitos como la política, el derecho, la economía, y la vida cultural y social contemporánea.

Por la riqueza de las reflexiones contenidas en los artículos de este número, invitamos a toda la comunidad del Colegio a disfrutar su lectura, ya que constituyen un valioso ejemplo del conocimiento, la creatividad y el ingenio de nuestras y nuestros académicos.

Dr. Benjamín Barajas Sánchez  
Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

## Murmullos Filosóficos

Número 10, Nueva época.  
Filosofía y los estudios  
inter-transdisciplinarios

### DIRECCIÓN

Jorge L. Gardea Pichardo

### EDITOR

Héctor Baca Espinoza

### EDITOR ADJUNTO

Marcos Daniel Aguilar Ojeda  
Alberto Otoniel Pavón Velázquez

### COMITÉ EDITORIAL

Gustavo Ortiz Millán  
Virginia Sánchez Rivera  
José Alfonso Lazcano Martínez  
Roberto Arteaga Mackinney  
Jorge Martín Carrillo Silva  
Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge  
Elisa Silvana Palomares Torres

### DISEÑO EDITORIAL

Ma. Elena Pigenutt Galindo

### CORRECCIÓN DE ESTILO

Alberto Otoniel Pavón Velázquez

### CORRECCIÓN EN INGLÉS

Erika Gloria Gómez Fernández

*Murmullos Filosóficos*, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán, CDMX, teléfono 555622-0025. URL: <https://www.cch.unam.mx/comunicación/murmullos>. Correo electrónico: [murmullos.filosoficos@gmail.com](mailto:murmullos.filosoficos@gmail.com). Editor responsable: Héctor Baca Espinoza. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2016-0418133416600-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). ISSN: 2448-8607. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. La responsabilidad de los textos publicados en *Murmullos Filosóficos* recae exclusivamente en sus autores y su contenido no necesariamente refleja el criterio de la Institución.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.



# Editorial

El número 10 de *Murmullos filosóficos* está dedicado al tema de “Filosofía y estudios interdisciplinarios”. Las y los autores de este número exponen argumentos para apreciar las intersecciones entre distintos campos del conocimiento y contribuir al debate sobre la necesidad de la interdisciplinariedad.

Joel Enrique Cedeño Jiménez propone una discusión muy oportuna y pertinente para comprender los alcances y límites de la filosofía moral, en un sentido amplio; aquella que integra la relación entre ética, derecho y política. Su aportación recupera el sentido práctico de la filosofía para establecer sus límites y proponer una contribución moderada de la filosofía. Se trata de saber qué puede aportar la filosofía contemporánea, junto con otras disciplinas de las ciencias sociales, para atender problemas éticos, axiológicos y normativos de las democracias contemporáneas.

Sergio Gutiérrez Cervantes problematiza la definición de cultura para mostrar distintas capas de construcción del concepto a partir de la obra del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría. Desde un punto de vista antropológico, Gutiérrez contrasta diversas formas de vida y culturas para mostrar sus diferencias y la dificultad que encierra centrar el concepto de cultura en un sentido universal o en una visión sesgada exclusivamente por el interés en el consumo y la producción de la modernidad capitalista. Gutiérrez, muestra la importancia del *ethos* histórico y la autocrítica de la singularidad de los grupos humanos para comprender la otredad, sin establecer juicios y dicotomías. Lo que tal vez conduzca a valorar la interculturalidad.

Viviana Paéz Ochoa discurre sobre la imaginación, el arte, la literatura y la religión como sistemas simbólicos que orienten el significado de la existencia humana. El artículo incentiva la imaginación para trascender el encierro en el presente histórico, puesto que parece que éste limita nuestra presencia en el mundo y cierra nuestros horizontes de plenitud, autenticidad y la conciencia de nuestra finitud. Así, siguiendo a Durand, Paéz nos advierte de la importancia de reconocer que la imagen no es una copia de un objeto sensible, sino la evocación de algo ausente e imposible de percibir; como el sentido de la existencia.

Dulce María Quiroz Bustamante nos recuerda que el concepto de *intermedialidad* tiene su origen en el movimiento Fluxus como una forma de integrar distintos lenguajes y medios artísticos para experimentar

con el canon tradicional y establecer vínculos entre consonancia y disonancia en la música. Analiza la obra *Concerto for TV Cello* de Nam June Paik como un antecedente importante y precursor del video-arte en el que se establece un diálogo permanente entre arte y tecnología. Se trata de un claro ejemplo de experimentación artística precursora de la instalación y el performance.

Erika Selene Pérez Vázquez introduce el tema de la importancia del arte como parte integral de la enseñanza y aprendizaje de la filosofía. Especialmente como un incentivo para que el estudiantado se formule preguntas, sienta curiosidad e interés por el saber. Con base en la teoría de Georg-Gadamer sobre la relación entre fiesta, juego y símbolo, Selene Pérez plantea razones sobre la pertinencia de estos tres conceptos para acercarse al arte de una forma lúdica y que permita al estudiantado experimentar emociones que los acompañen en el cuidado de sí, el cuidado de los demás y el cuidado del mundo.

Mario Santiago Galindo propone una dicotomía sobre el tema del poder político. En su artículo indica que sólo hay dos formas de entender el poder; uno como estrategia de dominación y otro como voluntad de vida. En una amplia exposición de las teorías de Thomas Hobbes, Max Weber y Carl Schmitt construye una imagen sobre el poder como sinónimo de dominación y propone que el modelo de Enrique Dussel de la filosofía de la liberación como estrategia de voluntad de vida. Se trata de un artículo que deja abierta la posibilidad de la discusión y el debate académico.

Elisa Silvana Palomares Torres reseña el libro *Seguir con el problema* de Donna Haraway. Nos advierte que se trata de un libro que invita a no pensar el futuro de la humanidad sin dicotomías y escenarios utópicos o distópicos. Con un interés transdisciplinario Haraway problematiza el contexto del post-humanismo, la crisis del ecosistema, la tecnociencia y lo que se ha llamado Antropoceno civilizatorio. La obra no es un relato científico que ofrezca soluciones o respuestas simples. Silvana Palomares nos indica que Haraway sigue un camino de “microhistorias, de conceptos y la construcción de una narrativa que mezcla el discurso científico con la ficción literaria”. Se busca evidenciar la necesidad de establecer relaciones entre humanos, especies y ecosistemas que reivindiquen —indica Silvana Palomares— “el respeto a la vida, la comunidad y el encuentro honesto y más horizontal con la naturaleza”. De modo que, seguir con el problema implica mirar hacia otras direcciones y latitudes para asimilar diferencias culturales que preservan la vida de los humanos, las especies y la tierra.

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo  
Director editorial



# Un discurso crítico de la cultura

## La constelación de conceptos desarrollada por Bolívar Echeverría

A critical discourse of culture. The constellation of concepts developed by Bolívar Echeverría

---

Sergio Gutiérrez Cervantes  
*seiya\_poeta@hotmail.com*

---

### Resumen

Este artículo tiene como finalidad exponer la definición crítica de cultura elaborada por Bolívar Echeverría, a partir de diversos conceptos que desarrolló a lo largo de su obra. En primer lugar, se abordan las dificultades históricas y filosóficas asociadas al uso y comprensión del término cultura. Posteriormente, se presenta de manera general el conjunto de conceptos que conforman su enfoque, tales como la forma natural del proceso de reproducción social, lo político, la identidad, el *ethos* histórico y, por último, el concepto de cultura.

**Palabras clave:** Cultura, forma natural del proceso de reproducción social, valor de uso, lo político, identidad, *ethos*, *ethos* histórico.

### Abstract

This article aims at presenting Bolívar Echeverría's critical definition of culture, based on various concepts developed throughout his work. First, it addresses the historical and philosophical challenges related to the use and understanding of the term culture. Then, it provides an overview of the key notions that shape his approach, such as: the natural form of the social reproduction process, politics, identity, historical *ethos*, and finally, the concept of culture.

**Keywords:** culture, natural form of the social reproduction process, use value, politics, identity, *ethos*, historical *ethos*.



*Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman eso que los llena de orgullo? Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros.*  
Friedrich Nietzsche

## Introducción

Friedrich Nietzsche en *Así habló Zaratustra* acude al término *cultura* de manera despectiva con la finalidad de entablar una crítica a la sociedad moderna, cuya comprensión del término se relaciona a una moral o a un conjunto de conocimientos considerados como valiosos, y criterio de distinción y jerarquización tanto entre seres humanos como con otras especies. Suele ser común que en el ejercicio de comprensión de aquello que denominamos como lo humano, aparezcan categorías cuyo uso tan diverso conduce a un sendero tan confuso que termina por imponer una visión a partir del discurso social establecido. Cultura es uno de esos conceptos que, al

querer abordar un rasgo distintivo de lo humano, requiere una reflexión radical proveniente de un discurso crítico que introduzca diferencias que se enfrenten como héroe trágico, a la violencia que genera la imposición del discurso social establecido.

Describir algo no es mostrar su retrato reflejado en la mente; es siempre consentir o disentir con su nombre espontáneo, es abundar en la definición que da de él el discurso social establecido o pretender introducir una diferencia. Y nada hay más difícil, aventurado e incluso, en ocasiones suicida que la disensión o la propuesta de una diferencia. Porque el disentir del nombre dado a un fenómeno sólo puede hacerse empleando los mismos términos que con su sola gravitación construyeron el que se rechaza; porque la definición diferente tiene que formularse a contracorriente del flujo definidor que se mueve en el discurso establecido. (Echeverría, 2017: 76).

### Sergio Gutiérrez Cervantes

Es licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, y es licenciado en Economía por la Facultad de Economía (FE) de la UNAM. Es profesor del plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades de las asignaturas de Filosofía I y II. Sus líneas de investigación son el marxismo, la teoría crítica, la estética, la dramatización, el ethos barroco y la modernidad.

El presente artículo tiene como finalidad exponer de manera cartográfica las categorías que constituyen la constelación conceptual de lo que podría denominarse como el discurso crítico de la cultura, desarrollado por el filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría. En primer lugar, se expondrá aquello que entiende el filósofo como la dimensión cultural de la vida humana y los problemas que ha presentado la conceptualización de la cultura; posteriormente, se presentarán los conceptos que constituyen su propuesta de definición de la cultura, como lo son el de la forma natural del proceso de reproducción social analizado en términos semióticos, de identidad, de lo político y el *ethos* histórico.

I

En términos generales, este discurso se presenta en el libro titulado *Definición de la cultura*, cuyo contenido es la transcripción de un curso que Echeverría impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y se encuentra dividido en lecciones; sin embargo, el presente artículo no se restringirá a lo expuesto dentro de este libro, sino que recurrirá a otros ensayos del autor donde desarrolla los conceptos, generando una mayor profundidad.

La primera parte de este texto tiene como finalidad indagar en las problemáticas que presenta la definición del concepto de *cultura*. Una de éstas radica en la multiplicidad de formas en las que los diversos discursos o esquemas metodológicos abordan el concepto. Para enfrentar dicha dificultad, Echeverría propone iniciar la investigación de una clave explicativa

de la dimensión cultural de la vida humana que le permita generar un diálogo entre los discursos de las diversas disciplinas en torno al tema. Además, señala que el ocultar la existencia de esta dimensión es producto de un escepticismo de su posibilidad, o de una intención de jerarquizar y clasificar las culturas. Por lo tanto, esta clave explicativa debería ser traducible al encontrar un elemento “común” que posibilite la comunicación.

Con la finalidad de ejemplificar aquello a lo que se refiere Echeverría como dimensión cultural de la vida humana, acude a los rituales efectuados por los nativos de las islas Trobriand para limpiar los árboles que posteriormente se convertirán en canoas, para así separarlos del bosque, que era la unidad a la que pertenecían de manera previa. Manifestaciones como éstas son interpretadas por la tradición empirista como un hecho disfuncional para la lógica de producción y consumo o supervivencia, sin embargo, el filósofo latinoamericano presta atención al orden de valores que otorgan las sociedades llamadas primitivas a aquello que va más allá de lo útil o eficaz, intentando construir un escenario de reciprocidad con la naturaleza o con el otro, por lo que el atender a esta dimensión de lo humano tiene como finalidad responder de manera afirmativa al siguiente cuestionamiento.

¿Es posible generalizar este rasgo llamativo de la existencia de los “pueblos primitivos” y afirmar que, en todos los casos imaginables—incluso en las civilizaciones actuales de Occidente, en donde la técnica moderna parece haber “desencantado” al mundo, barrido con la magia y la superstición

La primera parte de este texto tiene como finalidad indagar en las problemáticas que presenta la definición del **concepto de cultura**.



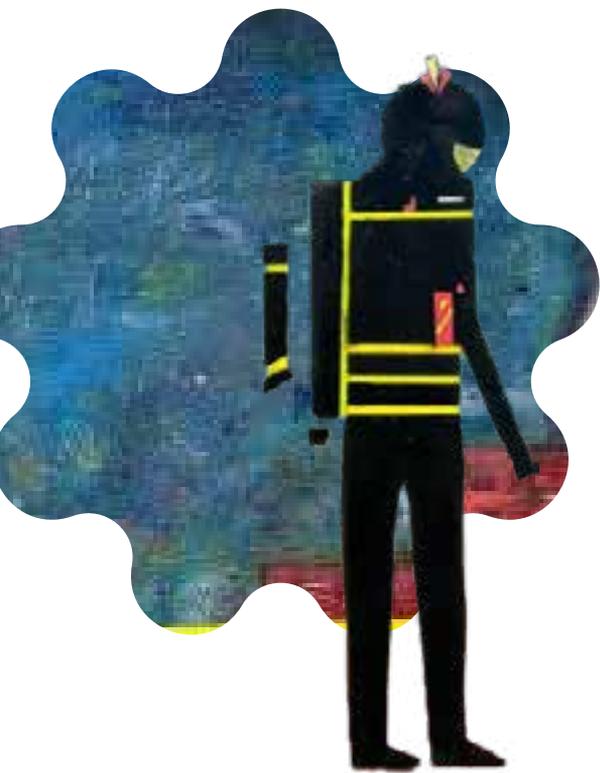
y logrado depurar al proceso de producción/ consumo de todo ingrediente ajeno a la efectividad instrumental— la reproducción social del ser humano requiere para su cumplimiento una “pre-condición” que resulta, si no ajena, si de un orden diferente al de las condiciones operativas reconocibles en la perspectiva funcional de la vida animal y su derivación humana? ¿Hay una “dimensión” de la existencia social del tipo de aquel que entre los pueblos de las islas Trobriand está casi plenamente ocupado por la magia, una “dimensión cultural” que es esencial para esta existencia y que es irreductible al nivel dominado por la técnica utilitarista? (Echeverría, 2010: 19).

Es importante señalar que esta dimensión explicativa dentro del discurso de Echeverría no se restringe únicamente a lo que se le conoce como las culturas primitivas, sino también determina todo proceso de producción,

de manera que, incluso en la modernidad capitalista, interviene a través de aquello que denomina lenguas que significan, mediante codificaciones determinantes de acontecimientos históricos tecnológicos como la Revolución Industrial.

No parece existir un proceso de producción en estado estrictamente puro. Todo proceso de trabajo, está siempre marcado por una cierta peculiaridad en su realización concreta, misma que penetra y se integra orgánicamente en su estructura instrumental y sin la cual pierde su grado óptimo de productividad. La historia comprueba que, aún después de la Revolución Industrial del siglo XVIII, no es una, sino muchas las “lenguas” que llevan a cabo la actualización o la codificación en términos pragmáticos efectivos—es decir, de optimización funcional— de los descubrimientos científicos. (Echeverría, 2010: 21).

La cultura es, entonces, una dimensión precondicionante que ejerce una influencia determinante en aspectos como la toma de decisiones, la conducta y las transformaciones históricas; por lo tanto, el término necesariamente implica dirigir la mirada hacia la libertad, además, ésta no se encuentra de manera imprescindible subsumida a lo funcional. Esta clave explicativa esclarecería, por ejemplo, la existencia de diversos catolicismos, capitalismo u otras formas como lo que se conoció como “socialismo real”, pues su relevancia radica en una dotación de sentido: “La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre en todo caso, la que les imprime un sentido” (Echeverría, 2010: 24). La dimensión cultural de la vida humana entonces es un *surplus* ontológico que requiere de una tematización específica de lo humano que



Ser **civilizado** se encontraría más relacionado con el ámbito del **buen comportamiento**, mientras que ser culto, con el conocimiento.

no se restrinja únicamente a la reproducción de su vida animal, ni mucho menos al ámbito funcional.

La idea del discurso social establecido que consiste en postular una animalidad humanizada que progresa o se perfecciona presenta discontinuidades que suelen ser tematizadas como “disfuncionalidades”, debido a sus actividades no orientadas específicamente a su reproducción, sin embargo, el discurso crítico de la cultura del filósofo latinoamericano propone lo opuesto, a partir de la idea de Martin Heidegger expuesta en *Cartas sobre el Humanismo*, en la que señala la *ek-sistencia*, no se deriva de la animalidad, sino que la animalidad se comprende por la *ek-sistencia*<sup>1</sup>. De acuerdo con Echeverría, este tipo de concepciones preponderantes de la cultura en el discurso moderno se construyen a partir de postular una substancia espiritual vacía de contenidos que la distingue como humanidad.

Pues señala, que en la Grecia antigua la manera en cómo se comprendía la dimensión cultural de la vida humana era a través de su concepto de *ethos*, además, que el término cultura comienza a utilizarse como la traducción tomada del vocablo griego de *paideia*<sup>2</sup>, como cultivo de la *humanitas*, específicamente para

establecer la distinción entre el ser humano de otros seres. Posteriormente, el término se problematizó en la modernidad a partir de su oposición con el concepto al que Echeverría le agrega el calificativo barroco de *civilization*, que funcionó como contrato de paz en el conflicto entre la nobleza y la burguesía, sin embargo, habría una facción de la clase intelectual burguesa que sostendría que la cultura mantiene esa sustancialidad, específicamente relacionada con la ciencia y sus aplicaciones. Es decir, ser civilizado se encontraría más relacionado con el ámbito del buen comportamiento, mientras que ser culto, con el conocimiento, por esta razón, Echeverría denomina a quienes mantienen esta concepción de cultura como la “aristocracia del espíritu”.

Como puede apreciarse, el concepto de cultura ha sufrido múltiples mutaciones a lo largo del acontecer histórico, por lo tanto, es necesario preguntarse por aquello que subyace bajo estas transformaciones. De acuerdo con el filósofo latinoamericano, puede comprenderse tanto en el debate entre el antropólogo Claude Lévi-Strauss y el filósofo Jean Paul Sartre, como en la contraposición propuesta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*<sup>3</sup> de los impulsos de lo apolíneo y lo dionisiaco.

El enfrentamiento entre el “estructuralismo” de Lévi Strauss y el “existencialismo” de Sartre parece ser una variación más del combate permanente que Nietzsche observa en la cultura occidental entre el principio “apolíneo”, que afirma la preminencia de la forma institucional y el *nomos* (la estructura) en la constitución de la vida humana,

1 Vid. Heidegger, M. (2007). “Cartas sobre el Humanismo”. En *Hitos*.

2 Resulta significativa la manera en la que Echeverría se separa a los postulados de Werner Jaeger (2010) en *Paideia: los ideales de la cultura griega*. “Más que el concepto de *paideia*, elegido por W. Jaeger en su politización nacionalista romántica de la tradición filológica alemana, es el concepto de *ethos*—hábito, costumbre, morada, refugio—, el que parece obedecer a la percepción que los griegos de la antigüedad tuvieron de la dimensión cultural a la que hacemos referencia. (Echeverría, 2010: 27-28).

3 Vid. Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia*.

por un lado, y el principio “dionisiaco”, por otro, que ve en ésta principalmente lo que en ella hay de substancia pulsional e irrupción anómica (de “ek-sistencia”). (Echeverría, 2010: 35).

En relación con el debate entre Lévi-Strauss y Sartre, Echeverría lo presenta en términos semióticos, pues señala que para el antropólogo la cultura es “un despliegue del repertorio finito de significaciones que se encuentra ya contenido en la estructura” (Echeverría, 2010: 36), mientras que para el filósofo existencialista “las estructuras no son otra cosa que instrumentos desechables para la actividad inventiva del ser humano” (Echeverría, 2010: 36). Aquello que rescata de estas posiciones consiste en postular a la libertad como un fundamento no metafísico, esta defensa de la libertad nos hace dirigir la mirada hacia la salvación de lo cualitativo, por encima de lo cuantitativo, que también puede traducirse a la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio propuesta por Karl Marx en *El capital*, y que nos conduce al concepto de forma natural de proceso de reproducción social, una de las estrellas esenciales en la constelación conceptual del discurso crítico de la cultura.

De lo que se trata en ambos casos es reivindicar la presencia de esa libertad como el fundamento inherente, “físico” y no inducido, exterior o “meta-físico” de la vida humana. Se trata de defender la irreductibilidad de la coherencia cualitativa que presenta el conjunto de las singularidades que constituyen el mundo de la vida (la “lógica de la diferencia”)—la coherencia propia de la vida en su “forma natural” o como proceso de reproducción de los “valores de uso”—frente a la coherencia puramente cuantitativa (“la lógica de la identidad) a la que pretende reducirla la modernidad mercantil capitalista. (Echeverría, 2010: 37).



## II

A continuación, se presentará en términos generales el conjunto de categorías que constituyen la constelación conceptual del discurso crítico de la cultura formulado por Echeverría. El primero de estos, como se acaba de mencionar, proviene de la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio desarrollada en *El capital* de Marx, es el concepto de la forma natural del proceso de reproducción social. Esta teoría es uno de los ejes fundamentales dentro del discurso crítico de Marx y de Echeverría, además se encuentra desarrollada en diversos escritos del filósofo latinoamericano como las lecciones II y III del trabajo que se está analizando, pero el presente artículo enfocará su mirada en un ensayo titulado “El valor de uso: ontología y semiótica” en el libro *Valor de uso y utopía*.

En la descripción fenomenológica que hace Marx de la Mercancía en el capítulo primero de *El capital*, señala que lo primero en aparecer de ella es su Valor de uso, que es de carácter esencial porque constituye su contenido material

La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esta utilidad no flota por los aires. Está condicionada por los factores del cuerpo de la



mercancía y no existe el margen de ellas. [...] Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza. (Marx, 1976: 44).

El valor de uso sería el primer elemento constitutivo de la teoría de la forma natural del proceso de reproducción social, sin embargo, otra categoría tomada en cuenta por el filósofo latinoamericano para el desarrollo de esta teoría es la de trabajo, que Marx expone en el capítulo quinto de *El capital*, planteada como una relación simbiótica y metabólica entre el ser humano y la naturaleza.

El trabajo es en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos, piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. (Marx, 1976: 215-216).

Pensar en conjunto Valor de uso y trabajo, significa plantear en términos formales o estructurales la interconexión entre un sistema de necesidades y de capacidades, además de que estas categorías son esenciales para el discurso crítico, porque desde ellas se puede plantear una realidad diferente a la modernidad capitalista, ya que demuestran que no es imprescindible que al trabajo se le despoje su carácter cualitativo para abstraerse en una magnitud cuantitativa, ni expresarse en otras mercancías. Echeverría utiliza estos conceptos para el desarrollo de su teoría y es así como postula una forma natural del proceso de

reproducción social fundamentado en “el comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza” (Echeverría, 1998: 162).

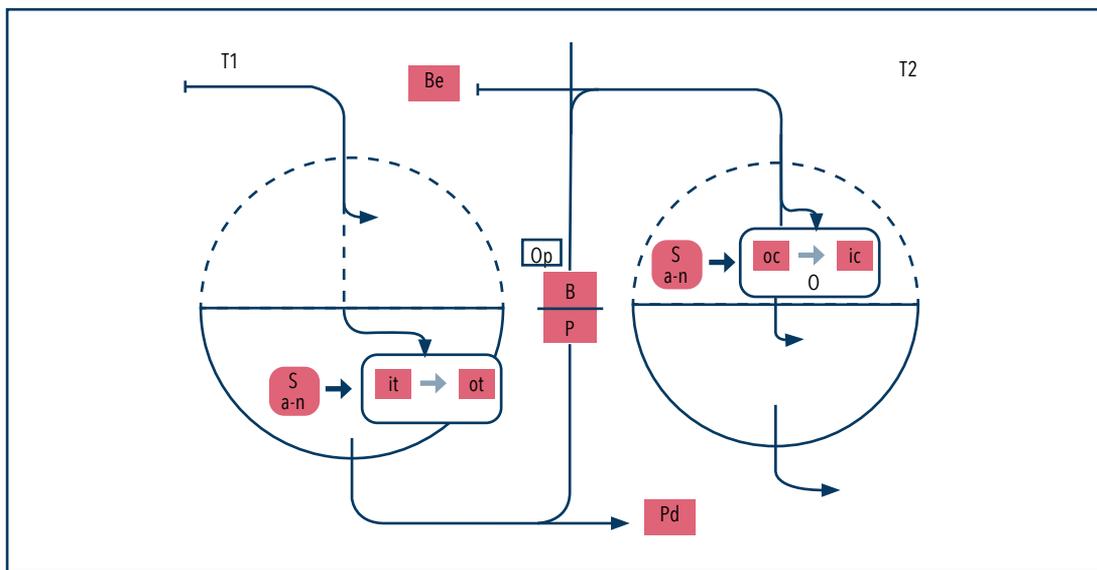
Es importante enfatizar el hecho de que son categorías ontológicas que constituyen una forma, más no un contenido, que no pueden prescindir de la socialidad humana y que son esenciales para su reproducción, como señala Echeverría: “la estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una meta que es evidente: el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de la especie” (1998: 162). Además, como se señaló con anterioridad, la libertad juega un papel determinante, particularmente en que el ser humano elige si mantiene o altera los contenidos de esta forma natural, es decir, que decide la reproducción tanto material como social de su figura concreta, a diferencia de otros seres como las hormigas o las abejas que mantienen el mismo ciclo de reproducción, “Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad” (Echeverría, 1998: 166).

Dicha interconexión entre el sistema de necesidades y capacidades, Echeverría lo trata en términos semióticos, es decir, como un proceso de comunicación a partir de la producción de significados, que tienen como finalidad la reproducción de la humanidad en términos físicos o naturales y políticos.

Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto, sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*). (Echeverría, 1998: 167).

Así como los esquemas comunicativos que plantean la interlocución entre emisión y recepción, Echeverría propone una relación entre la fase productiva y consuntiva. Como se puede apreciar en el esquema desarrollado por el filósofo latinoamericano, cada círculo significa un momento reproductivo en la relación existente entre el sujeto social (el conjunto de sujetos a-n) y el medio natural (objetos o instrumentos, o, i),

mientras que el Objeto práctico o bien producido (B/P) determina el encuentro entre ambas fases. Pero como se observa en este esquema en la parte baja lo indicado como Pd, hace referencia a la destrucción de la naturaleza y aquello que no se consume o desperdicia, aspectos como este implican que no hay una comunicación adecuada o un equilibrio entre el sistema de capacidades y necesidades del ser humano.



En tanto que la reproducción no implica únicamente la renovación física o material de la forma concreta de lo humano, pues estamos hablando de un ser social, la politicidad juega un papel determinante en este proceso, a partir de la especificidad en que se da forma o se transforma la lógica de éste, pues como señala Echeverría, el sujeto social decide si altera o reproducen los contenidos de la forma natural del proceso de reproducción social.

necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales como productores y consumidores, al bien/producido global (Echeverría, 1998: 172).

La "politicidad" del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa "armonía" entre su sistema de capacidades y su sistema de

Es así que nuestro camino nos conduce hacia el concepto de lo político, que también lo denomina como la dimensión política de la vida humana, este concepto lo desarrolla en su ensayo "Lo político en la política", cuya finalidad consiste en proponer un criterio distintivo entre ambos conceptos. En primer lugar, partiendo de la definición aristotélica del ser humano como *zoon politikón*, va a señalar que el ámbito de lo político es



## Elementos como el juego, la fiesta y el arte dentro de la cultura irrumpen con la realidad rutinaria.

por momentos extraordinarios que ponen en peligro su forma específica de ser.

Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada, cuando esta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma. (Echeverría, 1998: 78).

Elementos como el juego, la fiesta y el arte dentro de la cultura irrumpen con la realidad rutinaria, para transformar la temporalidad ordinaria o cotidiana en una temporalidad extraordinaria, lo que conduce al ser humano a cuestionar la vigencia o lo irreductible de sus reglas, normas o códigos que rigen su socialidad.

la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y de alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. (Echeverría, 1998: 77-78).

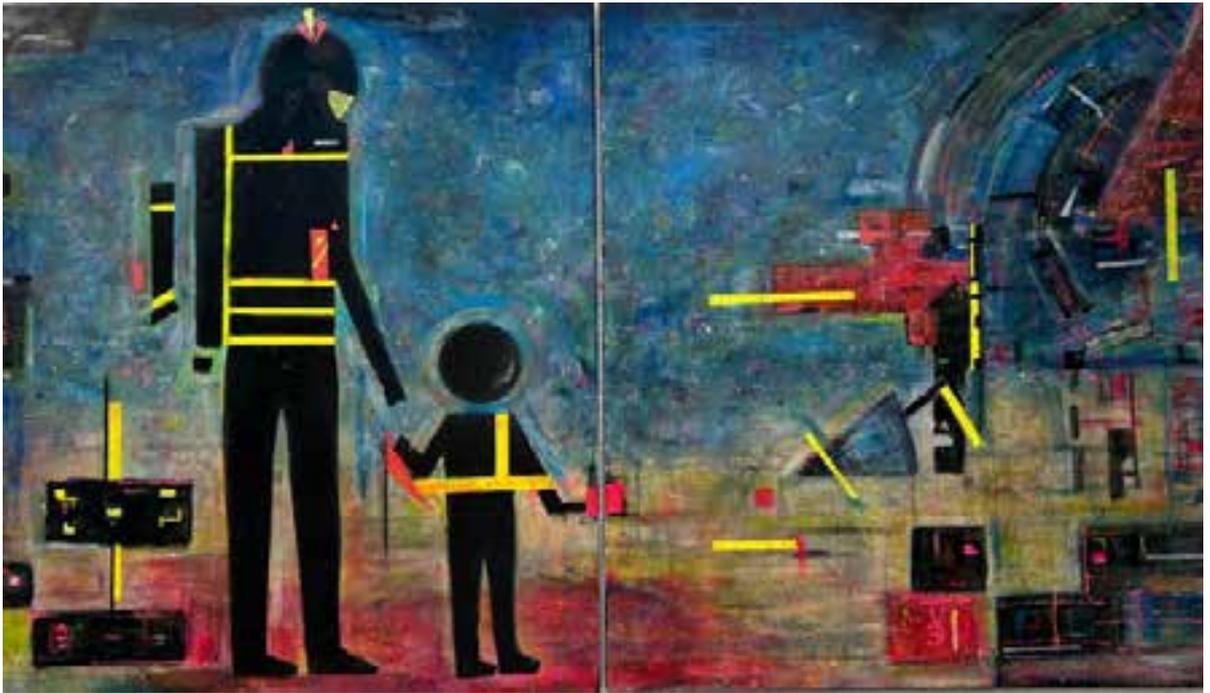
Esto significa pensar a la socialidad como una sustancia amorfa que es determinada por lo humano a través de su fundación y alteración constante, que a su vez genera una rutina que se irrumpe

Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la “segunda naturaleza”, la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días. (Echeverría, 1998: 79).

El resultado de esta forma natural del proceso de reproducción social, o como también lo denomina Echeverría, producción como realización de la figura concreta de lo humano, que constantemente cuestiona su legalidad a través de su dimensión política constituye una identidad determinada. Es importante señalar que Echeverría está entendiendo a la identidad como forma y no como sustancia. Este concepto es abordado en su ensayo titulado “La identidad evanescente” del libro *Las ilusiones de la modernidad*.

Para presentar el carácter evanescente de la identidad, Echeverría acude de manera crítica al mito de la torre de Babel, pues señala que su intención pedagógica consiste en presentar como negativo un aspecto que es fuente de riqueza, como lo es la multiplicidad de las lenguas, ya que manifiesta la pluralidad de maneras de ser de la humanidad, pues de acuerdo con el mito, una vez que se crearon los idiomas, estos se presentaron como un obstáculo para la comunicación entre los seres humanos. Así se generó una percepción del otro como algo violento que se encuentra en peligro constante de ser devorados entre sí “universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los *kosmoi* de las comunidades arcaicas no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar al otro o dejarse devorar por él” (Echeverría, 1997: 56).

Así se puede entender la diversidad de identidades, a partir de formas originarias de construcción del mundo y de la vida que les aparece



como desconocido, y que se manifiestan en una lengua, cuyas simbolizaciones parten de una subcodificación lingüística particular de la identidad.

La *identidad elemental*, el *Charakterunterscheid* (diferencia del genio) básico de las distintas lenguas humanas consistiría así en la peculiaridad con que cada una de ellas plantea una simbolización originaria o fundante que es la clave de la construcción del mundo de la vida: la articulación que es capaz de juntar la experiencia de lo desconocido, lo otro o lo nuevo, con las características físicas de aquellos sonidos que relacionan al que pronuncia las palabras con quien escucha. Peculiaridad que sería en sí misma una especie de “subcodificación” necesaria de esta simbolización lingüística, dado que ella no ha podido construirse como tal si no es a partir de una situación concreta, primero natural y luego histórica, que la hizo posible y la dejó marcada para siempre. (Echeverría, 1997: 57).

Sin embargo, la identidad, no se restringe únicamente al lenguaje, es determinada también por un carácter evanescente que escenifica la problemática hamletiana, localizado en uno de los debates originarios de la filosofía en torno a la constitución del ser, entre el devenir propuesto por Heráclito y la permanencia postulada por Parménides. “Toda identidad es, por ello, en igual medida efésica –porque dice que la substancia es el cambio y la permanencia el atributo– que eleática –porque dice al contrario, que la substancia es la permanencia y el cambio su atributo” (Echeverría, 1997: 60). Esta dualidad presente en la identidad, que como se señaló con anterioridad, se pone en riesgo al estar en constante conflicto con otras identidades, Echeverría la entiende como mestizaje cultural, cuya constitución se encuentra determinada por el intento de devorar un código cultural a otro.

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentado apropiarse la de los vencidos. (Echeverría, 1997: 55).

Esta identidad puede verse reflejada en el carácter ambivalente del concepto de *ethos*, que como se señaló con anterioridad, se comporta como un sendero que se bifurca entre su pasividad, en tanto que resguardo, y su actividad, en tanto que carácter.

El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de ‘morada o abrigo’, lo que en ella se refiere a ‘refugio’, a recurso defensivo o pasivo, con lo que ella se refiere a ‘arma’, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de ‘uso, costumbre o comportamiento automático’ —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de ‘carácter, personalidad individual o modo de ser’ —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera. (Echeverría, 2011: 37).

Sin embargo, Echeverría enriquece esta noción con el concepto de *ethos histórico*, que mantiene la ambivalencia del concepto de *ethos*, cuya finalidad es construir un mundo de la vida que actualiza y se renueva constantemente y mantiene el carácter evanescente y conflictivo de la identidad.

Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que

podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o ‘inferior’ (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla. (Echeverría, 2011: 37).

## In conclusiones

Si reconstruimos la cartografía estelar que compone la constelación del discurso crítico de la cultura desarrollado por el filósofo latinoamericano, nos conducirá a una nueva definición de la cultura, que comprenda el carácter estructural de la forma natural del proceso de





reproducción social que expresa la relación metabólica y social entre los seres humanos y con la naturaleza, cuyos contenidos se mantienen o se actualizan a partir del ejercicio de lo político y se realizarán en la forma evanescente que se conoce como identidad. Éstos constantemente se ponen en juego a partir de la lucha con otras identidades y se materializan en un *ethos histórico* cuya finalidad consiste en hacer del mundo de la vida algo vivible, poniendo en riesgo su codificación cultural previa, pues para Echeverría “la cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad” (Echeverría, 2010: 163-164). En términos generales lo plantea como el cultivo crítico de la identidad que constantemente se ponen en peligro al encontrarse con otras identidades.

Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario a resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad. (Echeverría, 2010: 163-164).

Esta definición de la cultura funciona dentro de la obra de Echeverría en múltiples direcciones, una de ellas, es la posibilidad de pensar una modernidad independiente del capitalismo, también el conjunto de conceptos que propone para intelección de la realidad latinoamericana, como lo son el de mestizaje y el *ethos* barroco. Es un discurso crítico que libera a la noción de su uso cuya finalidad era jerarquizar a los seres humanos, y que permite abrir un nuevo horizonte

conceptual en la comprensión de lo humano, así como en el Colegio de Ciencias y Humanidades en torno al concepto de Cultura básica, que consiste en la “adquisición de saberes fundamentales en ciencias y humanidades, que los habilite para comprender los problemas de la naturaleza y la sociedad, para lograr una mejor formación social, cultural y escolar” (CCH, 2012: 52). Pues como se señaló, esta nueva definición crítica de la cultura se encuentra constituida en términos esenciales por momentos autocríticos que ponen en juego constantemente la identidad y la dota de su carácter evanescente al cuestionar la manera de relacionarse del ser humano con la naturaleza y su entorno. En ambas comprensiones es fundamental el carácter tanto activo como crítico del ser humano en tanto transformador de la sociedad.

## Bibliografía

- CCH/UNAM. (2012). Modelo educativo del Colegio de Ciencias y Humanidades.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. El equilibrista.
- (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- (2010). *Definición de la cultura*. FCE.
- (2011). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE.
- Heidegger, M. (2007). Cartas sobre el humanismo. En *Hitos*. Alianza.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Marx, K. (1976). *El capital*. Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.



# Filosofía y políticas públicas

## Análisis ético-político de tres casos concretos

**Philosophy and public policies.**

**Ethical-political analysis of three specific cases**

---

Joel Enrique Cedeño Jiménez  
[joel.cedenojimenez@cch.unam.mx](mailto:joel.cedenojimenez@cch.unam.mx)

---



Recibido: 20 de marzo de 2024

Aprobado: 14 de mayo de 2024



## Resumen

La filosofía, en el siglo XXI, se erige como un arma intelectual de suma importancia en la resolución de múltiples fenómenos tecnocientíficos y, particularmente, sociopolíticos, a través de sus herramientas conceptuales y normativas. Para ello, debe reformar algunas pretensiones epistémico-metodológicas, de modo tal que sea capaz de entrar en diálogo con múltiples disciplinas con el objetivo de lograr una contribución concreta en la adopción de medidas normativas como pueden ser las políticas públicas, en donde la necesidad del consenso es más urgente que el encuentro con la verdad. En este trabajo se analizan las contribuciones que la filosofía podría realizar en el marco del diseño de tres casos específicos de políticas públicas: 1) el acceso a cargos públicos; 2) la participación ciudadana en procesos electorales; y 3) la transparencia gubernamental. En todos los casos, se enfatizan también las limitaciones que la filosofía experimenta para dirimir las discusiones en materia de políticas públicas, lo que obliga a reconocer la necesidad impostergable del diálogo interdisciplinar.

**Palabras clave:** Filosofía, ética, filosofía política, moral, políticas públicas, sociedad, interdisciplinariedad, justicia, igualdad, equidad, cargos públicos, participación ciudadana, democracia, transparencia gubernamental.

## Abstract

Philosophy plays a vital role in resolving complex technoscientific and sociopolitical issues through its conceptual and normative tools. However, to make a tangible impact on the adoption of public policies, philosophy needs to adapt its epistemic and methodological approaches to foster interdisciplinary dialogue. This paper explores how philosophy can contribute to the design of public policies in three areas: (1) access to public office; (2) citizen participation in electoral processes; and (3) government transparency. While acknowledging the limitations of philosophy in policy discussions, the paper underscores the urgent need for interdisciplinary dialogue to build consensus on important issues.

**Keywords:** philosophy, ethics, political philosophy, morals, public policy, society, interdisciplinarity, justice, equality, equity, public office, citizen participation, democracy, government transparency.





## Joel Enrique Cedeño Jiménez

Es licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la (FFyL) de la UNAM. Actualmente, cursa el Doctorado en Filosofía dentro de la misma Universidad, en donde trabaja tópicos de ética y filosofía política. Es profesor de Filosofía y de Temas Selectos de Filosofía en el plantel Vallejo del Colegio de Ciencias y Humanidades. Su tesis de Licenciatura, “La construcción metaética de los derechos humanos”, fue acreedora al Premio Norman Sverdlin, que otorga la FFyL, como la mejor tesis de filosofía del año 2017.

## Introducción. Practicidad filosófica para el estudio social

Muchas de las ideas sobre el progreso humano que se persiguen desde las ciencias sociales y, también, a través de la normatividad tanto vinculante como no-vinculante—por ejemplo, legislaciones y políticas públicas—responden a una particular concepción filosófica tanto del ser humano como de la sociedad. Apuestan, por ejemplo, por unos específicos valores en lugar de otros como promotores del bienestar humano y, como consecuencia, sostienen—aun cuando sea de manera tácita—una *postura ética*. Así, por ejemplo, cuando se enarbolan políticas de carácter redistributivo, se encuentra subyacente la pretensión de que las desigualdades económico-sociales son *injustas* y que, como consecuencia, *deben* erradicarse. Nótese que utilicé las letras itálicas para resaltar los conceptos éticos que dentro de esa afirmación aparecen: considerar *injusto* un estado de cosas  $\epsilon$  y, además, considerar que se tiene un *deber* de cambiar  $\epsilon$ , puede ser un “ideal” que mueva políticas enteras y, como consecuencia, despliegue un cúmulo sobresaliente de pretensiones sociales de transformación, ya sea desde las esferas institucionales de la política, como también a través de los movimientos sociales y el activismo político.

La importancia de una concepción tal es nítida, lo que a veces no lo es tanto es que la misma descansa, en sus cimientos teóricos y axiológicos, en una determinada concepción ética<sup>1</sup>. Prácticamente, toda política representa un intento por *desplegar el poder* en favor de una determinada visión moral, sea ésta correcta o no—tenga validez ética o no—. Por ende, la filosofía—toda ella, pero con mayor medida

<sup>1</sup> Tal es el caso, por poner un solo ejemplo, de toda la pretensión ético-política de la denominada “cuarta transformación”, que compone la concepción axiológica y política del gobierno, en México, de Andrés Manuel López Obrador. Y, en general, las políticas en favor de la redistribución operan bajo esta lógica moral: el fenómeno  $x$  es considerado *injusto* y, como consecuencia, el gobierno tiene el *deber* de erradicar—o contribuir en la erradicación—de  $x$ . Lo mismo acontece, de hecho, con las políticas del Estado mínimo, únicamente que dentro de ellas se encuentra una apuesta por los valores opuestos—ahí, por ejemplo, el fenómeno que se considera injusto sería la tributación fiscal robusta, como una especie de “hurto” a la propiedad privada, en aras de lograr una redistribución equitativa—; sin embargo, también están estructuradas, sin duda, desde una visión filosófica del ser humano, de la sociedad y del *bien moral*, lo que nos deja en claro que la ética permanece subyacente dentro de los programas políticos y muchas de las investigaciones sociales, en las cuales los primeros se sustentan.



## La filosofía, particularmente mediante la ética, siempre ha pretendido ejercer un influjo dentro de los problemas prácticos.

la filosofía “práctica”, es decir, la ética<sup>2</sup> y la filosofía política— requiere *inmiscuirse* con más proximidad dentro de los estudios y las reformas sociales, para ayudar a evidenciar y *desvelar* aquello que impulsa y motiva, en no pocas ocasiones, tanto la acción política como la investigación social. En suma, la filosofía tiene mucho que aportar para un estudio *completo* de los problemas sociales.

Sin embargo, la filosofía—considerada en sí misma— tampoco puede ser entendida como la panacea de lo social y/o lo político. Es menester, por ende, *incorporar* los estudios filosóficos dentro de un programa de investigación holístico de la sociedad y del ser humano, que redunde en reformas políticas que persigan la justicia y la paz; sin embargo, también es imprescindible reconocer—en una tónica similar a la que hizo Williams (1985) con la ética— cuáles son *los límites* de la filosofía tanto en contextos epistémicos, como en contextos práctico-normativos. Dentro de este trabajo, me interesa indagar sobre los segundos de ellos.

En consecuencia, el presente artículo tiene como objetivo investigar posibles rutas de contribución que la filosofía puede ensayar dentro del ámbito específicamente normativo de las políticas públicas, haciendo énfasis también en sus *limitaciones*. Para lograr mayor

concreción, el presente trabajo se ceñirá a tres casos concretos de políticas públicas: 1) la igualdad no-equitativa, o ausencia de discriminación positiva, en el acceso a cargos públicos; 2) la participación ciudadana en los procesos democrático-electorales; y, 3) la transparencia en la gestión pública<sup>3</sup>.

Antes de iniciar, permítaseme llevar a cabo una precisión semántica: en el presente trabajo entenderé por “políticas públicas” al conjunto de: *a)* normas y leyes; y *b)* campañas de prevención, incentivación, disuasión o persuasión, de modo tal que tanto *a)* como *b)* son *planeadas y gestionadas* desde la estructura gubernamental para *motivar o desmotivar*—para estimular o desestimular— a la ciudadanía en lo referente a determinadas acciones de *interés e importancia públicos*. A nivel metodológico, seguiré a Wolff (2011) cuando señala que las discusiones de filosofía moral presentan divergencias con respecto a las políticas públicas, particularmente en lo tocante a: 1) la necesidad, en políticas públicas, de adoptar medidas y no permanecer en el desacuerdo; y 2) el hecho de que una postura moral sea *correcta o justa*—e, inclusive, *verdadera*— es eminentemente secundario en materia de políticas públicas,

2 En este trabajo, utilizaré el sustantivo “ética” para designar a la disciplina filosófica que estudia a la moral. En cambio, utilizaré “moral/moralidad” para referir al sistema normativo que regula, sin apelar a elementos coactivos directos, la vida social de las personas mediante la instauración de normas, principios y/o valores considerados “buenos”. Cuando los use como adjetivos, intentaré ser congruente con lo anterior, de modo tal que el adjetivo “ético/ética” lo utilizaré, ante todo, para referir a una visión del bien que *pretende* estar fundamentada filosóficamente.

3 Por cuestiones de extensión, en este trabajo intentaré ser muy directo y, por ende, tendré que dejar de lado un desarrollo más amplio de los problemas abordados. También, en aras de la brevedad, dejaré de lado un análisis de las políticas públicas a tratar en términos de su *especificidad* en algún determinado Estado y una concreta legislación, como podría ser el caso de México. Las tres políticas públicas elegidas presentan una dimensión de importancia tal que su impacto podría extenderse a todos los regímenes democráticos, y echando mano de ello, las voy a analizar de manera general, intentando evidenciar las contribuciones que la filosofía puede llevar a cabo para su cabal comprensión.

con respecto al hecho de que una medida sea *ampliamente compartida*.

Esto deja entender que la filosofía, si quiere contribuir algo en los debates de las políticas públicas, debe *modular* sus pretensiones robustas de verdad en aras de privilegiar la dimensión del *consenso*—muy en una tónica similar a la propuesta rawlsiana del *overlapping consensus* en el marco de la adquisición de una concepción pública de la justicia dentro de las democracias constitucionales (Rawls, 2001)—. Esto no implica que la filosofía deba renunciar a la búsqueda de la verdad—no podría, no debería—, paradigma de la investigación filosófica misma, cuando menos desde Platón; simplemente implica que, para posicionarse como aproximación epistémicamente valiosa en el marco de los debates públicos dentro de una democracia, la filosofía debe ser consciente tanto de sus *aportaciones insustituibles*, como de sus *innegables limitantes*. Con estas razones en mente, entonces, no puede pretenderse que el impacto de la filosofía dentro de las políticas

públicas carezca de límites, con lo cual se colige que su contribución es *únicamente moderada*—aunque, por supuesto, de suma relevancia, como intento hacer ver a continuación—.

## La necesidad de la ética (y de una epistemología democrática) para el abordaje satisfactorio de los problemas morales de la sociedad contemporánea

Quiero empezar, en la presente sección, reflexionando un poco sobre la impronta epistémica de la ética dentro de la moralidad concreta. Después de esto, procederé con el análisis de las tres políticas públicas anteriormente mencionadas.

La filosofía, particularmente mediante la ética, siempre ha pretendido ejercer un influjo dentro de los problemas prácticos (morales, políticos, jurídicos, etcétera), por lo que pareciera que el ideal de la filosofía moral—entendida en sentido amplio— es estudiar teóricamente un fenómeno, además de *contribuir* en su realización práctica. Esto se debe, en parte, al hecho de que Aristóteles lo patentizó así en el primer tratado dedicado de lleno a la filosofía moral, cuando escribió (1985: 1103b): “el presente estudio [la ética] no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella)”. A partir de ahí, los modelos de ética que se han elaborado dentro de la filosofía han experimentado transformaciones, pero, de cierta manera, siempre se ha manifestado el interés por incidir, mediante tal estudio teórico, dentro la práctica concreta de la moralidad. Pero,





Sostengo, en consecuencia, que ambas posturas son imprescindibles para lograr que **la filosofía tenga voz** dentro del ámbito de las políticas públicas.

¿realmente la filosofía (moral) puede contribuir en la resolución de problemas morales? Para responder esta pregunta, necesitamos voltear brevemente la mirada hacia la historia de la filosofía moral.

Gran parte de la historia de la ética—particularmente desde la Modernidad—es la historia del esfuerzo filosófico por encontrar una *moral universal*, fundamentada racionalmente, que pueda orientar todas las acciones concretas. No dispongo aquí del espacio para entrar en las particularidades de las teorías morales más sobresalientes a este respecto—la deontología kantiana, el utilitarismo consecuencialista—pero desde estos modelos de ética la pretensión última no es como en Aristóteles “investigar para ser buenos”, sino ofrecer una especie de *recetario moral* capaz de aplicarse a toda acción posible—con independencia de las particularidades concretas de cada caso—para, a través de él, garantizar—pretendidamente al menos—la corrección moral de todas las acciones. Así, ante el problema moral *x*, el sujeto *s* deberá aplicar su receta—léase: imperativo categórico, principio de utilidad, etcétera—y, con esto, *s* habrá “resuelto” *x* con la plena certeza de que su comportamiento ha sido correcto desde el punto de vista moral.

Ahora bien, en cierto sentido lo anterior es una simplificación de los contenidos de las éticas normativas porque, a decir verdad, se trata de construcciones teóricas complejas. No es mi intención refutar la filosofía moral de Kant, dado que en muchos sentidos me parece plausible, y además pretender lograrlo en cuatro líneas parece una empresa tan temeraria como destinada al fracaso. Lo que quiero enfatizar

con esto, es que mediante las éticas normativas el *procedimiento*—o, si se prefiere, la metodología—para la resolución de los problemas morales es de-arriba-hacia-abajo, en virtud de que se trata de la aplicación de las teorías—abstractas, universales— a los problemas morales—concretos, particulares—. La ética moderna, con Kant y Mill como dos de sus mayores artífices, no está preocupada por la construcción de la subjetividad y/o del *carácter* del agente, como sí lo estaba Aristóteles, para quien la virtud es una cuestión de hábito<sup>4</sup>.

Las éticas normativas que la Modernidad nos ha heredado tienen una importancia sobresaliente para la elaboración de códigos normativos—como las políticas públicas, objeto de estudio de este trabajo—que, aunque descuiden la parte aristotélica referente al “florecimiento moral” del agente actuante y valorante, ayudan para la implementación de legislaciones en un sentido institucional. Por ende, ambas posturas y modelos de ética—las normativas y las no normativas; las kantianas y las aristotélicas—pueden contribuir demasiado en la elaboración de un marco filosófico para las políticas públicas: ora mediante la elaboración de legislaciones y normatividad—momento kantiano—, ora mediante la estipulación de los límites de la filosofía en materia de normatividad, centrando la contribución de la misma en el desarrollo ético de la personalidad y el carácter de los agentes receptores de las políticas—momento aristotélico—.

4 Dice el estagirita (1985: 1103a-b): “Las virtudes (...) las recibimos *después de haberlas ejercitado primero*”. Además: “toda virtud se origina *como consecuencia y a través de las mismas acciones*”. Las cursivas son mías.



La igualdad formal en el acceso a cargos públicos es, paradójicamente, desigual.



En este tenor, Williams —influenciado evidentemente por Aristóteles y trayendo a cuento la pregunta socrática que dio inicio a la filosofía moral: “¿cómo deberíamos vivir?”— de manera escéptica se pregunta: “¿Cómo podría ser que una disciplina, algo estudiado en las universidades [la filosofía moral], para la cual hay una extensa literatura técnica, pueda dar lo que uno podría reconocer como una respuesta a las preguntas fundamentales de la vida?” (1985: 1-2). Así, en una ética similar a la de Williams —es decir, no normativa— se dibujan nítidamente *los límites de la filosofía*, de modo tal que el filósofo no aparece como un consejero o “sabio moral” que, con su teoría universal en las manos, *aplica* a los problemas concretos la verdad moral, otorgando así una respuesta absoluta, indubitable, apodíctica, ante la mirada estupefacta de los demás. En los modelos de ética no-normativa, al contrario, lo que se pretende es entender el problema de-abajo-hacia-arriba, de modo tal que mediante el análisis de las concreciones del caso particular —las cuales son multifacéticas, no únicamente morales— se llegue a una posible resolución razonada —y, además, interdisciplinar— de algún problema moral concreto<sup>5</sup>.

5 Este debate, de hecho, es de suma relevancia en el ámbito de la bioética, cuando se discute la pertinencia de la teoría de los principios en oposición a la casuística. La metodología de la ética, entonces, es un asunto de suma relevancia epistémico-filosófica, cuyas repercusiones tienen incidencias prácticas en ámbitos complejos de la realidad humana —tanto científica

Sostengo, en consecuencia, que ambas posturas son imprescindibles para lograr que la filosofía tenga voz dentro del ámbito de las políticas públicas. Si bien dentro del marco de la estricta investigación filosófica son válidas las teorías universalistas —como, por ejemplo, la ética kantiana—, dentro de los terrenos de las políticas públicas —y de las discusiones interdisciplinares— la filosofía *necesita* renunciar a esas pretensiones, con lo cual vienen a ser muy prudentes las estructuras metodológicas de las éticas no-normativas, en el sentido de Aristóteles, Williams o, entre nosotros, Mark Platts.

La ética de Platts es, en este punto, similar a la de Williams y a los modelos no normativos. El filósofo, en estos modelos de ética no-normativa, es un ser modesto que puede contribuir en la resolución de problemas morales, sin aspirar en ningún momento a la monopolización de la verdad única, acabada, universal. Así, Platts es enfático en señalar que (1999: 147): “Hay una idea que se debe descartar desde el principio: la idea de que el filósofo en cuanto filósofo puede ofrecer soluciones definitivas a los problemas morales prácticos”. ¿De qué manera, entonces, puede el filósofo contribuir a la resolución de problemas morales toda vez que se le despoja del estatus de “portador de la verdad moral”? Para Platts, dos son las tareas principales que puede aportar el filósofo —y, con ello, la filosofía—: 1) el análisis de conceptos; y 2) la evaluación de argumentos. Platts ejemplifica tal manera de contribución analizando los problemas de la responsabilidad y de la obligación moral. No dispongo del espacio para exponer sus análisis, pero basta con señalar que, como ejemplo, para el caso de la responsabilidad moral, Platts rechaza el

como social—, como los dilemas éticos de la práctica médica que, con recurrencia, se estudian desde los dominios de la bioética.

repliegue clásico del problema hacia el debate metafísico entre determinismo y libertad de la voluntad (1999: 148-151).

Así, la contribución de la filosofía en la resolución de problemas morales, dentro de dimensiones prácticas específicas—como podrían ser los comités de ética y bioética, o bien la implementación de legislaciones y políticas públicas— no se encuentra en cuestiones típicamente tildadas como “metafísicas”, sino en análisis concretos y, si se quiere, modestos sobre los usos de los conceptos morales en cuestión y las argumentaciones que, basadas en los mismos, se ofrecen. Con ello, se despoja a la ética de aquel talante monolítico que pretende hacer frente a problemas concretos mediante discursos universales.

En resumen, la filosofía—y, concretamente, la ética— necesita lograr una síntesis mediadora, dialécticamente justificada, entre dos ámbitos regularmente separados, para así acceder a ocupar un lugar importante dentro de los debates públicos: 1) verdad, objetividad, normatividad y universalidad; y 2) relatividad, subjetividad, no-normatividad y particularidad. Sólo si renuncia a la pretensión de verdad en un sentido robusto, la filosofía (moral) podrá incidir de manera satisfactoria en escenarios prácticos como el que representan las políticas públicas; es por ello que dentro de tal dominio específico de la vida pública, una dosis elevada de aristotelismo moral es bastante sana para la ética. Sin embargo, la filosofía moral no debe desistir de contribuir con aquellos elementos que resulten de suyo irrenunciables dentro de las discusiones prácticas, como podrían ser los conceptos— eminentemente kantianos— de *autonomía* y *dignidad*. Sólo así se



podrá arribar hacia una *epistemología democrática*; es decir, una teoría del conocimiento *plural* que abarque distintas visiones en torno a un mismo asunto, con lo cual la inter(trans)-disciplinariedad esté fundamentada epistémica y filosóficamente. Con estas precisiones metodológico-epistémicas en mente, permítaseme entrar de lleno en el análisis de las políticas públicas escogidas.

## Caso 1: las políticas de igualdad no-equitativa en el acceso a cargos públicos

Un principio básico del Estado de Derecho y de las democracias constitucionales es el de la *igualdad formal*, es decir, aquella *simetría cualitativa* tal que empareja a los ciudadanos ante la ley. Según este principio, aunque existan desigualdades materiales entre los ciudadanos,

Los procesos democrático-electorales, **actualmente**, presentan una gran escala de *abstencionismo*.



jurídicamente hablando son iguales en cuanto a los beneficios y las cargas que el Derecho les pueda proveer o imponer (según sea el caso).

Ahora bien, en lo referente al acceso a cargos públicos, de acuerdo con el principio de igualdad formal, las convocatorias para ocupar plazas funcionariales deben ser abiertas para todos sin hacer ninguna distinción, de modo tal que lo único relevante para discernir sea el *mérito*. Este enfoque meritocrático se sigue directamente desde el principio de igualdad formal en virtud de la simetría cualitativa que dicho principio impone. Kant era partidario de esta idea –tanto en lo referente a los cargos públicos como a la instauración de una nobleza–; él señala que (2008: §329): “una nobleza heredada, un rango previo al *mérito* y que permite esperarlo sin motivo alguno, es un producto mental sin ninguna realidad”. Sin embargo, el principio de igualdad formal, aplicado sin mayor análisis ético-político, es ciego

a factores estructurales de injusticia social que dificultan a ciertos sectores vulnerables alcanzar los méritos requeridos para acceder a los cargos públicos y, por ende, los ponen en desventaja. Así, la igualdad formal en el acceso a cargos públicos es, paradójicamente, *desigual*. Por ello, la igualdad que debe primar dentro de la estructura de este tipo de concursos, es una igualdad *equitativa*; es decir, una igualdad que sea consciente de las desigualdades estructurales que ponen en desventaja a ciertos agentes para que, a partir de ahí, esté dispuesta a modelarse de modo tal que dichas desigualdades puedan ser compensadas mediante dosis de “discriminación positiva”.

La filosofía puede contribuir en hacer ver esta paradoja de la igualdad formal y, con ello, idear políticas de discriminación positiva tales que contribuyan a emparejar las circunstancias desiguales que los grupos vulnerables padecen en un enfoque de igualdad formal. Piénsese, a manera de ejemplo, en el principio de diferencia rawlsiano, que prescribe distribuir las desigualdades sociales y económicas de modo tal que: *a)* estén vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos en igualdad equitativa de oportunidades; y *b)* redunden en un beneficio de los menos aventajados de la sociedad (2001: 42-43). Con un enfoque similar al del principio de diferencia de Rawls, es posible elaborar las convocatorias de acceso a cargos públicos de modo tal que los grupos menos aventajados de la sociedad –mujeres, comunidad LGTBTTIQ+, minorías étnicas, etcétera– gocen de una cierta *ventaja justificada* en los criterios de selección para que las desigualdades materiales –opresión sistemática, discriminación, pocas probabilidades de movilidad social, pobreza, etcétera– se vieran compensadas, dado que, como se dijo, la meritocracia –propia de la igualdad formal– deja de lado el hecho de que los grupos históricamente



oprimidos carecen de las mismas oportunidades para lograr los “méritos” necesarios para el acceso a cargos públicos en comparación con los sectores sociales privilegiados.

Sin embargo, es necesario señalar que, así como la filosofía puede contribuir en hacer ver la paradoja de la igualdad formal, por sí sola es incapaz de proponer políticas de discriminación positiva que cubran *absolutamente todos* los casos de injusticia, dado que siempre se escapará algún grupo invisibilizado dentro de la estructura social o, en su defecto, se dará mayor énfasis a un grupo vulnerable en comparación con otros, por lo que los criterios seguirían siendo *parcialmente injustos*. Es tarea, entonces, de la sociología, la geografía —y demás ciencias sociales—, auxiliar de manera interdisciplinaria para el abordaje satisfactorio de este tipo de políticas públicas. Y en este asunto se vislumbra, además, la relación existente entre la filosofía y las ciencias sociales, pues resulta claro que el abordaje satisfactorio de múltiples fenómenos complejos de la realidad social — como puede ser el caso de los receptáculos de muchas políticas públicas— sólo puede ser llevado a cabo de manera satisfactoria si, además del enfoque científico, se realiza un análisis conceptual y normativo, propio de la filosofía, en lo tocante a los aspectos ontológicos, epistémicos, semánticos y axiológicos de los fenómenos sociales. Por ende, la satisfactoria implementación de la inmensa mayoría de las políticas públicas requiere un diálogo entre la filosofía y la ciencia —en este caso, social—.

## Caso 2: las políticas de participación ciudadana en los procesos democrático-electorales

Los procesos democrático-electorales, actualmente, presentan una gran escala de *abstencionismo* (López Sánchez, 2013: 53-68) que puede entenderse como pérdida de confianza por parte de la ciudadanía en la política y poca credibilidad en sus instituciones. Esto es un reflejo de la *crisis de la representación política* que permea la estructura de las democracias constitucionales en virtud del “puente” por antonomasia para fungir como intermediario entre la ciudadanía y la autoridad política, es decir: los partidos políticos. Ahora bien, los partidos políticos no han escapado al proceso de burocratización que acompaña a los Estados democráticos contemporáneos, por lo que su estructura es, en muchos casos, similar a la de una *empresa* cuyos objetivos primarios se han desvirtuado, olvidando fungir como portavoces de algún sector ideológico-social. Como consecuencia, la ciudadanía no encuentra en los partidos —ni en los representantes que de ellos emergen— una figura que realmente los represente y, en consecuencia, los procesos electorales les son indiferentes. Este problema, evidentemente, redundará en el abstencionismo de amplios sectores de la ciudadanía con lo que la misma legitimidad democrática pierde, paradójicamente, legitimidad. En este

La corrupción política es un fenómeno que permea prácticamente **toda la estructura burocrático-institucional** de los sistemas políticos contemporáneos.



tipo de escenarios, la “victoria” democrática es, recurrentemente, menor en términos de distribución numérica que el abstencionismo.

La filosofía puede contribuir en el diagnóstico del problema de la representación política en relación con la paradoja de la legitimidad democrática e idear maneras de reformar la situación desde el aspecto de la *subjetividad* de los miembros de los partidos políticos, dado que parte del problema es cultural y axiológico, más allá de lo institucional. Una educación cívica y ética, realmente fundamentada filosóficamente, es absolutamente imprescindible ante este tipo de escenarios. Al respecto, Dussel señala que:

Lo que necesita en este momento la periferia postcolonial son partidos que dejen de ser ‘maquinarias electorales’ y se transformen en ‘escuela de política’. Que desde abajo hacia arriba, hundan sus raíces en los desafíos sociales, materiales, y sepan formar representantes que responsablemente puedan elaborar proyectos políticos que el ahora exige. (2009: 276).

Así, puede respaldarse la idea de que el problema de la representación política tiene dos esferas: 1) *objetiva*, cuyo referente son las instituciones y en particular los partidos políticos; y 2) *subjetiva*, alusiva a la educación político-axiológica de los miembros de los partidos políticos con aspiraciones a ser representantes. La filosofía puede ayudar a comprender esta bipartición del problema y con ello contribuir a no entenderlo únicamente en su esfera objetiva a nivel institucional—como regularmente se hace—. Además, el proceso educativo relativo a valores cívicos, éticos y políticos como la democracia, la justicia, el bien común, necesario para afrontar el problema en su esfera subjetiva, es de amplio dominio de la filosofía moral y política.

No obstante, los límites de la filosofía en lo referente a la crisis de la representación política y la participación ciudadana en procesos democrático-electorales son claros: ésta es incapaz de siquiera pretender modificar la estructura institucional burocratizada con la que se configuran tanto los partidos políticos como las democracias representativas. La filosofía también encuentra límites evidentes en *modificar la voluntad* de la ciudadanía que opta por la abstención de voto, puesto que por más que se ataque lo que denominé la esfera subjetiva del problema—referente a la educación política de los representantes— es libertad de cada ciudadano decidir si participar o no, independientemente de que los partidos y sus miembros cumplan la que debería ser su primordial función: servir de portavoces a un sector ideológico de la ciudadanía. Y es que la autonomía de las personas es irrenunciable, y por más educación que se implemente para la ciudadanía, si la decisión personal es el abstencionismo, poco podrá solucionarse desde la filosofía—como desde cualquier otra disciplina—. Sin embargo, la educación cívica y ética



La filosofía es incapaz de establecer mecanismos de **transparencia** tales que permitan fiscalizar absolutamente todas las acciones de los funcionarios.

para una ciudadanía comprometida y políticamente activa puede llevarse a cabo, con gran plausibilidad y fundamentación, desde la filosofía moral y política (Cedeño Jiménez, 2024).

Por último, la filosofía puede desentrañar problemas que trastocan los ideales democráticos y de respeto a los derechos humanos que están anclados firmemente en la estructura axiológica—al menos de Occidente—dentro del presente siglo XXI. Así, la filosofía es capaz de ofrecer argumentos normativos que nos ayuden a tomar una posición más fundamentada con respecto a la validez ética y, sobre todo, epistémica, del sufragio universal, a través de una teoría del voto que nos haga concientizar el nivel inmenso de responsabilidad inmiscuido en las decisiones democráticas, y las maneras en las que éstas podrían —y deberían— ser tomadas mediante dosis más elevadas de conocimiento y compromiso moral—como hace tanto Platón denunció—lo que implica que tanto la epistemología como la ética tienen mucho qué decir en el marco de una teoría política robusta, y un programa de políticas públicas, que aspire(n) a hacer frente al problema del abstencionismo en el marco de los procesos electorales<sup>6</sup>.

6 La teoría del voto es un asunto fascinante en el cual confluyen la filosofía política y la ética, por lo que guardo la esperanza de poder hablar de este tema en algún trabajo futuro, dado que aquí no puedo más que mencionarlo de pasada. Además de los análisis clásicos de Platón en la *Carta VII* y, por supuesto, en la *República*, es de sumo provecho consultar las aportaciones filosóficas de Brennan (2016) y de Curcó (2022).

### Caso 3: las políticas de transparencia gubernamental para el ejercicio funcional del poder político

La corrupción política es un fenómeno que permea prácticamente toda la estructura burocrático-institucional de los sistemas políticos contemporáneos. Una manera de entender el origen de la corrupción es en términos de la confusión que los funcionarios tienen al pensar que los cargos que ejercen pueden utilizarse como medios para la realización de intereses privados—no sólo de índole económico—, olvidando con ello que los únicos intereses que deben perseguir, en tanto que funcionarios, son *públicos*. Ante esta situación, es menester idear políticas de fiscalización y control de la manera de conducirse de los funcionarios; la transparencia de la gestión pública es uno de esos mecanismos que además de combatir la corrupción, *empodera* a la ciudadanía al volverlos auditores de los funcionarios, quienes deben rendir cuentas. En esto hay encerrada una dimensión moral, de justicia, que opera más allá del tema del combate a la corrupción (Cedeño Jiménez, 2021). La filosofía puede ayudar a entenderla y, por ende, promover la utilización de los mecanismos de transparencia como un empoderamiento de la ciudadanía y, en particular, de los menos aventajados, quienes con esto tienen acceso a fiscalizar las acciones gubernamentales.



Kant supo ver esta dimensión moral que opera en la transparencia gubernamental, a través de lo que denominó el *principio de publicidad*, formulado así (1998: 61-62): “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser *publicados*”. Según Kant, este principio de publicidad es capaz de vincular la moral con la política, con lo que su institucionalización mediante las políticas de transparencia implicaría una moralización de la política democrática, tal que la vuelve más justa. Al permitir volver públicas las acciones de los funcionarios —que, por definición, deberían perseguir intereses públicos y, en consecuencia, se refieren al derecho de otras personas— la transparencia de la gestión pública —llevada a cabo eficazmente— puede volverse un mecanismo para reinstaurar la legitimidad de la política y, con ello, la confianza de los ciudadanos en sus representantes. La filosofía, entonces, puede planear campañas de promoción de estas ideas de justicia imbricadas en la transparencia, que

ayudarían a posicionar favorablemente dentro de la opinión pública a las instituciones de la democracia representativa.

Empero, la filosofía es incapaz de establecer mecanismos de transparencia tales que permitan fiscalizar *absolutamente todas* las acciones de los funcionarios, por lo que el cabal cumplimiento del ideal de la transparencia es algo que simplemente va más allá de las posibles contribuciones que la filosofía pueda hacer dentro de esta clase de políticas públicas, en las que además de programas de ética pública y funcionarial, es necesario elaborar estrategias de fiscalización eficaces, provenientes quizá desde la sociología, la cibernética, las ingenierías e, inclusive, la inteligencia artificial.

## Conclusión. Filosofía e interdisciplinariedad

Para cerrar este trabajo, quisiera enfatizar un poco aquello que, espero, ya se ha tematizado —cuando menos, transversalmente—. La filosofía es capaz de ayudar nítidamente en la resolución de problemas sociales. Por supuesto, también puede llevar a cabo contribuciones en contextos científicos —como lo ha hecho, desde antaño, a través de la epistemología, la lógica, la metafísica y la filosofía de la ciencia—; sin embargo, dentro de este trabajo me he centrado en los aspectos sociales que pueden nutrirse con la contribución conceptual y, particularmente, *normativa* de la filosofía.

En este tenor, incorporar la ética y la filosofía política —aunque también, por supuesto, la filosofía del derecho— dentro de las problemáticas sociales, de talante práctico, que pretenden redundar en mecanismos de incentivación o disuasión de determinadas prácticas sociales, como podrían ser las políticas públicas —pero también, por ejemplo, las campañas de



comunicación social, entre otras cuestiones sociales— resulta absolutamente imprescindible para lograr una aproximación interdisciplinaria que sea capaz de pretender abarcar la mayor cantidad de aristas de un fenómeno complejo. Y dada la realidad que vivimos en este nuestro siglo XXI, la pretensión de resolución monolítica es inaceptable, tanto cuando se pretende realizar desde la filosofía, como cuando se aspira a llevar a cabo a través de la ciencia (social). El diálogo inter-transdisciplinar es, hoy en día, absolutamente ineludible.

Para ello, como ya lo mencioné, la filosofía debe moldear algunos aspectos epistémico-metodológicos; pero también es imprescindible intentar franquear, como sociedad, el mote tan arraigado que la filosofía se ha granjeado de “inservible” para la realidad concreta, o de “alejada” de los problemas cotidianos, dado que esto es un abominable error. Como profesionales de la filosofía, es nuestra labor contribuir en la utilización de las grandes teorías de la historia de la filosofía —y de los grandes filósofos— como herramientas para pensar nuestro mundo, nuestra sociedad. Y en virtud de los grandes cambios tecnocientíficos y sociopolíticos, que deben responder a retos otrora impensables —como, por ejemplo, la inteligencia artificial, las pandemias

mundiales y la virtualización del mundo, entre muchos más—, tal tarea resulta radicalmente impostergable.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea, Ética eudemia*. Trad. de J. Pallí Bonet. Credos.
- Brennan, J. (2016). *Against Democracy*. Princeton University Press.
- Cedeño Jiménez, J. E. (2021). *La irrupción de la ética en la democracia: moralidad, transparencia gubernamental y corrupción política*. [Tesis de Maestría]. UNAM. <https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TESo1000815026/3/0815026.pdf>
- (enero-junio, 2024). Filosofía para una ciudadanía cívica y antidiscriminatoria. Hacia la enseñanza de una ética pública y de una política moral. *Murmullos filosóficos*, 9: 23-37.
- Curcó, F. (2022). *Teoría del voto e ignorancia racional (un argumento contra las elecciones)*. IIF/UNAM.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación II. Arquitectura*. Trotta.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Traducción de J. Abellán. Tecnos.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Tecnos.
- López Sánchez, R. (enero-junio, 2013). El abstencionismo como fenómeno político en la sociedad contemporánea. *Revista culturales*, II. I. (1): 53-68.
- Platts, M. (1999). *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida, sociedad*. Paidós-UNAM.
- Rawls, J. (2001). *Justice as a Fairness. A Restatement*. Harvard University Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.
- Wolff, J. (2011). *Ethics and Public Policy. A Philosophical Inquiry*. Routledge.



# El arte, una forma de filosofar en el aula

Art, a way of philosophizing in the classroom

---

Erika Selene Pérez Vázquez  
*selene.perez@uacm.edu.mx*

---



*Si alguien,  
cayendo de sí mismo en sí mismo,  
manotea para sostenerse de sí  
y encuentra entre él y él  
una puerta que lleva a otra parte,  
feliz de él y de él  
pues ha encontrado su borrador más antiguo  
la primera copia.*  
Juarroz

¿Cómo incentivar la curiosidad por el saber a través del arte? A veces se piensa al arte como un ejercicio que no lleva a ningún lado; sin embargo, en el presente artículo indagaremos en él como una forma de acceder al conocimiento y cómo se puede utilizar en clase haciendo una combinación entre experiencia, afectos, arte y conocimiento. Para realizar dicho emprendimiento recuperaré las reflexiones del filósofo Hans-Georg Gadamer sobre el arte y su teoría del juego.

Aproximarnos a las distintas expresiones del arte, pueden conducirnos a varias preguntas por resolver a través de la experiencia que se tenga del mismo, algún tema de importancia filosófica, como temas éticos, epistemológicos, multiculturales y de derechos humanos, entre otros; a manera de ejemplo, pienso en Tania Bruguera, quien es artista y activista cubana, que realiza *performance* e instalaciones. Uno de sus trabajos presentado en el Tate Modern de Londres, en 2019, muestra en una de sus obras a través del calor que generan los cuerpos de los visitantes acostados en el piso del museo, las marcas como símbolos de migrantes que han naufragado en Europa, lo que provoca que algunos de los participantes lloren al reflexionar sobre su cuerpo y al recordar a los migrantes que han fallecido en el mar.

Los trabajos realizados por Bruguera nos invitan a preguntarnos sobre distintos elementos de nuestra realidad, por ejemplo: ¿qué significa la palabra migrante?, asimismo, podemos indagar sobre las reacciones del público que participó del *performance* y reflexionar sobre la propia experiencia. Lo que quiero decir es que el arte puede servir de anclaje para generar conocimiento y, al mismo tiempo, relacionarlo con las emociones. Pensar en las migraciones equivale a pensar en el otro, en el concepto que tenemos de sujeto, pero también de comunidad y de cuidado del otro.

### Resumen

El presente artículo tiene como finalidad poner en el centro de la discusión el arte y el juego como una manera de filosofar en el aula. Siendo éste un detonador de preguntas que invitan al estudiante a interesarse por sí mismo y por su comunidad.

**Palabras clave:** juego, Gadamer, arte, filosofía, afectos.

### Abstract

The purpose of this article is to place both art and play at the heart of the discussion as a way of philosophizing in the classroom. This practice serves as a trigger for questions that invite the student to be interested in themselves and their community.

**Keywords:** game, Gadamer, art, philosophy, affects.

## Erika Selene Pérez Vázquez

Es profesora de Filosofía en la licenciatura de Arte y Patrimonio Cultural de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Tiene estudios acerca de filosofía, psicoterapia y arte. Ha publicado poesía, cuento y filosofía.



Son los gestos del arte un campo abierto a la interpretación, ya que expresan afectos o comunican algo y se pueden relacionar con la vida de aquel que lo experimenta. Otro performance de Tania Bruguera es *El susurro de Tatlin No.5* (2008), en el cual el público, al interior del museo Tate Modern de Londres, se encuentra con la policía montada, quienes les dan indicaciones, algunos miran con asombro y otros tantos obedecen. Esta obra puede generar varias preguntas detonadoras que nos pueden llevar a generar conocimiento, por ejemplo, podemos inquirir sobre ¿si el público tiene alguna responsabilidad en su experiencia artística?, o bien ¿los espectadores deben ocuparse de darle sentido a aquello que presencian?

El arte es un buen inicio para la indagación filosófica. Para el filósofo alemán Gadamer, quien utiliza a la hermenéutica como método para reflexionar sobre nuestra existencia y la de los demás, el arte es una estructura orgánica con un orden propio y cuando llega al público trata de descifrarlo, es decir, el arte es un lenguaje por medio del cual el/la artista se expresa y nosotros –como público– interpretamos desde nuestro propio horizonte de conocimiento dicha experiencia. El trabajo que realiza Gadamer es oscilante al no ser universal, por lo tanto,

**El arte es un buen inicio para la indagación filosófica.**

las obras pueden decirnos muchas cosas, son polisémicas.

Por ello es importante incluir al arte dentro del aula, por ejemplo, en una clase de Filosofía, puesto que muchas de las acciones realizadas por algunos artistas se pueden relacionar con la vida cotidiana. Así, la hermenéutica deberá entenderse desde lo individual pero también desde lo colectivo, para comprender la relación circular que hay en la interpretación, ya que todos partimos de un marco cultural del que partimos y es la anticipación del sentido que hace que el todo se vea involucrado, tanto el horizonte del artista como el del público interactuando con la obra.

Aquí entran las emociones como parte del trabajo filosófico, pero también la ética al interpretar la relación entre la obra con la vida de modo particular y social. Gadamer nos dice que en la experiencia estética confluyen tres elementos: el juego, el símbolo y la fiesta, que juntos dan sentido a la obra. Dentro del aula al presentar un video de una obra de Tania Bruguera, como una herramienta pedagógica, o bien si fuera la ocasión, invitarlos a un museo para experimentar su obra, se invita a modo de juego, pero también de fiesta y asombro.

En ambas acciones, el juego es la distensión del tiempo, es decir, connota de manera más relajada el ejercicio del comprender. En tanto, relacionar la adquisición de aprendizajes conectados con las emociones y el arte en una clase puede ofrecer una mirada fresca para generar conocimiento.

En el libro *Art Thinking* (Acaso y Megías, 2017), las autoras plantean que el arte forma parte de la educación, pero no en un sentido social de entrenamiento donde se aprenden solamente datos o fechas históricas, ellas lo conciben como una

## El arte es aquello que **saca de lo cotidiano** a quien está frente a la obra de arte y la experimenta.

intervención educativa lúdica, que forma parte del desarrollo y maduración emocional del estudiante, de tal manera que el arte puede ser visto como una herramienta de introspección que visibiliza y verbaliza las emociones, pero, ¿qué son las emociones? De acuerdo con el *Diccionario de etimologías grecolatinas* la emoción es: “del latín vulgar \**exmovere mover hacia fuera, alejar, conmover*” (Guido, 2004 :248), las emociones mueven al ser humano empujándolo hacia algo. En el aula se puede impulsar al estudiante a transitar por distintas vías a través del asombro y lo emocional en el arte, generando interés en lo que perciben sus sentidos, como una manera de conocerse a sí mismo e involucrarse con los otros y lo que sucede a su alrededor, esto es el mundo.

Pensemos en el andamiaje del arte como juego y la clase de Filosofía va situando al conocimiento con el plus de la emoción, retomando las experiencias y conocimientos previos que se tengan, por ejemplo, qué saben sobre la migración, qué han escuchado y qué les significa la obediencia; hay bastantes autores que hablan del tema además de los performances antes mencionados.

A partir de las reflexiones de Gadamer, el arte es aquello que saca de lo cotidiano a quien está frente a la obra de arte y la experimenta, pues la experiencia estética se muestra como un juego que revela el símbolo. Gadamer utiliza la palabra *tessera hospitalis*, la cual es una figura que suele ser el emblema del encuentro entre dos desconocidos, que se parten en dos mitades y cada uno conserva la suya como recuerdo de dicho encuentro, es por ello que las dos obras de Tania Bruguera son un *tessera hospitalis* que nos recuerdan algo, al ser la

resonancia de algo que nos resulta familiar, luego, es una reflexión. Cada encuentro que tengamos con el arte puede evocarnos algo. El arte es un abanico de recursos para filosofar, contiene lugares simbólicos de encuentro entre quien lo crea y quien lo percibe. Comprender al símbolo del arte es una remembranza de algo que quizá ya sabíamos o estamos por descubrir desde la sorpresa de la obra.

Símbolo es algo que representa otra cosa por semejanza o convención: viene del latín *symbolum*: señal marca, y del griego *symbolon*: señal, marca; es un objeto que sirve para identificación (se verificaba la identidad comparando este objeto con su talón o contraseña), de *syballein* echar juntos, reunir, comparar, contribuir, de *sym* juntos (Guido, 2004: 640).



## El arte es una herramienta que contiene **la emoción aunada al intelecto** para volverse una fuente de pensamiento crítico.

Si apreciamos el arte como experiencia de sí y del otro, en el mundo podemos encontrar intercambios afectivos. La filósofa Victoria Camps en *El gobierno de las emociones* dice: “no hay razón práctica sin emociones” (Camps, 2018: 6), el arte siempre participa de algo que sirve como puente de comprensión para aquel que lo contempla. La filósofa española nos dice que la ética se pregunta ¿qué son las emociones? Ella comenta que dentro de la filosofía se habla más de las pasiones, sentimientos o afectos que de las emociones. Desde distintas disciplinas de las ciencias sociales se considera que los seres humanos no solamente somos racionales sino también afectivos como móviles de acción. El contexto social a veces nos enseña a tener temor o alegría, sin embargo, el ser humano se encuentra en el mundo tocado por él mismo. La condición humana se ve inmersa en

la dimensión simbólica y en su labor de darle sentido y valor a lo que le rodea y piensa, para separar y definir lo colectivo de lo personal, y de nuevo empezar con la búsqueda del sentido de las emociones desde la singularidad, al igual que en la hermenéutica que es individual pero también colectiva.

Por ello, la interacción con el arte puede entenderse como un juego, ya que tiene movimiento y es dialéctico, hay una ida y regreso en la experiencia estética. Para Gadamer, en la estructura hermenéutica del arte existe una pre-comprensión, esto es, el espectador cuenta con una serie de significaciones previas por el solo hecho de estar en el mundo, por tanto, cada vez que el espectador se encuentra frente a una obra le es natural interpretar aquello que percibe.

En siglo xx, la filósofa y socióloga húngara Agnes Heller mencionó en su *Teoría de los sentimientos* que, desde el pensamiento teórico, mucho antes que en el ámbito de la filosofía alguien se tomara la molestia de pensar sobre la naturaleza y las tareas del ser humano, debía tener en cuenta los sentimientos. “En la antigüedad, el sentimiento era fundamentalmente una cuestión ética, y el análisis de los sentimientos se subordina siempre al análisis de las virtudes” (Heller, 2004: 7).

El carácter social de la emoción simboliza y encarna las diversas formas de sentir afectivamente. Las emociones no son un gran amasijo uniforme, van a variar tanto del individuo como del contexto social y de la red cultural, esto quiere decir que la emoción no es únicamente de carácter biológico sino también social. Las



emociones son apreciadas y expresadas porque los seres humanos pertenecen a un grupo social, en tanto a un bagaje cultural que le proporciona un conocimiento afectivo que tendrá diferentes matices variando el contenido; por lo tanto, las emociones al ser en parte sociales, son relaciones. Y dichas relaciones van a variar en su regulación y expresión dependiendo del contexto, es así como participan de los rituales y simbolismos sociales.

Por ejemplo, en la antigüedad la poesía estaba relacionada con la respiración. Al respecto

la filóloga Amelia Gamoneda explica que desde los griegos antiguos la poética tenía que ver con el ritmo, haciendo un cruce entre *palabra* y el *baile*, y dice: “el ritmo es índice del cuerpo en el lenguaje, y testigo de esta convicción poética” (Gamoneda, 2009: 156), narra que el médico Herófilo describió el pulso de los seres humanos y era nombrado el poeta de la medicina: “la salud del cuerpo era una salud rítmica análoga a la salud poética” (Gamoneda, 2009: 156). Así los versos se agrupaban dependiendo la edad de los seres humanos:

Verso pírrico	Verso espondeo	Verso Yambo
Correspondía al ritmo y respiración de un recién nacido.	Correspondía al ritmo y respiración de un adulto.	Correspondía al ritmo y respiración de la vejez.
Era un verso de sílabas breves.	Era un verso en cuatro tiempos.	Era un verso en tres tiempos.

La respiración y las pulsaciones eran importantes para los griegos, contenían una danza interna que asociaban con la salud y las emociones.

los ritmos son reconocidos por los poetas como trampolines de la palabra: Claudio Rodríguez afirmaba que andar le despertaba el verso, y Amalia Iglesias nos dice que viajar en tren, con su traque-teo regular imprimiéndose sobre el cuerpo, enciende la escritura. (Gamoneda, 2009: 157).

Así que utilizar poesía dentro del aula puede servir como una punta de lanza para preguntas filosóficas esenciales, ¿qué sienten, qué les produce?, ¿conocen al autor?, ¿hay alguna palabra del poema que desconozcan?, ¿tiene algo que ver el poema con sus vidas, con algo que sienten?, ¿qué relación tendrá el cuerpo y el ritmo? Todo esto como un juego previo al inicio de la clase que detone interés por un lado hacia la poesía y que se relacione posteriormente

con la clase. Dice Gamoneda cuando habla de la poesía:

El interés neurobiológico que despierta la posibilidad de contemplar este proceso lector ha dado lugar a encuentros interdisciplinarios que recién el nombre de *poética cognitiva* o de *neurohermenéutica*, y cada vez son más los equipos mixtos que trabajan esa coyuntura que a ambas culturas—ciencias y humanidades—interesa” (Gamoneda, 2019: 107).



También después se les puede pedir que cada uno de los estudiantes, si así lo desean, puedan llevar poemas para leerlos al principio de la clase, esto dando paso a su propia autonomía y a la valía de sus emociones dentro del aula como un medio para poder canalizar y expresar lo que siente.

LXIII

Amanece lloviendo. Bien peinada  
la mañana chorrea el pelo fino.  
Melancolía está amarrada;  
y en mal asfaltado oxidante de muebles hindúes,  
Vira, se asienta apenas el destino. (Vallejo, 1998: 179).

Practicar lo lúdico en la educación acompañado del arte promueve una interiorización y un ejercicio filosófico diferente al estándar de aprendizaje: “estamos en un mundo en el que las imágenes nos bombardean y usurpan nuestra imaginación, no solamente sustituyendo lo que vemos, sino también tomando el lugar reservado para las metáforas” (Acaso y Mejías, 2017: 12). Adentrarse en el mundo de las metáforas es ir un paso adelante en el entendimiento de cosas más abstractas, como muchas veces sucede cuando se empiezan a leer textos filosóficos.

Así que recurrir a las imágenes poéticas que producen infinidad de asociaciones sitúa al estudiante en un terreno donde utiliza la imaginación para llegar a la elaboración de algo. La utilización de la poesía es una herramienta que permite acceder a la emoción directa y llana del estudiante, así como de su capacidad hermenéutica que tiene cuando lee poesía.

Gracias

Así como el cuerpo es uno y tiene  
Muchos miembros / pero todos los miembros del  
cuerpo siendo  
Muchos / son  
Un solo cuerpo/ si el pie dijera “porque no soy ma-  
no / no  
Soy del cuerpo” /o la oreja “como no soy ojo no del  
cuerpo” (Gelman, 2005: 133).

Se introduce lo lúdico no como mero entretenimiento, sino como una intervención de acontecimientos, generadora de sentido, pero también de interiorización, porque jugar siempre va a implicar jugar con algo o alguien en una dinámica que se repite, por ejemplo, mirar cómo se bota la pelota o como se salta la cuerda. Acompañar las clases de estos juegos donde se involucra a las emociones hará de éstas algo natural, es decir, a veces se piensa que es sano ocultar ciertas emociones en ciertos contextos, en tanto el estudiante puede tener problemas en casa y no estar poniendo atención.

Esto es, el arte es una herramienta que contiene la emoción aunada al intelecto para volverse una fuente de pensamiento crítico. El conocimiento y cuidado de sí generan también un cuidado de los otros y por ende del mundo.

Así que iniciar la clase con algunas de las obras de la artista japonesa Yayoi Kusama para terminar hablando de algún filósofo parece un buen inicio para entretener mundos, al parecer disímiles, pero al mismo tiempo enriquecedores que harán navegar la imaginación del estudiante con la intención de llevarlo a buen puerto.

Acaso y Mejías en *Art Thinking* ponen de ejemplo lo siguiente: un día se le ocurrió llevar

**Lo lúdico se relacionará con la fiesta, los rituales, los carnavales es decir con la cultura dado que “todo juego significa algo”.**

una sandía al salón de clase y sin dar alguna explicación la puso sobre una mesa para ver qué pasaba. La idea era hacer algo distinto a lo que usualmente se hace, romper con la monotonía y la rigidez de lo que se piensa que es una clase. Sacó un cuchillo y cortó la sandía hasta que le dio una forma cuadrada, dicha acción “descolocó el mobiliario, que se hizo circular; algunos de los estudiantes que solían estar siempre callados hablaron, mientras que algunos de los que dominaban las sesiones permanecieron callados y practicaron, por primera vez, dinámicas de escucha activa” (Acaso y Megías, 2017: 20); acción que realizó en la Universidad Complutense, dando como resultados desconfigurar el discurso vertical en las clases y en el arte; utilizar lo que se tiene, pero también lo que provoca.

Así, a modo de juego, llevar la sandía irrumpe en el ciclo y ritmo normal de la clase como acto disruptivo. Ella misma dice: “una sandía es un gesto motivador de emociones, y las emociones constituyen la base del conocimiento, tal y como lo está demostrando la neurodidáctica” (Acaso y Megías, 2017: 21), el juego quita el estrés y saca del ritmo normal que una clase habitual, pero genera interés de aprendizaje. De tal manera, la sandía en la clase no es una situación cerrada con una definitiva interpretación, sino todo lo contrario, tiende a estar abierta y en movimiento, la autora se considera una arteducadora.

Sumando a todo lo anterior, el filósofo e historiador Johan Huizinga dice en su libro *Homo Ludens* (1968) que el ser humano primero fue etiquetado como *homo sapiens*, al que siguió el calificativo de *homo faber*, y poco después de *homo ludens*; y explica que muchos animales jugaban mucho antes de que el ser humano les enseñara.

Imaginemos a aquellos primeros seres humanos que pintaron en las cavernas, quienes



claramente no lo hacían por el interés de exponer en alguna inexistente galería, pero quizá lo hacían como un medio para explicarse —como una necesidad— el asombro que les producía el mundo, la vida y la muerte implicando en todo esto sus emociones.

Social y culturalmente lo lúdico es visto como una pérdida de tiempo, el ser humano se ve en la dicotomía de elegir entre el juego y el trabajo. Primero las obligaciones y luego el disfrute; se fracciona el tiempo y la vida. En resumidas cuentas, se aprecia el juego como algo que solamente concierne a los niños.

Para Huizinga, en cambio, el desarrollo de la historia de la humanidad en parte tendrá que ver con que la recreación se relaciona con la cultura. “El juego es más antiguo que la cultura” (Huizinga, 1968: 11). Lo lúdico se relacionará con la fiesta, los rituales, los carnavales, es decir con la cultura dado que “todo juego significa algo” (p. 12).

Pensado comúnmente como un elemento que no viene a cobrar importancia en la vida cotidiana, que parece solamente restringirse a

los niños por su inocencia y poca profundidad. Sin embargo, en su simplicidad muestra una tensión abstracta de la vida que llega a tener niveles más complejos, como el tener una finalidad filosófica o pedagógica en el caso del arte como elemento cultural, como un modo de experimentar, intercambiar, interiorizar y elaborar conocimiento que en su camino genera tensión, incertidumbre, alegría y, finalmente, emociones.

Podríamos pensar que el juego viene a relajar la vida cotidiana: “las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego” (p. 16), dicho orden insta un espacio que tiene sus propias reglas dando sentido a una realidad abierta al nuevo mundo que recrea, un juego con reglas y tensión.

La escritora mexicana Guadalupe Nettel explica —en su libro *El cuerpo en que nació* (2011)— que, cuando era niña, tuvo que usar un parche en el ojo por recomendación médica, esto le provocaba emociones desagradables, puesto que sus compañeros la molestaban en clase, así que ella se dedicaba a escribir ante tales emociones desagradables sin proponérselo y, sin notarlo, su profesora se percató de lo que hacía, invitándola a seguir escribiendo, pero también a compartir esos cuentos con sus compañeros de clase. Así que cuando hizo una lectura de sus cuentos en público, notó que aquellos cuentos eran muy aceptados entre sus compañeros de clase, al contrario de lo que pensaba. La escritura comenzó como un juego, pero acabo dándole forma y sentido a su vida y a sus emociones.

Por ello, una de las primeras características del juego es la libertad con la que se hace. La segunda característica es que permite salirse de la inercia del mundo, absorbiendo al jugador de su realidad, se sale del tiempo. En la tercera característica “el juego se aparta de la vida corriente por su lugar y por su duración. Su

estar encerrado en sí mismo y su limitación” (Huizinga, 1968: 22). Se participa en un espacio de tiempo determinado que llega a cierta duración, “mientras se juega hay movimiento, un ir y venir, un cambio, una seriación, enlace y desenlace” (p. 23).

Así, mediante el juego en el aula, el estudiante puede sentirse cómodo expresando sus emociones acompañadas de reflexiones que relacionen lo visto en la clase con su vida cotidiana. El arte puede ser un buen ingrediente para soltar las riendas del juego y emociones en el desarrollo intelectual del estudiante, tanto en lo individual como en lo colectivo haciendo del arte una fiesta del acontecimiento que invita a filosofar.

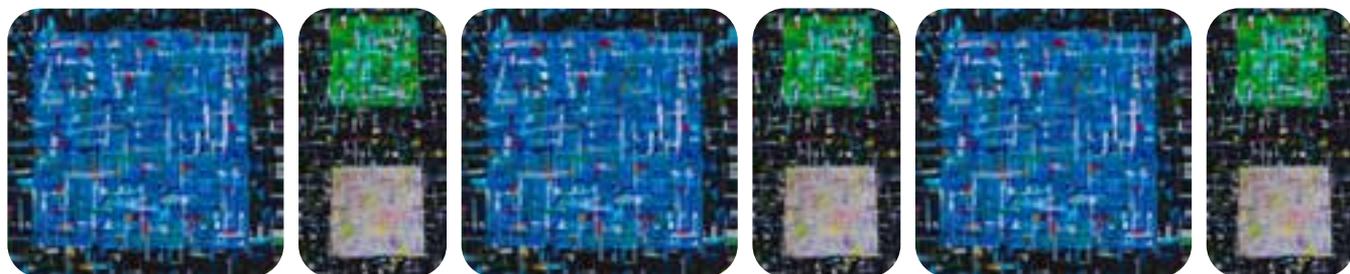
## Bibliografía

- Acaso, M. (2017). *Art Thinking. Cómo el arte puede transformar la educación*. Paidós.
- Bataille, G. (2013). *Lascaux o el nacimiento del arte*. Arena.
- Gamoneda, A. (2009). *Inscripción poética en el cuerpo*. Lanza Iberoamericana Vervuert.
- (2019). *Desaprendizaje e inestabilidad. Perspectivas para una teoría cognitiva de la lectura poética*. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*.
- Gelman, J. (2005). *Pesar todo. Antología*. FCE.
- Guido, G. (2004). *Breve Diccionario Etimológico de la lengua española*. FCE.
- Girondo, O. (2002). *Obra poesía*. Losada.
- Juarroz, R. (2008). *Poesía vertical*. Visor.
- Heller, A. (2004). *Teoría de los sentimientos*. Ediciones Coyoacán.
- Huidobro García, R. y Hoecker, G. (2020). *Artes + Pedagogía. Dos cruces y mil subjetividades*. Imprenta Salesianos.
- Huizinga, J. (1968). *Homo ludens*. Emecé Editores.
- Nettel, G. (2011). *El cuerpo en que nació*. Anagrama.
- Vallejo, C. (1998). *Los heraldos negros*. Trilce.

# El arte como rizoma en el *Concerto for TV Cello* de Nam June Paik

Dulce María Quiroz Bustamante  
[dulcequiroz@filos.unam.mx](mailto:dulcequiroz@filos.unam.mx)

## Art as Rhizome in Nam June Paik's *Concerto for TV Cello*



### Resumen

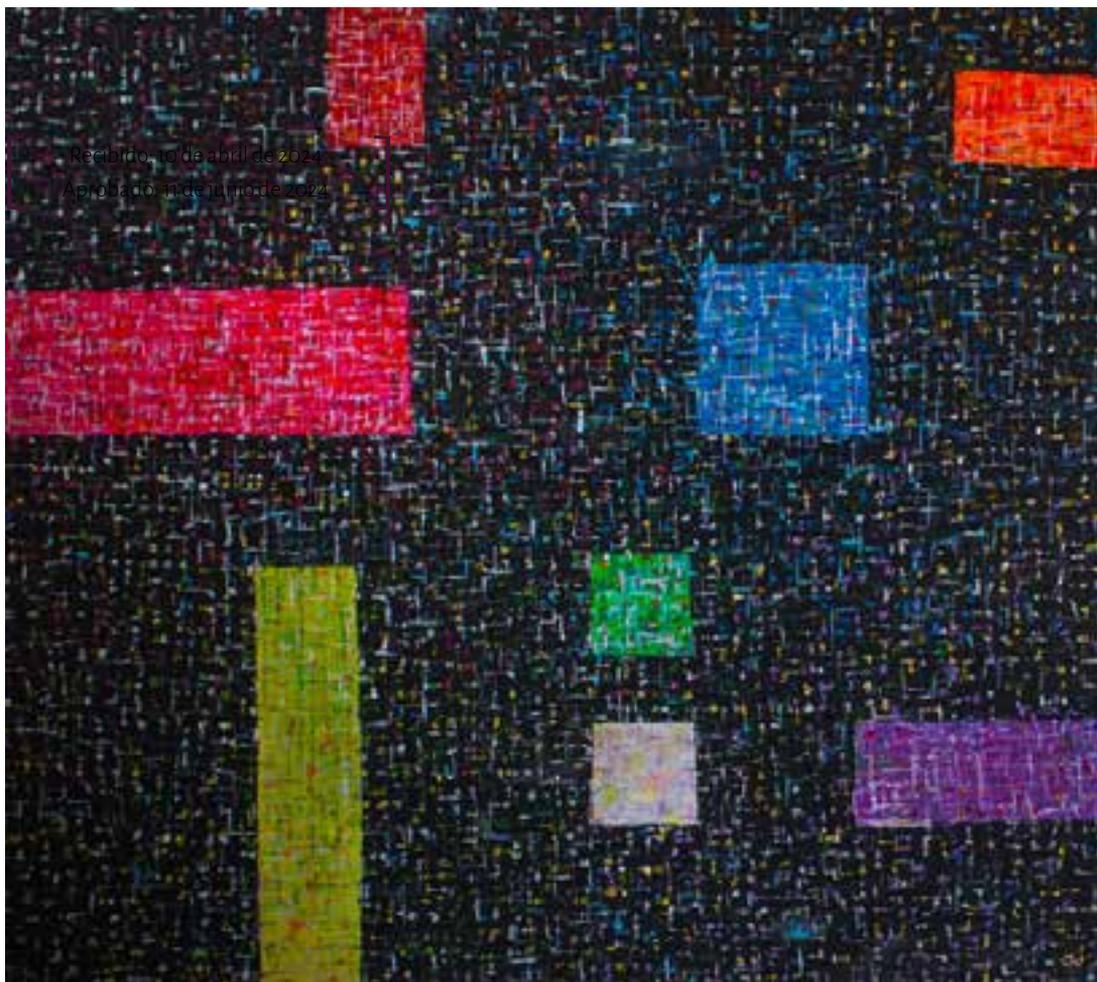
Este trabajo elabora un análisis de la obra intermedial de June Paik, *Concerto for TV Cello*, a partir de la consideración de la hibridez de los medios y el concepto de relación de Édouard Glissant. Se toman en cuenta las posibilidades de combinación de dichos medios y, al mismo tiempo, se establece una revisión de la importancia de lo visual. De esta forma, las manifestaciones artísticas vanguardistas permiten una transformación radical en la manera de concebir el arte.

**Palabras clave:** arte, lenguaje, rizoma, hibridez, violoncelo.

### Abstract

This paper analyses June Paik's intermedial work *Concerto for TV*, based on the consideration of the hybridity of media and Édouard Glissant's concept of "relation". It explores the possibilities of combining different media while also reviewing the significance of visual content. In this way, avant-garde artistic expressions enable a radical transformation in the way of conceiving art.

**Keywords:** art, language, rhizome, hybridity, cello.



Recibido: 10 de abril de 2024

Aprobado: 11 de junio de 2024

**E**ste ensayo abordará la obra *Concerto for TV Cello*, de Nam June Paik, de 1971, tomando en consideración su carácter intermedial y la manera en que este planteamiento híbrido configura el discurso artístico. Par ello, nos basaremos principalmente en las ideas de Mitchell y Zielinski sobre la naturaleza mixta de manifestaciones como la instalación, y la propuesta de Édouard Glissant sobre la relación.

Es importante abordar en primer término el concepto de intermedialidad, término acuñado por Dick Higgins en los años sesenta, en el marco del movimiento Fluxus y que nos remite inevitablemente a la hibridez del arte. Si bien la intermedialidad no es una creación reciente, el interés de Higgins radica en la imposibilidad de establecer, en el arte contemporáneo, una división tajante entre las diferentes artes, según consigna en el ensayo “Synesthesia and Intersenses; Intermedia”, publicado en 1966.

Resulta así evidente que la intermedialidad deja como resultado una proliferación de medios y lenguajes, de manera que asistimos a un desplazamiento entre los medios que constituyen la naturaleza de las distintas artes, como se puede observar en el conocido esquema que Higgins

## Dulce María Griselda Quiroz Bustamante

Es licenciada en Letras Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, y tiene los grados de maestra y doctora en Letras por la misma institución; también realizó estudios Letras Francesas y en Filosofía. Imparte cursos de Francés en la FFyL, de traducción en la Universidad Intercontinental y de literatura en el Colegio de Ciencias y Humanidades.



Intermedialidad deja como resultado una **proliferación de medios y lenguajes**, de manera que asistimos a un desplazamiento entre los medios que constituyen la naturaleza de las distintas artes.

elabora, con la estructura de un gran diagrama de Venn, para mostrar las diferentes intersecciones que se producen entre las ramificaciones artísticas. Intermedialidad implica estar “entre medios” más que entre artes, lo que implica una mayor focalización en el medio a través del cual se materializa la obra. En este sentido, Julio Prieto sintetiza de manera efectiva este concepto:

La apelación de Schwitters a una “otredad semiótica” (Mitchell, 2009) –algo patente ya desde el léxico elegido (“armar”, o más exactamente “juntar” [*zusammenkleben*], “pegar” [*kleben*], “clavar” [*nageln*]), que desplaza la creación artística hacia la materialidad de los trabajos manuales– remite a una idea central a la noción de intermedialidad –la relacionalidad de un medio con otro(s) medio(s), en su definición más básica–, así como al específico contexto de experimentación interartística en el que históricamente surge esta noción. (Prieto, 2017: 7).

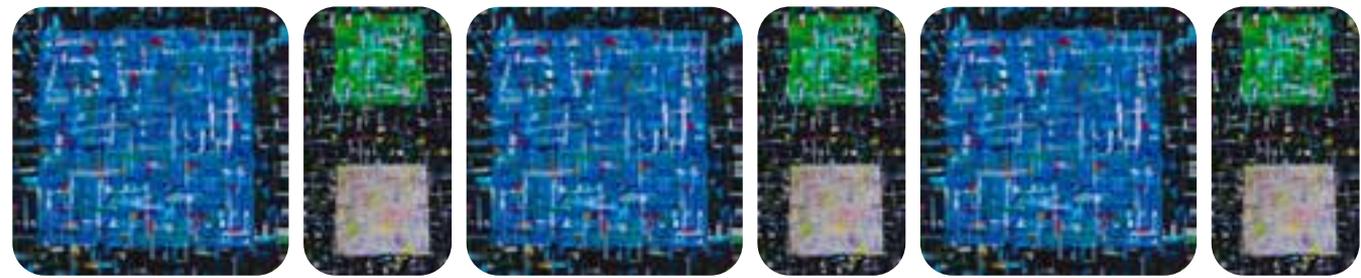
Abordar la mixtura de los medios que conforman las artes ha permitido hacer una revisión y un replanteamiento de las formas en que se ha producido y se ha interactuado con las artes. En términos generales, se ha mantenido la discusión sobre el papel de lo visual y, en este sentido, autores como Mitchell han hecho énfasis en la importancia el destierro de la tiranía de lo visual. Principalmente se refiere a la pretensión de la pureza de las artes, que en diferentes momentos generó el monopolio de un solo medio. De esta forma, su crítica a la

opticalidad que cierra la posibilidad de acceder a un discurso polifónico:

para los historiadores del arte, hoy por hoy, la conclusión más fiable sería que la noción de una obra de arte puramente visual fue una anomalía temporal, una desviación de la tradición mucho más longeva de los medios mixtos e híbridos. (Mitchell, 2005: 19-20).

La noción de arte que plantean los medios mixtos se fundamenta en todo momento en la subversión del concepto de representación y en el replanteamiento del espacio y el lugar donde se realiza la obra artística, además de lo que ya hemos comentado sobre la interrelación entre los soportes de las artes. En este sentido, Zielinski, en *Arqueología de los medios*, analiza la relación entre el hombre y el mundo, de manera que se remonta a Empédocles para mostrar, a partir de la reflexión sobre el arte de Hölderlin y su impedimento para fusionar lo antagónico, la relación entre el hombre, el arte y la máquina. Según Zielinski, la concepción del mundo natural de Empédocles es rizomática, ya que fusiona los elementos que para otros filósofos resultaban irreconciliables:

Empédocles buscó entrelazar todas estas interpretaciones dispares. Su imagen de naturaleza está marcada por tres principios. El primero consiste en hacer retornar todo lo existente hacia una diversidad fundamental de cuatro elementos, el fuego, la tierra, el agua y el aire. También las



denomina tubérculo que a la vez puede ser traducido como rizoma. Todo se ensambla a partir de la mezcla de estos cuatro elementos en distintas proporciones. (Zielinski, 2011: 62-63).

El mismo autor refiere que para este filósofo resulta fundamental la relación de lo uno con lo otro. Dicha interrelación permite establecer un puente con Édouard Glissant, otro pensador mencionado por Zielinski y que establece una poética de la relación, junto con otros teóricos que derivan su actividad del movimiento de la Negritud, y plantea un descentramiento que toma como punto de partida la lengua *créole* o criolla, y el paisaje antillano.

Glissant establece su concepto de identidad rizomática a partir del paisaje antillano y de las identidades diversas que conforman el Caribe. Hay así una ecuación inseparable entre paisaje, identidad y lengua. El *créole*, la lengua creada por los esclavos en las plantaciones de caña a partir de una fusión entre el francés, las lenguas africanas y las lenguas de los primeros pobladores antillanos, como una nueva sintaxis que trasciende el terreno lingüístico. El autor afirma que escribe en presencia de todas las lenguas del mundo. En el caos-mundo, diversas lenguas están amenazadas y, por ello, es necesario defenderlas desde el multilingüismo, es decir, desde la conciencia de la otredad:

Actúo sobre mi lengua desviándola y derribándola no mediante síntesis, sino mediante aperturas lingüísticas que me permiten anudar relaciones entre las diversas lenguas que hoy se hablan sobre la faz de la tierra—relaciones de dominación, de connivencia, de absorción, de opresión, de

erosión, de tangencia, etc.— como elemento de un drama grandioso, de una tragedia gigantesca de la que mi propia lengua no está a salvo ni exenta. (Glissant, 2002: 42).

De acuerdo con Zielinski, la tendencia a la unificación se ha vuelto una compulsión eurocéntrica que, evidentemente, no es compartida por los antillanos. De esta forma, se refiere a la polifonía, retomando las palabras del propio Glissant, como una disolución de las diferencias. En este caso, se trataría de una tiranía que acaba con las particularidades de cada voz diversa. Ahora bien, para Empédocles no hay diferencia entre la experiencia sensorial y su comprensión:

Igual de ajena le es la idea de una separación de lo que actúa y lo que acontece, entre un mundo subjetivo y uno objetivo. Para él no existe la disociación entre una actividad que principalmente disfruta y crea sufrimiento, y una pasividad que básicamente sufre y debe aguantar. La existencia en el movimiento de la mezcla significa que hay un intercambio constante entre lo uno y lo otro: ambos son activos. (Zielinski, 2011: 65).

Esta continuidad entre lo que actúa y su resultado; es decir, la performatividad, se instala en el dominio del instante, lo irrepentible. Aquello que tiene lugar una sola vez, que no puede ser corregido y que está destinado a perecer. Con esta reflexión entramos en el tema de la intermedialidad, como propuesta de una nueva sintaxis que reivindica la presencia de lo diverso contra la tiranía de la voz unívoca.

La apertura del texto de Zielinski, al abordar



Paik elabora un híbrido en el que **se cruzan los caminos** de la música y la tecnología.

la relación con la tecnología, nos permite engarzar el tema de los medios con la técnica. Afirma que “prender de los y las artistas que se embarcaron en ese riesgoso juego a través de las tecnologías avanzadas con el objeto de sensibilizar hacia lo diferente, exigió la inversión gradual de las condiciones habituales” (Zielinski, 2011: 16). Hay un sistema de signos “otro” que se pone en marcha en la obra de arte intermedial. Ahora bien, en la obra que *Concerto for TV Cello*, de Nam June Paik presentado en colaboración con Charlotte Moorman (1971), tenemos un claro ejemplo del cruce de caminos entre las artes y sus respectivos lenguajes.

Nam June Paik, nacido en Seúl en 1932, es considerado el padre del videoarte. Se trata de un artista polifacético que se graduó como historiador del arte y también como músico, estudiando el sistema dodecafónico de Schönberg y colaborando con John Cage y el movimiento Fluxus. Una vez radicado en Estados Unidos, mantuvo sin duda un diálogo permanente entre el arte y la tecnología, por ello, su propuesta resulta relevante a la luz de las reflexiones mencionadas, ya que Paik realizó su arte combinatoria a partir del video, la música, la instalación y el performance. De manera especial, tuvo un gran interés por la televisión que, por lo demás, es uno de los medios tecnológicos más populares del siglo xx. El interés del artista por la televisión y el video empezó a desarrollarlo cuando la compañía Sony lanzó al mercado su primer reproductor de video, en 1965.

El *Concerto for TV Cello* constituye un acto performativo que, a su vez, se establece como instalación. Consiste en la ejecución de una pieza en un violoncelo en el que la caja de resonancia está formada por tres televisiones. En las imágenes observamos a la ejecutante, Charlotte Moorman, violonchelista estadounidense vanguardista, captada en



circuito cerrado mientras toca el instrumento y, de manera simultánea, vemos imágenes que se modifican de acuerdo con los sonidos producidos. El concierto también es grabado para ser reproducido como video<sup>1</sup>. Se trata de la generación de música visual, haciendo una clara transposición entre los medios: los sonidos se traducen en imágenes, el *cello* sufre una metamorfosis y ahora es un instrumento cuya caja de resonancia son los televisores. Si bien este *cello* híbrido (una especie de centauro) tiene cuerdas, el sonido que escuchamos cuando la artista lo toca es otro, ya sea tocando con el arco o golpeando con las manos sobre la caja de los televisores. June Paik manifiesta una clara influencia de John Cage en relación con el concepto de música en acción y la libertad de acción; de esta forma, con esta obra nos muestra otra cara de la tecnología:

Like his guru, John Cage (the *Prepared Pianos*), he understood in the early days of his career that TV images would radically change our perception of the world, and he duly announced a new creative strategy with his prepared televisions. From then on, and throughout his career, Paik spoke out against the influence and grip wielded by these planetary communication images, by creating an anti-technology at the service of technology. (Lussac, 2017: 2).

Paik elabora un híbrido en el que se cruzan los caminos de la música y la tecnología, los elementos visuales y el sonido a través de una mixtura entre medios cuya fusión es aparentemente imposible. El resultado es una metáfora en la que la música es el punto de intersección entre las formas del violoncello y la televisión y la capacidad de ambos objetos para producir sonidos. Lo que se obtiene es un sonido, el cual es radicalmente otro porque está hecho

principalmente de imágenes en movimiento.

A través de esta conjunción de elementos, se modifica nuestra percepción del arte. Nuestra idea de concierto y de la música generada por el violoncello es transformada radicalmente. En este sentido, podemos comprender las ideas de Glissant acerca del rizoma y del descentramiento. La música, tanto la concepción en abstracto de la obra como su ejecución, dejan de obedecer a un canon, particularmente al canon occidental. El rizoma está formado por este cruce de medios y lo que escuchamos, y vemos, es resultado de una puesta en escena de elementos disonantes, lo que nos conduce a su vez a la herencia de Schönberg y la música atonal, que a su vez constituye la oportunidad de crear nuevos espacios artísticos basados en relaciones distintas entre los componentes del arte.

las expresiones 'consonancia' y 'disonancia', que hacen referencia a una antítesis, son erróneas. Depende sólo de la creciente capacidad del oído analizador para familiarizarse con los armónicos más lejanos, ampliando así el concepto 'sonido susceptible de hacerse arte', el que todos estos fenómenos naturales tengan un puesto hoy en el conjunto. (Díaz, 2005: 58).

La obra de June Park y Charlotte Moorman se fundamenta en una nueva sintaxis, que reivindica la diversidad de elementos y, a su vez, propone una crítica de la realidad y del juego de las representaciones. En la obra analizada, es posible reconocer que ese acto performativo que tiene lugar una sola vez, aunque puede ser reproducido, parte de la relación intrínseca

<sup>1</sup> <https://youtu.be/-9lnblGHZUM?si=OnLd5l-YP646jLOk>

entre quien ejecuta la pieza, las imágenes reproducidas y los sonidos generados por el instrumento y la ejecutante. La obra deconstruye la noción de concierto y, a su vez, pone en marcha una fragmentación de las imágenes que entran en juego es el escenario donde el concierto se realiza:

The multi-faceted and humorous Nam June Paik ushered in a personal language, which was a mixture of three strategies: first, music (he took a course in dodecaphonic music in Japan), which he electronically modified. Then, performance, with his lifelong partner Charlotte Moorman. With her, he formed the well-known explosive twosome. (Lussac, 2017: 2).

En este sentido, la obra de June Park establece una crítica a los códigos culturales al momento de hacer de la obra de arte un lugar donde se yuxtaponen elementos que desde el canon tradicional serían contrapuestos, imposibles de ser unificados. El violoncelo formado a partir de cuerdas y de televisiones, ejecutado en un acto performativo en el que se genera una reproducción de imágenes que reproducen la propia ejecución del instrumento, establece una fisura desde la cual se cuestiona tanto el arte como la realidad misma.

## Bibliografía

- Díaz de la Fuente, A. (2005). *Estructura y significado en la música serial y aleatoria*. España. Universidad Nacional de Educación a distancia. (Tesis doctoral).
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Trad. E. C. Frost. Siglo XXI.
- García Canal, M. I. (2017). La crítica como práctica reflexiva: el ejemplo de Foucault. En Polidori, A. y Mier, R. (eds.), *Nicht für immer! ;no para siempre!*. Introducción al pensamiento



*crítico y la Teoría crítica frankfurtiana I*. Gedisa/ UAM.

- Glissant, E. (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. L. C. Pérez Bueno. Ediciones del Bronce.
- Mitchell, W. J. T. (2005). No existen medios visuales. En Brea, J. L. (ed.), *Estudios visuales*. Akal.
- Lussac, O. (2017). The Media Machine: the Nam June Paik Archives. *Critique d'art*, 49.
- Prieto, J. (2017). El concepto de intermedialidad: una reflexión histórico-crítica. *Pasavento*, v (1).
- Zielinski, S. (2011). *Arqueología de los nuevos medios*. Universidad de los Andes.

# PASEOS INFINITOS

*Improbabilidades T3*  
Acrílico sobre lienzo



**P**ável Aguario es un artista visual y diseñador gráfico originario de Chilpancingo, Guerrero. Con una trayectoria artística que inició a los 9 años, se formó profesionalmente en la Escuela Nacional de Artes Plásticas (ENAP) de la UNAM. Su obra abarca pintura, grabado y soportes tradicionales, además de incursionar en el arte digital, generativo y videoarte. Como diseñador, ha destacado como creativo en agencias de publicidad, director de arte en publicaciones impresas y especialista en tipografía experimental, consolidando una carrera que fusiona arte y diseño con una visión innovadora.

**NA-42A**

Acrílico sobre lienzo



### ***Improbabilidades 042***

Acrílico sobre lienzo



### ***Improbabilidades T21***

Acrílico sobre lienzo



### ***Redes 213***

Acrílico sobre lienzo



La obra abstracta de Pável Aguario es un viaje hacia las profundidades de la percepción y el conocimiento, donde cada pieza se convierte en un campo de exploración visual y emocional. A través de colores intensos, patrones geométricos y capas de textura, Aguario crea un diálogo que trasciende lo estético, llevando al espectador a una experiencia que oscila entre lo tangible y lo intuitivo.

**NA 20**

Acrílico sobre lienzo



Inspirado en el conocimiento científico y las leyes naturales del universo, Aguario incorpora elementos visuales que evocan conceptos de física, matemáticas y astronomía. Su obra no solo invita a ser contemplada, sino que reta a ser comprendida, como si cada trazo y color contuvieran un mensaje oculto sobre las fuerzas que estructuran la realidad.

En *Paseos Infinitos*, se presenta una selección representativa de las etapas pictóricas más significativas de la trayectoria del artista guerrerense, invitando al espectador a recorrer un universo lleno de exploración visual y conceptual. Etapas Pictóricas Representadas:

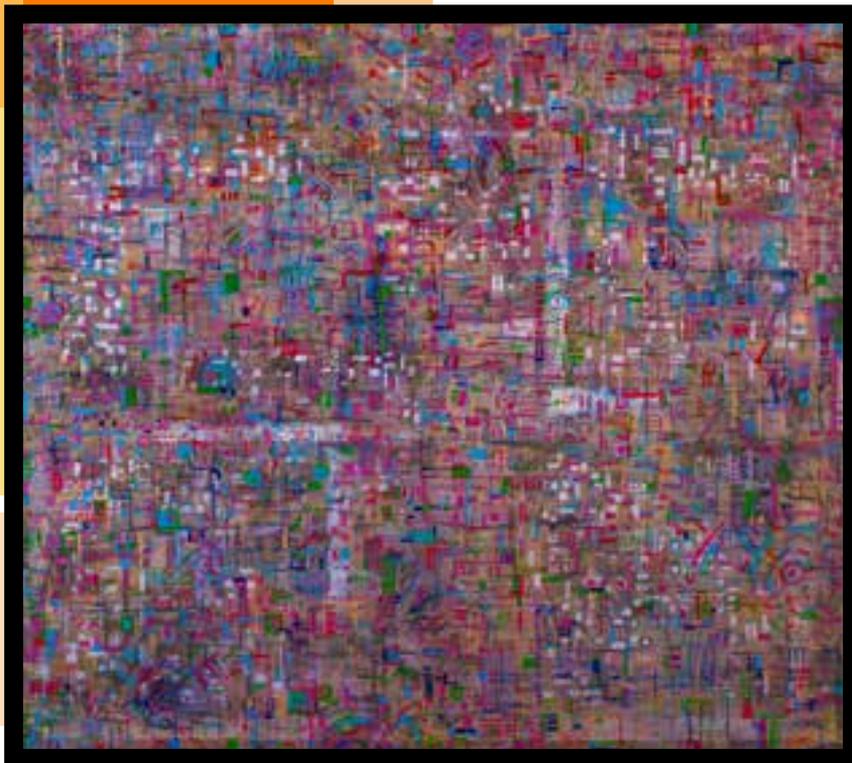
**NA 02**

Acrílico sobre lienzo



### **Entropía Coral**

Acrílico sobre lienzo



### **Ruido blanco**

Acrílico sobre lienzo



**Apuntes de lo intangible:** Exploración inicial donde la abstracción y los matices emocionales proponen un diálogo entre lo visible y lo inmaterial.

**Principios de Incertidumbre:** Reflexión sobre el caos y el orden, inspirada en principios científicos.

**Aproximaciones a las Sintonías:** Conexión entre el sonido y la imagen, traduciendo lo sonoro a lo visual.

**Agencia de Viajes a las Tierras Improbables:** Un viaje onírico y surrealista que desdibuja los límites entre lo real y lo ficticio.

**NA 20-1**

Acrílico sobre lienzo



**Aproximaciones a las Nomenclaturas de las Partículas Fundamentales:** Exploración del lenguaje de las partículas subatómicas como reflejo de nuestra conexión con el universo.

**Observadores Inerciales / Observadores No Inerciales:** Reflexión sobre la percepción y el movimiento, desafiando perspectivas tradicionales.

**La niña Astronauta:** Una de las series más emblemáticas, que simboliza los sueños y la exploración del cosmos.

A través de *Paseos Infinitos*, el público descubrirá no solo la maestría técnica de Pável Aguario, sino también la profundidad de sus inquietudes filosóficas y su compromiso con la búsqueda constante de nuevas formas de expresión.

**NA 41**

Acrílico sobre lienzo



# El poder político como *dominación vs poder obediencial* en la filosofía política de América Latina

## Political Power as Domination vs. Obediential Power in Latin American political philosophy

Mario Santiago Galindo  
[mariosantiago.unamo@gmail.com](mailto:mariosantiago.unamo@gmail.com)

### Resumen

El presente artículo reflexiona en torno al poder político; uno de los temas más relevantes del ser humano en sociedad. En todo momento estamos inmersos en un entramado de relaciones políticas que repercuten, de manera positiva o negativa, en nuestra vida cotidiana.

De allí la importancia de conocer y contrastar dos de las principales teorías políticas en torno al tema del poder político: una argumenta que el poder político se caracteriza por ser una estrategia de dominación, es decir, una forma de hacer la guerra por otros medios. Esta se fundamenta en una visión occidental, moderna, capitalista, androcéntrica, patriarcal y especista que resulta conveniente para dominar a la comunidad política.

La otra argumenta que el poder político es el fundamento para preservar, desarrollar y aumentar la vida de la comunidad política. Esta última se funda en el pensamiento filosófico de la liberación, del Sur, trans-moderno y de-colonia. Como se aprecia, son dos posturas diametralmente diferentes que requieren ser reflexionadas para comprender la realidad política de nuestras sociedades actuales.

**Palabras clave:** Poder político, estado, contrato social, poder como dominación, poder obediencial.

### Abstract

This article reflects on political power, one of the most relevant issues of human beings in society. At all times, we are immersed in a web of political relations that impact our daily lives, positively or negatively. Hence, it is crucial to understand and compare two major political theories about political power. One argues that political power is a strategy of domination, i.e., a way of waging war by other means. This perspective is rooted in a Western, modern, capitalist, androcentric, patriarchal and speciesist view that serves to dominate the political community. The other theory posits that political power is the foundation for preserving, developing and enhancing the life of the political community. This latter view is grounded in liberation, Southern, trans-modern and de-colonial philosophical thought. These two diametrically opposed positions demand reflection in order to understand the political reality of our contemporary societies.

**Keywords:** political power, state, social contract, power as domination, obediential power.

## Mario Santiago Galindo

Es licenciado en Filosofía y maestro en Docencia para la educación media superior (MADEMS) en el área de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM. Es profesor de Filosofía en el plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades. Es autor del libro *El Sujeto. Esencialismo, contingencia y universalidad*, y ha realizado varios artículos sobre filosofía de la liberación, ética y filosofía política, entre los que destacan: "Filosofía de la Liberación" en *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*; "Los problemas filosóficos como fundamento de la práctica docente"; "Efectos negativos de la racionalidad moderna"; "Ausencia, alienación y liberación de la Mujer", entre otros. Sus principales líneas de investigación son la filosofía política y la ética.

Recibido: 10 de abril de 2024  
Aprobado: 18 de julio de 2024

La filosofía política contemporánea ha cobrado relevancia debido a los grandes debates que se gestan en el seno de la misma. Uno de los más importantes es el relacionado con la categoría de *poder político* como fundamento de lo político y la política, concepto que es abordado por numerosos autores, quienes lo desarrollan a través de dos caminos fundamentalmente: el *poder* como estrategia de dominación y el *poder* como voluntad de vida.

La primera vía de interpretación está anclada en una visión imperialista del poder como dominación ante súbditos, ante colonias que están al servicio de las metrópolis en turno. Es un *Ego*—como individualidad fundamental y fundante— que se va desplegando desde el centro a la periferia como un *Yo* imperialista y dominador. Dicha interpretación del poder político es la representación de la macro institucionalización de la desigual división de poder en la comunidad política, y entre las comunidades, que exitosamente ha funcionado para disciplinar tanto las vidas individuales como las de las comunidades. Entre aquellos autores que piensan al poder político como estrategia de dominación, otra vía distinta de hacer la guerra, se destacan Thomas Hobbes, pasando de alguna manera por Immanuel Kant hasta llegar a Max Weber y Carl Schmitt. Éstos fundamentan el poder político y el surgimiento del Estado moderno (en el caso de Hobbes), desde una voluntad de poder como dominación ante obedientes.

Frente a esta idea, se ha venido desarrollando una definición positiva que está enraizada en la visión del *nosotros* de los pueblos originarios de nuestra América que busca la liberación para todos los dominados, explotados, excluidos e invisibilizados por las técnicas y las estrategias de dominación que las metrópolis en turno utilizan para dominar ideológica, política, económica y socialmente a las mayorías. Ésta vía interpretativa considera al poder político de manera positiva, como el que pone las mediaciones para la vida de la comunidad política. En esta última línea de pensamiento se encuentra el filósofo Enrique Dussel quien, al abreviar de otros autores, es quien define la categoría de poder político en relación con la *voluntad*

de vida. En su obra *Política de la liberación* —publicada en tres tomos: *Historia mundial y crítica* (2007); *Arquitectónica* (2009), y *Crítica creadora* (2022)— desarrolla una crítica a los marcos de referencia hermenéuticos dominantes de la modernidad planteando una idea *positiva* del poder político, el *poder* será para el argentino-mexicano el medio para producir, reproducir y aumentar la vida de la comunidad política.

Teniendo en cuenta lo anterior, en la primera parte del presente artículo se reflexiona en torno a la forma en que se configura desde el horizonte teórico de Thomas Hobbes, Max Weber y Carl Schmitt, una idea *negativa* del poder político como pura dominación frente a obedientes, súbditos y enemigos, esto es criticado en la segunda parte, desde la política de la liberación de Enrique Dussel, porque para el argentino-mexicano el *poder político* es la manifestación de la comunidad política, la voluntad general para darse las mediaciones institucionales para mantener a la propia comunidad de vida. En este sentido, el poder tendrá como fin último la vida de la comunidad.

## El poder como dominación

Thomas Hobbes, quien es considerado el primer filósofo político moderno en el siglo XVII, en su tratado de política el *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, propone una nueva fundamentación ontológica de la política distinta de la que postulaban los clásicos, para quienes el fundamento de la política se explicaba como algo natural/necesario, como en el caso de Aristóteles<sup>1</sup>, o divino, como en la edad media. Por su parte, Hobbes plantea (junto con sus predecesores como John Locke y Jean-Jacques Rousseau) la hipótesis teórica del contrato social, que da cuenta del porqué los seres humanos deciden

pactar para constituir un Estado, y que sirve teóricamente, también, para explicar el tránsito del estado de naturaleza al civil. Una de las aportaciones principales de estos autores (denominados contractualistas) es la de fundamentar ontológicamente la política desde un horizonte interpretativo racional, ya no desde una idea trascendental, sino más bien desde una tesis inmanente que da cuenta del orden político.

Por lo anterior, es posible señalar que Hobbes es el primero en formular un nuevo paradigma de la política al desarrollar un modelo racional fundado en las pasiones. Éstas serán, dentro del estado de naturaleza, las que crean el ambiente de guerra de todos contra todos, pero también las responsables de que el ser humano, que es por naturaleza insociable, se vea orillado a constituir un estado en el que con la fuerza de todas las voluntades se garantice la conservación de la vida de cada uno de sus miembros. En el estado de naturaleza los seres humanos están situados con un derecho de naturaleza (*jus naturale*), que indica que



<sup>1</sup> Véase Aristóteles. (2000). *Política*. Gredos.



es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Y bajo una ley de naturaleza (*lex naturalis*) que

es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes, 2003: 106).

Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos. Ya que en este estado los seres humanos son por naturaleza iguales. De dicha igualdad surge la desconfianza de la cual, a su vez, surge la guerra. El hecho de que los seres humanos sean iguales en el estado de naturaleza, los lleva a desconfiar de otros, dado que en dicho estado la igualdad los empuja en todo momento a constantes disputas

si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación, y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. (Hobbes, 2003: 101).

En dicho estado los seres humanos buscan, como los animales, saciar sus deseos y necesidades a costa de lo que sea y de quien sea. Así, lo que permite que alguien pueda poseer algo es la lejanía de los demás porque en cuanto vuelven a tener un cierto contacto los seres humanos se convierten en enemigos potenciales,

dado que sus deseos los llevan a arrebatarle lo poco o lo mucho que posean los demás. Ante esta situación de desconfianza mutua, los seres humanos siempre están a la defensiva y a la ofensiva, buscan en todo momento aumentar su dominio por medio de la fuerza sobre los demás para así conservar el mayor tiempo posible lo que han conseguido. Es así como en dicho estado hay tres causas principales, por las cuales se genera la discordia entre los humanos: la competencia, la desconfianza y la gloria.

La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido. (Hobbes, 2003: 102).

Estas causas impulsan a los seres humanos a atacarse los unos a los otros para alcanzar seguridad y ganar reputación, llevando a un estado de guerra. En este estado, según Hobbes, nada puede ser 1) justo o injusto, “donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes: 104); 2) bueno o malo; 3) no existe la propiedad, “ni distinción entre tuyo o mío; sólo pertenece a cada uno



Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos.



lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo” (Hobbes, 2003: 104). Al respecto, bajo estas condiciones la realidad es precaria, negativa y “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 2003: 103). Los seres humanos en este estado están, en todo momento, propensos a perder la vida de manera violenta en manos de cualquier ser humano que se sienta amenazado, desee lo que posee o, simplemente, quiera ganar reputación.

De ahí que en el estado de naturaleza el individuo se encuentre enteramente libre, con todos los derechos a todas las cosas, por lo cual “no existe propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo o mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo” (Hobbes, 2003: 104). Para Hobbes, a diferencia de Aristóteles, el ser humano por naturaleza es insociable, por eso, dicha situación natural de los seres humanos se torna imposible: teniendo todos los derechos y libertades, siendo igualmente egoístas, todos luchan contra todos y la posibilidad de sufrir una muerte violenta y prematura es muy probable. Por lo cual los seres humanos, para no sufrir dicha muerte, buscan crear un contrato social para *invertir a un tercero* con el *poder común* que haga respetar los pactos. Así se crea el *Estado*, el cual surge como la posibilidad de modificar la naturaleza humana.

Hobbes muestra racionalmente que el contrato social se da por un cálculo de utilidad: costos y beneficios. Se pregunta ¿cuál es el mal menor, permanecer en el estado de naturaleza o pactar un contrato social y fundar el Estado Civil? Si en el estado de naturaleza todos los

seres humanos viven atemorizados por los demás, en el estado civil igualmente están atemorizados, pero ahora por el *Soberano*. Se pasa de un miedo generalizado a un temor menor institucionalizado. En términos de costos y beneficios, los seres humanos se ven orillados a crear un contrato social en el cual enajenan su derecho natural a todo y lo transfieren a un tercero el cual debe garantizar el *orden*, esto para que los súbditos no tengan una muerte prematura ni violenta mientras estén bajo el dominio/poder supremo.

Son cinco pasos que Hobbes plantea que se dan para transitar del estado de naturaleza al estado civil:

1. El poder de cada individuo es transferido o renunciado por cada uno;
2. todos deben tender a la paz negándose a sí mismos;
3. no deben ofrecer resistencia a la voluntad del soberano;
4. el pacto social o contrato será la mutua transferencia de derechos;
5. después de que cedió todos los derechos son irrecuperables.

Además, pueden identificarse dos momentos fundamentales en el pacto social: 1) el pacto de asociación, donde se ponen de acuerdo para estar juntos, y 2) el pacto de sumisión, donde transfieren a un tercero todos sus derechos. El pacto social constituye a la *sociedad civil* como nuevo espacio en el que la guerra de todos contra todos no está presente, ya que los ciudadanos-súbditos renuncian a ejercer la fuerza y su libertad individual, permitiéndole al *Soberano*, con la suma de los poderes de todos los que lo

Hobbes muestra racionalmente que el contrato social se da por un cálculo de utilidad: **costos y beneficios.**



constituyen, ejercer libremente el poder político, y por ello dicho ejercicio, como se verá más adelante, será despótico.

Para Thomas Hobbes es importante que el poder del *soberano*, con el que se pacta y el cual no pacta con nadie, sea grande para que logre atemorizar e inhibir cualquier tipo de agresión entre ellos “un estado civil donde exista un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra” (Hobbes, 2003: 112). Como se puede ver Hobbes da todos los poderes al *Soberano*, incluyendo el poder de crear las leyes (legislativo), y castigar (judicial) y el de ejecutarlas; indivisiblemente. Además de disponer de todas las propiedades que estén dentro del territorio que domina, dado que en el estado de naturaleza no era posible que los seres humanos pudiesen conservar algún tipo de propiedad, lo cual sólo fue posible al

instituirse el estado civil. Lo anterior evidencia que se constituye entonces como un poder totalitario absoluto.

Recordemos que si bien son las pasiones la causa de la guerra en el estado de naturaleza, también son ellas la causa de que los seres humanos busquen crear un pacto social para la transición hacia el estado civil. Para Hobbes son tres las pasiones fundamentales que llevan a los hombres a crear el pacto social: 1) temor a la muerte; 2) el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y 3) la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.

Será la primera de estas pasiones la que instrumentalice el soberano para mantener el estado civil. Lo anterior, teniendo en cuenta que el ejercicio del poder despótico tiene como fin último mantener el *orden*, de ahí la misión del



soberano: garantizar la seguridad para que los seres humanos puedan vivir en paz y se logre desarrollar la propiedad.

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo [...] Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo. (Hobbes, 2003: 275).

El contrato tendrá una condición o restricción: en dicha enajenación el único derecho natural que queda fuera del pacto es el que tiene cada miembro de usar su poder individual para conservar su propia *vida*, dado que es la conservación de la *vida* lo que los lleva individual y egoístamente a pactar.

En síntesis, las pasiones, el estado de naturaleza, la ley natural, el contrato social, el estado civil y la soberanía son la estructura racional que el filósofo de Malmesbury plantea para pensar el surgimiento del *Leviatán*, del estado moderno. En el *Leviatán*, por una parte, se encuentra la presencia de la representación de la unidad política y del poder soberano en una persona soberana, esto lo resalta muy bien Carl Schmitt. En otras palabras, lo que realiza Hobbes es concebir la unidad política por la cual la multitud (un conjunto de seres humanos) puede ser reconocida como unidad (colectividad) política. Por la otra parte, también se encuentra en dicho proyecto racional una idea negativa del poder político porque el gran

*Leviatán* ejerce el poder de manera despótica frente a súbditos obedientes; de ahí que el estado de derecho y el ejercicio del poder político tengan una connotación negativa.

## El poder como el uso de la violencia legítima

Siguiendo esta tradición negativa del poder político, Max Weber lo define como el uso legítimo de la violencia frente a la comunidad política o a los estados. La política en este sentido tiene que ver con la influencia sobre la dirección de una asociación política, que en esos tiempos era el Estado; el cual posee el monopolio de la violencia física. “Hoy (...) tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (...) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia legítima” (Weber, 2017: 83). En ese sentido, el Estado es el único ente que puede hacer uso legítimo de la violencia. De ahí que para Weber el *poder* significa:

probabilidad de *imponer* la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas. (Weber, 1944: 43).

Por eso lo que se busca en la lucha por el poder político es distribuir, conservar o transferir el poder, porque el poder en última instancia

De ahí que Schmitt plantee que en **el siglo xx se da un proceso de expansión** del Estado a todos los ámbitos sociales.



es un medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas). “El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima” (Weber, 2017: 85).

De la misma manera, Carl Schmitt—siguiendo a Thomas Hobbes y a Max Weber— plantea que la política se juega en el campo de lo político el cual se caracteriza por el antagonismo entre *amigo-enemigo*. Esta noción la deriva de la elevada hostilidad que hay en las relaciones políticas (de la amenaza que representan los otros). Con este criterio, que es la esencia de lo político para Schmitt, delimita la acción política en un campo definido de fuerzas antagónicas y hostiles. Si bien, esta caracterización origina una aguda reflexión sobre la política en general, resulta una limitación de su concepto, ya que cae en una interpretación reductiva de lo político (como la guerra por otros medios)



y en una noción del poder como dominación. Es a partir de esta noción antagónica y hostil de la política que la teoría hobbesiana aparece en el pensamiento de Schmitt bajo el perfil de una visión política que permite la identificación clara del enemigo en la guerra civil y en los otros Leviatanes. Analicemos el recorrido teórico que realiza Schmitt para caracterizar a lo político como amigo-enemigo.

Para Schmitt, hasta el siglo XIX el Estado mantenía el monopolio de la política y se hallaba por encima de lo *social* dado que se mantenía una paridad material y simbólica entre Estado y política, como también lo plateaba Weber; sin embargo, ante la crisis del Estado liberal se produce una paridad entre *estado* y *sociedad* y una separación entre *Estado* y *política* lo que dio como resultado un Estado que permea todos los ámbitos sociales y una sociedad que invade el espacio estatal.

De ahí que Schmitt plantee que en el siglo XX se da un proceso de expansión del Estado a todos los ámbitos sociales, en los que él antes no estaba presente; pero, aunque podría parecer que dicha situación es algo positiva, para Schmitt la interpenetración del Estado y lo social ha propiciado el debilitamiento del Estado moderno, además de ocasionar una pérdida de unidad en la identidad de Estado y política.

Son dos hechos históricos los que llevaron al Estado moderno a perder el monopolio del poder político: el fin del Estado no intervencionista edificado por el liberalismo en el siglo XIX y el proceso de democratización de la vida política. Para el liberalismo la existencia de un Estado omnipresente es un signo de estatalismo, el cual lleva a las sociedades a una intervención del Estado sobre los derechos individuales. Sin embargo, para Schmitt es todo lo contrario, el que el Estado moderno se haya compenetrado con la sociedad, “como consecuencia de una diferenciación funcional de la sociedad, pierde

Schmitt descrea de las guerras por motivos puros, como por **la religión, la moral o la economía**, ya que en el fondo subsiste la distinción inscripta en clave de lo político.

efectivamente la fuerza de comprender y de estructurar políticamente la sociedad como una totalidad al modo de los antiguos imperios” (Habermas, 2015: 211).

En este sentido, se presenta una ruptura en la relación entre Estado y política en el momento en que la sociedad en su conjunto se politiza y el Estado pierde la hegemonía política en aquellas comunidades organizadas democráticamente. A partir de dicha penetración entre Estado y sociedad se genera el *Estado total*, en el cual todos los ámbitos sociales se tornan políticos, y ello en virtud de que se desborda el Estado en lo social y lo social penetra los ámbitos estatales, es decir, todo se vuelve susceptible de ser político.

Por eso para el jurista alemán es fundamental caracterizar el campo de lo político, esto para llegar a la idea de que lo político se caracteriza por el antagonismo entre amigos y enemigos; dicha caracterización parte de los antagonismos de la moral donde lo propio es la distinción entre bien y mal; de la estética, lo bello y lo feo; de lo económico, beneficioso o perjudicial. Asimismo, deberá existir en el ámbito de lo político un binomio que lo caracterice. “Pues bien, la distinción política específica, a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*” (Schmitt, 2014: 59). Si bien este binomio no proporciona una definición exhaustiva ni una descripción de lo político, sí establece una determinación esencial del concepto como un criterio para distinguirlo de otro tipo de pensar y hacer.

Es muy significativo que Schmitt plantee que su criterio de lo político puede sostenerse tanto en términos teóricos como prácticos. Para él, en el nivel de la teoría, sigue el mismo patrón que otros conceptos, tales como lo moral, lo estético o lo económico y en el de la práctica, la distinción entre amigo-enemigo es independiente de lo bueno, malo, bonito y feo que pueda ser el amigo o el enemigo. Lo que importa en dicha distinción es que el otro, el extraño, sea existencialmente distinto. “La objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cuales quiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia” (Schmitt, 2014: 60).

Cabe resaltar que dicha distinción de amigo-enemigo tiene un carácter esencial de lo político, en el que se muestra un grado de intensidad, de unión o separación, de asociación o disociación; sin embargo, no todos los antagonismos o conflictos pueden catalogarse de políticos, que estén politizados por acarrear consigo una confrontación hostil es otra cosa. Schmitt es muy claro al enunciar que por *enemigo* debe entenderse un conjunto de hombres que se oponen combativamente a otros, no en sentido moral, sino político. Es decir, el conflicto político es siempre grupal y el enemigo entonces será el enemigo público, nunca el privado. El enemigo es el que amenaza en términos existenciales al grupo.



Si para Schmitt lo esencial de lo político consiste en la distinción específica de amigo-enemigo, *lo político* en ese sentido está presente en toda la sociedad debido a que el antagonismo, el conflicto son los que posibilitan la distinción entre amigo-enemigo (características esenciales de lo político), dicha distinción no solamente se da dentro de la dimensión institucional del Estado, sino que permea todas las capas del cuerpo social; dado que todas ellas son susceptibles de que surja la relación de enemistad entre amigos-enemigos, es así que lo político abarca tanto lo estatal como lo social. De ahí que lo político se manifieste en cualquier esfera, y por lo tanto su especificidad no depende de la creación de un campo propio para desarrollarse. Por lo que desde este momento el Estado y la sociedad serán la arena de actuación colectiva de *lo político*, en tanto espacio o unidad política del Estado *total* que permite la existencia de grupos antagonísticos (amigo-enemigo) existentes dentro de sus límites.

Los conceptos de amigo-enemigo deben ser tomados en su significado concreto y existencial. Para Schmitt, el liberalismo reduce el antagonista esencial de lo político a un simple competidor. Pero es una contradicción dado que los pueblos se agrupan alrededor de la dicotomía amigo-enemigo, si no lo hiciesen así dejarían de existir como cuerpo político. La intensidad del conflicto define que tan político es la relación amigo-enemigo, para Schmitt la guerra será el grado extremo de desarrollo de *lo político* dado que ésta es la realización extrema de la hostilidad. Sin embargo, la guerra para Schmitt no es un fin para la política, sino que es su presupuesto que está presente como posibilidad real de manifestación de lo político. Schmitt descrea de las guerras por motivos puros, como por la religión, la moral o la economía, ya que en el fondo subsiste la distinción inscrita en clave de *lo político*.

En otras palabras, para Carl Schmitt el criterio de amigo-enemigo es lo que caracteriza esencialmente a *lo político* aplicándose a las realidades ónticas en las que los pueblos, las colectividades se agrupan como amigos y enemigos, como posibilidad real para todo pueblo que existe políticamente. Se puede dar la dicotomía amigo-enemigo entre estados: “El enemigo político siempre será necesariamente un enemigo público, ya que su configuración es invariablemente colectiva. No hay enemistad política entre dos individuos” (Schmitt, 2014: 61).

La relación amigo-enemigo no sólo se presenta entre los Estados, sino que también se da al interior de estos entre grupos antagonísticos. Cuando el Estado total pierde su fuerza al interior del estado ya no puede controlar a los diferentes grupos sociales y las luchas antagonísticas son evidentes. “Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se trasforma oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos” (Schmitt, 2014: 68).

Hasta aquí el criterio de amigo y enemigo se aplica entre estados y al interior de estos, pero para Carl Schmitt dicho criterio también se puede emplear en diferentes antagonismos que se dan en el seno religioso, moral, económico, étnico, etc. Por ejemplo:

Una “clase” en el sentido marxista del término deja de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política desde el momento en que alcanza el punto decisivo de tomar en serio la *lucha* de clases y tratar al adversario de clase como verdadero enemigo y combatirlo. (Schmitt, 2014: 69).

De lo anterior se puede inferir, que el antagonismo al interior del Estado, sea de clase o



de otro tipo, para que sea considerado como político debe buscar el poder político<sup>2</sup>. “Si el proletariado se apodera del poder político dentro de un estado, habrá nacido un Estado proletario” (Schmitt, 2014: 69). Por esa razón, lo político puede estar presente en los ámbitos más diversos de la vida humana, por ejemplo, en el ámbito religioso, económico, moral, entre otros, siempre y cuando tengan como fin la obtención del poder político del Estado. De lo anterior se deduce que lo político no tiene un campo propio, sino que se presenta donde haya un cierto grado de asociación y disociación entre los seres humanos.

En síntesis, como se vio anteriormente, con el advenimiento del Estado total el Estado y la sociedad son ahora el campo de acción colectiva de lo político. De ahora en adelante lo político no está más enmarcado por lo estatal, sino que la esencia de lo político es el criterio de amigo-enemigo. Por lo que lo político está definido, teórica y prácticamente, por dicha relación. Estos tres autores de la filosofía política manifiestan abiertamente una concepción negativa del poder, como pura dominación.

En particular, Carl Schmitt<sup>3</sup> ha tenido una

gran influencia entre diversos pensadores del siglo xx. Hay una fuerte corriente de pensamiento desde las izquierdas que retoman en tiempos recientes sus planteamientos, aunque no hablan de antagonismo sino de agonismo<sup>4</sup>; entre los que destacan esta Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Santiago Castro-Gómez. Para estos autores, en el campo político el agonismo tiene un carácter ontológico por lo que es imposible pensar la política sin conflicto. No es posible comprender lo político sin dichas luchas democráticas en las diferentes esferas. De ahí la importancia de re-pensar y re-significar la categoría del poder político para darle un nuevo sentido y horizonte interpretativo a lo político y a la política desde una idea positiva que tenga como fin (último) a la vida y no al antagonismo o agonismo como lo han venido pensando desde occidente y algunos teóricos de la izquierda latinoamericana.

## Hacia una visión crítica del poder político

El marco de referencia del presente artículo es la filosofía, la ética y la política de la liberación que ha venido desarrollando, desde la década de los setenta del siglo pasado, el filósofo

2 En las luchas internas entre los distintos grupos, para que sean consideradas políticas, se debe tener a la obtención del poder político. Éste podría ser otro criterio de lo político que se puede deducir de lo expuesto por Schmitt; sin embargo, no sería tan general como el de amigo-enemigo porque estaría subscrito al interior del Estado. Dado que cómo se aplicaría el criterio de la obtención del poder político entre estados. Otra pregunta que surge de la anterior sería ¿todas las guerras buscan apoderarse de otros estados?

3 Sobre la recepción de Schmitt en Italia: Campi, A. “Carl Schmitt in Italia. Una bibliografía: 1924–1993”. Sobre Francia: Müller, P., *Carl Schmitt et les intellectuels français. La réception de Carl Schmitt en France*. Sobre España: López García, J. A., “La presencia de Carl Schmitt en España”; González Cuevas, P., “Carl Schmitt en España”. Sobre la influencia de Schmitt en América pueden consultarse las siguientes obras: en relación con Estados Unidos, Scheuerman, W. E., *Carl Schmitt. The End of Law*; y en cuanto a Argentina: Dotti, J. E., *Carl Schmitt en Argentina*.

4 Sobre este tema revisar los textos de Castro-Gómez, S. (2015). *Revolución sin sujeto: Žižek, Slavoj y la crítica del historicismo posmoderno*; Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialistas. Hacia una radicalización de la democracia.*, y Mouffe, C. (2014). *Agonística: Pensar el mundo políticamente*.

Dussel considera que los principios **siempre están implícitos u ocultos** de manera pre-predicativa cotidianamente.

argentino-mexicano Enrique Dussel. Desde este nuevo horizonte interpretativo consigue generar un sistema categorial crítico que incorpora los conceptos de alienación/liberación, totalidad/ exterioridad, dialéctica/analéctica, proxemia/proximidad, ontología/meta-física, moral/ética, potencia/potestas, fetichización del poder/el poder obediencial. Además de constituir tres principios (material, formal y de factibilidad) que se desplegaran en tres momentos: los principios en el nivel institucional de la moral (material de la moral, formal de la moral y de factibilidad moral); los éticos-críticos negativos (material crítico negativo, formal crítico negativo y de factibilidad crítico negativo), y los éticos-críticos positivos (material crítico positivo, creativo; formal crítico positivo, creativo, y de factibilidad creativo) (Dussel, 2016); que después incorpora en la política de la liberación (principio democrático. Igualdad; principio material de la política. Fraternidad, y principio de factibilidad estratégico-político. Libertad) (Dussel: 2007, 2009 y 2022).

Entre las aportaciones más relevantes de la filosofía de la liberación, en la vertiente dusseliana, está el cambio de paradigma ético, el cual parte de un principio *material* universal de validez suficiente, a diferencia de otras tradiciones éticas que parten de principios *formales* o que caen en un formalismo ético, como la ética del discurso propuesta por autores como Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, que quedan enraizadas en un momento formal discursivo. Dussel lo que postula es una arquitectónica en la que incorpora a dicha ética, como la del discurso que la sitúa en un momento del proceso arquitectónico de su ética de la liberación, en

el principio formal (Dussel, 1998). A través del principio *material* universal de validez suficiente logra plantear una crítica radical al sistema vigente que produce víctimas por su lógica de muerte. Serán los explotados y excluidos, como Rigoberta Menchú, el punto de partida de una renovada filosofía que realiza la crítica a la totalidad vigente desde el fundamento material: la vida humana concreta de un sujeto corporal viviente; quien en su corporalidad sufre los efectos negativos intencionales o no generados por el sistema que imposibilita las condiciones básicas para la vida.

No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observadas en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando (Dussel, 1998: 11).

Los descubrimientos y desarrollos teórico-categoriales que realiza en la *Ética de la liberación* los aplica en la política. Para Dussel, la política sin principios implícitos fundamentales pronto se fetichiza en su nivel práctico y teórico.

Los principios políticos no obligan *desde fuera*, sino que constituyen *desde dentro* la esencia misma del poder como *potencia* positiva, ya que obliga al



'querer vivir' el hacerlo desde un 'consenso' que sea 'viable'; es decir, los principios políticos impulsan los momentos esenciales del poder en cuanto tal. (Dussel, 2009: 352).

Dussel considera que los principios siempre están implícitos u ocultos de manera pre-predicativa cotidianamente. Se hallan invisibles en el desarrollo mismo de las prácticas políticas y, sin embargo, definen los límites, las fronteras que enmarcan lo posible/imposible del campo político. Matar al antagonista político corrompe entonces el *campo político* como político, como espacio del ejercicio delegado del poder, llevando a los participantes del *campo político* al campo de la guerra. Es decir, sin principios normativos implícitos la política pierde el campo de acción y es muy fácil pasar del campo político al de la guerra.

Por nuestra parte, en cambio, afirmaremos los principios como normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas, como reglas que fijan límites al campo político, y que desde dentro animan las instituciones y el ejercicio de las acciones políticas, normalmente de manera no-intencional, invisible o encubiertos a la conciencia del agente, siendo sin embargo vigentes *implícitamente* en la institución o la acción misma. [...] De no hacerlo, las instituciones o las acciones se situarían fuera del espacio político, faltándole la potencia normativa, desarrollando estructuras de poder de manera patológica, auto-centradas, fetichistas; de un poder como dominación totalitaria, autoritaria, despótica. (Dussel, 2009: 357).

Asimismo, el aporte más relevante a la filosofía política contemporánea será aplicar todo el marco categorial y los principios desarrollados en la filosofía y la ética de la liberación. Su enfoque crítico será el que abra lo político (como concepto) y a la política (como actividad) a una interpretación completamente distinta y novedosa sobre el *poder político*, desde la cual se podrá, no cabe duda, comprender con mayor acierto y profundidad el fundamento del orden político. Su novedad radica, principalmente, en haber elaborado un planteamiento *positivo* del poder, a diferencia de la gran mayoría de filósofos políticos de la modernidad como Hobbes, Weber y Schmitt, que dieron por hecho que el *poder político* era necesariamente dominación.

Esta cuestión trabajada por Dussel en su política de la liberación rompe por completo con la visión dogmática que a lo largo de la Modernidad se ha impuesto acerca del poder, y que todavía persiste de algún modo en la mayoría de los enfoques interpretativos, siendo un grave inconveniente para comprender y superar los conflictos que acontecen en el mundo contemporáneo.

En contraste con las posturas negativas del poder político, Enrique Dussel fundamenta la política y lo político desde una idea *positiva* en la que el *poder* es pensado como el que pone las mediaciones para la vida. Dussel desarrolla su idea del poder, en general, y del poder político, en particular, desde la fenomenología, es lo que aparece y constituye al mundo como mediación para la vida. Retomando, asimilando y nutriendo desde su arquitectónica la idea de

Enrique Dussel fundamenta la política y lo político desde **una idea positiva** en la que el poder es pensado como el que pone las mediaciones para la vida.

Arthur Schopenhauer de la voluntad de vida, pensará al *poder* político como el *querer vivir* de la comunidad que se va dando instituciones como medios para producir, reproducir y aumentar la vida en comunidad como una voluntad general (en el sentido de Rousseau), una voluntad de vida. Así como las voluntades singulares se dan los medios para seguir viviendo la voluntad general crea los medios/instituciones políticas para mantenerse en la vida.

Para llegar a la idea de *poder*, Dussel seguirá en la política de liberación la misma metodología empleada por Karl Marx en el *Capital*; parte del elemento más simple, el que posee menor número de determinaciones, en el sentido hegeliano del término; en el campo económico es la *mercancía*, mientras que en el político es el *poder político*. Dussel explica que tanto la mercancía como el poder político tienen como fuente la vida humana de allí que la esencia de la política sea el *poder*, no el antagonismo de

amigo-enemigo que plantea Carl Schmitt<sup>5</sup>. Sin embargo, ese poder político tiene una fuente, esa fuente está en la voluntad de vivir, en la voluntad de querer y el despliegue concreto de esa voluntad es la comunidad de vivientes (*potentia*). “La ‘voluntad-de-vivir’ es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana” (Dussel, 2006: 23). Ésta se delega a representantes (*potestas*) que lleven a cabo las acciones necesarias para la realización de la voluntad de la comunidad política. Pero esa potesta puede quedar referida a su fuente y servirla (*poderobediencial*) o bien auto-referirse, servirse a sí misma, fetichizarse, corromperse, quedar alienada de su fundamento y autofundamentarse.

De ahí que para Dussel, en el campo de lo político, lo que está presente y manifiesto en todos sus momentos es el *poder político*. Dussel traza arquitectónicamente el camino que recorre el *poder*: primero, el poder político tiene un fundamento último, que es la voluntad de vivir (querer vivir); segundo, el poder pone las mediaciones necesarias para que la vida se mantenga y se desarrolle. Es decir, la *potentia* se da las mediaciones para mantenerse como comunidad de vivientes. Tercero, como no todas las mediaciones se pueden realizar directamente por todos los sujetos de la comunidad, este poder originario se tiene

<sup>5</sup> Schmitt, como muchos otros, caen en interpretaciones reductivas de lo político al quedarse enraizados en alguno de los momentos en que circula el poder o en alguna de las determinaciones del poder político. Así como los economistas clásicos, que tanto criticó Marx, que se quedaban en alguno de los elementos del sistema económico capitalista, por ello, fetichiza por ocultar o negar la fuente originaria del valor.





que delegar en representantes (*potestas*); esta delegación es la forma en que aparece en el mundo, la forma visible del poder, el fenómeno, no el fundamento. Cuarto, la *potestas* puede atender a la *potentia*, a su fundamento, ser útil a la vida, en cuyo caso es una potestas correctamente fundamentada. Si en cambio ese poder delegado se sirve a sí mismo o a los individuos que ejercen las posiciones dentro de las instituciones, entonces tenemos una potestas corrompida, fetichizada.

Cinco, el poder político cuenta con tres niveles, uno (C) es el de los principios normativos, otro es el de las instituciones (B) y otro es el de las acciones. Seis, en los niveles B y C a su vez hay tres esferas (que ya aparecen en la ética de la liberación), una esfera es la de la materialidad (se refiere al contenido, que en última instancia es la vida), la de la legitimación o formalidad (que se refiere al consenso de la comunidad sobre la que actúa el poder delegado) y la de la factibilidad (que se refiere a la efectiva posibilidad de traer a la realidad los planes. Si algo no existe no quiere decir

que no pueda existir, sin embargo, plantear discursivamente un objetivo absolutamente imposible, sería demagogia). Si no se atiende a las esferas, el resultado es que el poder, en lugar de funcionar en su sentido positivo, como capacidad de producir, desarrollar y aumentar la vida, se vuelca a su sentido negativo, es decir

como dominación. Pierde su vinculación con su fundamento (la voluntad de vida de la comunidad), para fundarse en sí mismo (autorreferenciarse), se fetichiza.

En resumidas cuentas, Enrique Dussel plantea que, si se quiere encontrar el fundamento simplemente en la voluntad, sin referencia a la vida, como ocurre en las definiciones negativas de la política, a lo que se llega es a que el poder se define como la posibilidad de imponer la voluntad de un sujeto (individual o colectivo) sobre la de los demás, como en el caso de Thomas Hobbes, Max Weber y Carl Schmitt. Y si el poder político es lo que se juega en el campo político, este se tratará de cómo imponer la voluntad sobre otros, es decir, será definido enteramente con una referencia a la fuerza suficiente (directa o indirecta) para dominar al otro. La concepción positiva, cuyo horizonte final (fundamento) es la vida, hace que lo político tenga una brújula inequívoca, un criterio de verdad. El poder que no sirve a la vida, sino a sí mismo, es corrupto porque es lo que no cumple con el fundamento, sino que se auto-funda.

## Bibliografía

- Apel, K. O. y Dussel, E. (2005). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Trotta.
- Arrighi, G, Hopkins, T. y Wallerstein, I. (1999). *Movimiento antisistémicos*. Akal.
- Bernstein, R. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa.
- Campderrich, R. (2005). *La palabra de Behemth: Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Trotta.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Universidad Javeriana.
- (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Universidad Javeriana.



- (2015). *Revolución sin sujeto: Žižek, Slavoj y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I*. Siglo XXI.
- (1991). *Método para una filosofía de la liberación*. udec.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- (2006a). *20 tesis de política*. Siglo XXI/CREFAL.
- (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés.
- (2007a). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Trotta.
- (2009). *Política de la liberación: arquitectónica*. Trotta.
- (2011). *Filosofía de la liberación*. FCE.
- (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- (2022). *Política de la liberación: crítica creadora*. Trotta.
- Franzé, J. (2004). *¿Qué es la política? Tres respuestas Aristóteles, Webery Schmitt*. Catarata.
- García Ruíz, P. E. (2003). *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Dríada.
- (2014). Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *Isegoría*, 51, 777-792.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Trotta.
- (2003). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE.
- Laclau, E. (1980). *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI.
- (2005). *La razón populista*. FCE.
- Laclau, E. y Chantal, M. (2004). *Hegemonía y estrategia socialistas. Hacia una radicalización de la democracia*. FCE.
- Locke, J. (2012). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial.
- Luxemburgo, R. (2002). *Reforma o Revolución*. Fundación Federico Engels.
- Maquiavelo, N. (2015). *El príncipe*. Akal.
- Martínez Andrade, L. (2009). Considerar al enano y pensar la liberación: Zizek, Dussel y Boff. *La lámpara de Diógenes*, 18-19, 213-226.
- Mouffe, C. (2011). *Entorno a lo político*. FCE.
- (2014). *Agonística: Pensar el mundo políticamente*. FCE.
- (2021). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Paidós.
- Rousseau, J. J. (2012). *El contrato social*. Taurus.
- Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Fontamara.
- (2014). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. vol. 1. FCE.
- Serrano, E. (1998). *Consenso y Conflicto: Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. Cepcom.
- Weber, M. (2007). *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Alianza Editorial.
- (2017). *El político y el científico*. Alianza.

# Una reflexión sobre la imaginación simbólica de Gilbert Durand

## A Reflection on the Symbolic Imagination of Gilbert Durand

Viviana Paéz Ochoa  
[viviana.paez@cch.unam.mx](mailto:viviana.paez@cch.unam.mx)

### Resumen

La imaginación simbólica es un concepto acuñado por Gilbert Durand, el cual nos permite reflexionar acerca de la dimensión simbólica del ser humano, como un espacio para comprender la existencia humana, su relación con el mundo, la realidad y sus vínculos con lo sagrado, bajo una comprensión de carácter abierto y diverso. Durand y otros pensadores observaron en la humanidad el desarrollo y el uso de la imagen como estructuradora de complejos sistemas simbólicos culturales. Estos sistemas simbólicos orientan el significado de la existencia humana y se manifiestan en el arte, la literatura, el mito y la religión.

**Palabras clave:** Imaginación simbólica, símbolo, hermenéutica, sagrado, existencia.

### Abstract

Symbolic imagination is a concept coined by Gilbert Durand that allows us to reflect on the symbolic dimension of human beings as a space for understanding human existence, its relationship with the world, reality, and their connections with the sacred, through an open and diverse understanding. Durand and other thinkers observed the development and use of imagery in humanity as a structuring force behind complex cultural symbolic systems. These symbolic systems guide the meaning of human existence and its expressions in art, literature, myth, and religion.

**Keywords:** symbolic imagination, symbol, hermeneutics, sacred, existence.



Recibido: 10 de abril de 2024

Aprobado: 18 de julio de 2024

## Introducción

El presente texto busca aproximarse a las reflexiones realizadas en torno a la imaginación, principalmente, busca dar cuenta de la importancia del símbolo en relación con diversas preocupaciones de carácter existencial del ser humano. Para ello, hemos revisado de manera puntual los trabajos realizados por Gilbert Durand en su obra *La imaginación simbólica*, asimismo, nos hemos dado a la tarea de bosquejar la relación que puede existir entre lo sagrado, lo divino con relación al símbolo, entendiendo éste como una estructura representativa de valores y conceptos, tratar de comprender está relación, nos ha llevado hacia la hermenéutica al ser un área del pensamiento que nos permite interpretar un texto —un símbolo— de la manera más correcta posible al colocarlo en su contexto.

Como punto de partida nos hemos propuesto explicar qué es el símbolo y la importancia de la construcción simbólica del mundo y la realidad, la cual precede al lenguaje y a la razón discursiva. Como segundo punto, nos detendremos a pensar en la condición del ser humano como un *Homo symbolicus*, que a lo largo de su historia ha construido sistemas simbólicos muy complejos; los cuales se han visto motivados en su edificación, por la búsqueda y el deseo de la trascendencia existencial, debido a este deseo ontológico de ser signifiante y, por lo tanto, poseer un significado de gran valor que se orienta hacia una búsqueda del sentido existencial.

## Viviana Paéz Ochoa

Es licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, tiene estudios de maestría en Filosofía de la Religión por la misma institución. Es profesora del plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades. Es autora del artículo "Del sentimiento trágico de la vida a la plenitud de plenitudes en Miguel de Unamuno". Su trabajo académico versa sobre el existencialismo, religiosidad y cultura, estudios sobre género, feminismo y educación. Ha impartido cursos, dictado conferencias, ponencias y charlas sobre diversos temas a la comunidad docente y estudiantil de diversas instituciones.



Antes de llegar a la parte final del texto hemos realizado un breve recorrido entre las interacciones de la hermenéutica, el símbolo y lo sagrado con la intención de observar que la hermenéutica se presenta como una herramienta que permite comprender e interpretar las distintas manifestaciones del símbolo en la realidad, asimismo, observaremos que a partir de los estudios realizados por Gilbert Durand, sobre la *Imaginación simbólica*, el autor nos muestra que la manifestación de la comprensión del símbolo es una revelación que remite a la constitución sagrada del ser humano y del universo. Como cierre de este texto, abordamos algunos puntos que nos permiten reflexionar en torno a la indiferencia de la sociedad posmoderna ante el símbolo, desde esta cultura en la cual la imagen ha proliferado, pero que ha perdido su carácter simbólico.

## El Símbolo

*Sólo el símbolo puede sugerir y evocar el camino. El símbolo es la guía para los nómadas del desierto, que solo tienen pistas para buscar la tierra prometida.*

José María Mardones

Los estudios desarrollados en los últimos años sobre las sociedades arcaicas han demostrado la importancia que tiene la construcción simbólica del mundo y la realidad en la que vivimos, de la misma manera, han dejado ver que la expresión simbólica es estructuradora de cualquier sociedad, pues el símbolo se

presenta de manera connatural a la vida misma: “El pensar simbólico (...) es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva” (Eliade, 1974: 12). Gilbert Durand, en su libro *La imaginación simbólica* (1968), nos dice que la presencia del símbolo en la vida de los seres humano es debido a la capacidad cognitiva que tenemos como humanidad al poder representar el mundo de dos maneras: una directa y otra indirecta.

De tal manera que, en la representación directa los objetos se presentan ante la conciencia tal y como se muestran en la sensación o en la percepción, por ejemplo, cuando vemos una libreta sobre el escritorio, desde la representación directa ese objeto material nos permite generar una imagen mental de dicho objeto tal y cual lo hemos observado. Mientras que en la representación indirecta las cosas sólo pueden presentarse como una *imagen* de aquello que está ausente, pues no se puede tener una representación material de ello, por ejemplo, el recuerdo de haber visto la libreta en el escritorio; en ese sentido, los recuerdos de la infancia o nuestros anhelos del porvenir son representaciones indirectas del mundo.

La ausencia que se hace presente en la representación indirecta, que no puede ser presentada de manera material, se manifiesta en los ensueños, en los mitos, en las imágenes y en los símbolos de toda cultura, permitiendo al ser humano proyectarse “hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su ‘momento histórico’” (Eliade, 1974: 13).

En la representación directa **los objetos** se presentan ante la conciencia tal y como se muestran en la sensación o en la percepción.

Por tanto, la separación o diferencia entre representación directa o indirecta no es algo de lo que se tenga una clara distinción más bien “la conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen” (Durand, 1968: 10), las cuales van desde ver en la imagen un símbolo, una alegoría, un emblema, una parábola o hasta hacer de ella un simple signo-ícono, al ser la unidad mínima que tiene un significado y un significante. Hacer de la imagen únicamente un signo es reducirla a uno solo de sus planos, es anular su verdadero significado y su potencial como estructuradora de sentido para el ser humano y para el mundo. Al respecto, Eliade (1974) nos dice que la vida y la realidad se muestran contradictorias y por ello requieren ser aprehendidas por la imagen, pues el concepto no puede expresar el significado último de la vida, sólo la imagen lo puede hacer: pues su estructura propia en sí misma es *multivalente y polisémica*.

Este interés por comprender la importancia de la imagen dentro de nuestra comprensión sobre el mundo llevó a Gilbert Durand a desarrollar toda una teoría sobre la imaginación, la cual es propuesta en su libro *la imaginación simbólica*, en donde se pregunta: ¿cuál es la importancia de la imagen hecha símbolo?, y más aún ¿cuál es la importancia del símbolo en sí mismo?

Para poder comprender las respuestas a tales preguntas es necesario saber qué se está entendiendo por imaginación simbólica y por símbolo. Durand (1968) nos dice que la imaginación simbólica se presenta cuando el “significado (de la imagen) es *imposible de presentar* y el signo solo puede referirse a un *sentido*, y no a una cosa sensible” (pp. 12-13), partiendo de esto, el símbolo evoca algo ausente, o

imposible de percibir: “[es] hace(r) aparecer un sentido secreto de eso indecible: es epifanía de un misterio” (Durand, 1968: 15).

Con esto, Durand, no está queriendo explicar que el lenguaje es un lugar de producción simbólica, pues en sí mismo produce un sin número de sentido indirectos, nos encontramos ante frases con un doble sentido o con un sentido que no puede ser susceptible de ser agotado. De tal manera que es desde las distintas manifestaciones del lenguaje que el símbolo se hace presente y se manifiesta en lo inconsciente, en lo metafísico, en lo surreal, es decir, se plasma en el arte, la religión, la magia, la literatura, entre otras más.

El significante es la parte visible de todo símbolo y según Gilbert Durand (1968) posee tres dimensiones al mismo tiempo: 1) es cósmico dado que su representación se hace presente en el mundo visible que nos rodea, 2) es onírico ya que se arraiga en nuestros recuerdos y en nuestros sueños, y 3) es poético porque evoca al lenguaje y explora el inconsciente, unido a las características anteriormente mencionadas, se encuentra el hecho, de que el símbolo jamás se presenta aislado, siempre está en relación con otros símbolos, de tal manera que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema se esclarecen entre sí. Otra característica importante del símbolo es su carácter de *redundancia*, esta repetición del símbolo mediante el ritual, el mito o la ensoñación permite que el símbolo se muestre como un acto epifánico de la vida y del universo: “pues responde a una necesidad (...) dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser” (Eliade, 1974: 12).

En ese sentido, el símbolo será la mejor representación posible de aquello que es relativamente



El significante es la parte visible de todo símbolo.

En el ser **humano** existe una absoluta dedicación al **eros**, a la conservación y constituye la **esencia** de esta vida en la tierra.

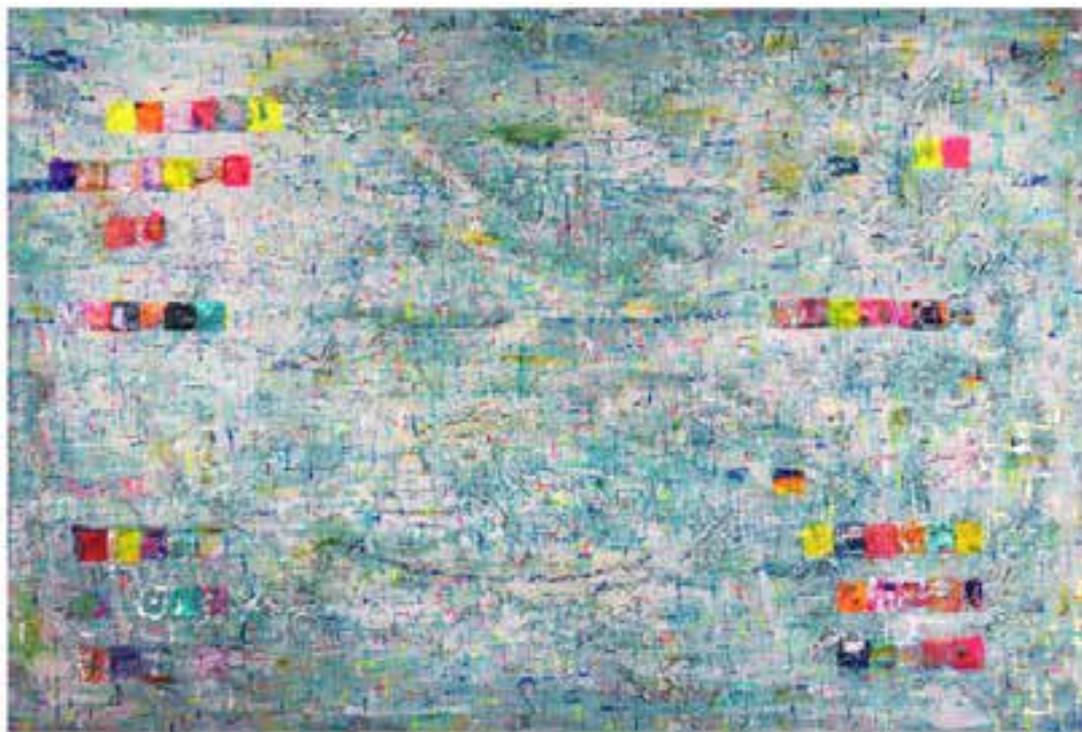
desconocido, no obstante, a través de él se puede evocar lo que está ausente o es imposible de percibir, de tal suerte que la imaginación simbólica de Durand es un esfuerzo de la revalorización de la imagen simbólica como fuente de conocimiento, pero sobre todo es una revalorización del símbolo como espacio de comprensión de la existencia humana.

## El ser humano: un *homo symbolicus*

La aventura más vieja de los seres humanos es llegar al conocimiento pleno de su existencia: “saber quiénes somos”; ya la máxima delfica:

“conócete a ti mismo” –de la cultura griega–, nos invitaba a la autorreflexión, a la búsqueda de nuestra constitución última, fundadora de nuestro ser. La modernidad ha pretendido hablar del ser humano en término de Sujeto, dicho sujeto se ha caracterizado primordialmente por su capacidad racional, la cual se comprende como una estructura teórica en donde todos los seres humanos son englobados indiferentemente, esta caracterización de la humanidad nos remite a un concepto formal, abstracto, ahistórico alejado de toda persona concreta.

Siguiendo a pensadores como Miguel de Unamuno, María Zambrano, entre otros, consideramos que el ser humano debe ser



comprendido no como un ente abstracto, sino como un ser concreto que tiene nombre, edad, género, nacionalidad, que a su vez posee sueños, deseos, miedos y preocupaciones como cualquier otra persona que se encuentra presente en este mundo. Este ser de carne y hueso es alguien que se preocupa por su existencia, se pregunta por sí mismo y por su condición, esta pregunta por su existencia lo lleva a tratar de entender quién es y cómo se distingue de otros seres, su capacidad racional le permite comprender que tiene una condición natural, pero que no se circunscribe a ésta, dado que es un ser que busca la trascendencia. Esta trascendencia se encuentra articulada por su capacidad de simbolización: “Toda la parte del hombre, esencial e imprescindible, que se llama ‘imaginación’, nada en pleno simbolismo y continúa viviendo de mitos y teologías arcaicas” (Eliade, 1974: 19).

De tal forma, Miguel de Unamuno (1951) en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, nos dice que “al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real y al afirmar al hombre (se) afirme la conciencia” (p. 740). El ser humano al tener conciencia de sí mismo cae en la cuenta de que es un ser finito, incompleto y perecedero que en cualquier momento puede dejar de existir y esta conciencia de su no existencia le causa una gran agonía, pues el hombre en su finitud no puede concebirse como no existiendo, a esta conciencia de la no existencia es lo que María Zambrano ha llamado la *revelación de una existencia desnuda*, la cual se caracteriza por la vergüenza del nacimiento, el miedo a la muerte y la injusticia entre los seres humanos.

En ese sentido, Ernest Becker (1973) en su obra *El eclipse de la muerte* nos dice que este miedo ante la muerte, ante la no existencia, es algo innato<sup>1</sup> en todas las personas y dicho

temor, nos impulsa a trascender, a ser “significantes”; esta trascendencia es alcanzada mediante una serie de sistemas y símbolos. Esta existencia desnuda del ser humano: “lo lleva a una situación límite, y es revelada mediante los símbolos, los mitos y los ritos, esta situación límite lleva a los seres humanos a tener conciencia de su lugar en el universo” (Eliade, 1974: 37).

En el ser humano existe una absoluta dedicación al eros, a la conservación y constituye la esencia de esta vida en la tierra. El ser humano desea como cualquier organismo sobrevivir y disfrutar del simple placer de estar vivo; para poder trascender la muerte, la humanidad ha creado símbolos culturales que no envejecen: “la cultura le ofrece al hombre un alter-organismo más durable y poderoso” (Becker, 1975: 20), estos símbolos se materializan en el arte, la literatura, las tradiciones, las cuales se encuentran más allá de la creencia en un cielo eterno, esta búsqueda de trascendencia es mucho más compleja y simbólica.

Este deseo de ser significativo y poseer un gran valor, es lo que Becker ha llamado la “importancia cósmica”, la cual se revela en la capacidad creadora del ser humano, esta capacidad, a su vez, encuentra relación directa con su capacidad simbólica, la cual nos permite alcanzar una significación. A través de ella, poder dar un fundamento no sólo a nuestra existencia sino también un significado inquebrantable a la creación misma de todo aquello que nos constituye como humanidad.

---

quienes aseguran que el temor a la muerte no es algo natural en el hombre y que dichos autores dan como ejemplo el hecho de que los infantes entre 3 y 5 años no tienen conocimiento de dicha situación. Ante esta idea Becker dirá que los niños, aunque no poseen la idea abstracta de la negación de la vida (que es la muerte), sí poseen la ansiedad que produce la ausencia de la madre y para él, esto demuestra que la angustia es un temor natural y orgánico ante el aniquilamiento. *Vid.* también Becker, *La Lucha contra el mal*.

<sup>1</sup> Becker, en su libro *El eclipse de la muerte*, nos dice que hay

## La hermenéutica, el símbolo y lo sagrado

El ser humano, al ser constructor de grandes sistemas simbólicos, requiere poder ser capaz de interpretarlos. Esta necesidad de interpretación nace desde el interior del propio símbolo, pues todo símbolo necesita ser descifrado –aclarado– comprendido “precisamente por estar cifrado, por ser un criptograma indirecto, enmascarado” (Durand, 1968: 60). Para poder interpretar los símbolos, ha sido necesario recurrir a la hermenéutica, pues proporciona las herramientas necesarias para ello: “la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que son posibles de encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma” (Grondin, 2008: 18-19).

Pero no toda interpretación simbólica es acertada, pues podemos caer en la univocidad, es decir, hacer una reducción del símbolo a un simple signo-ícono:

El psicoanálisis, así como la antropología, redescubren la importancia de las imágenes y rompen en forma revolucionaria con seis siglos de rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas sólo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrar en la sistemática intelectualista en boga y reducir la simbolización a un simbolizado sin misterio. (Durand, 1968: 47).

Junto a las hermenéuticas reductivas (unívocas) se encuentra una hermenéutica *instaurativa*, la cual hace del símbolo una “síntesis mental”, es una concepción demasiado amplia de la imaginación simbólica, que no toma en





cuenta el verdadero sentido del símbolo como *polivalencia*; es decir, la interpretación del símbolo debe poder mostrar el camino hacia la verdad y posibilitar la trascendencia. Para Durand, ninguna de estas dos hermenéuticas revela el verdadero sentido de los símbolos; para poder llegar a una interpretación mucho más acertada, él propone, siguiendo a Ricoeur una *convergencia* de las hermenéuticas:

en el fondo todo símbolo es doble: como signifi-  
cante, se organiza arqueológicamente entre los  
determinismos y los encadenamientos causales,  
es “efecto”, síntoma; pero, como portador de un  
sentido, se orienta a una escatología tan inaliena-  
ble como los matices que le otorga su propia en-  
carnación, en una palabra, un objeto situado en el  
espacio y tiempo. (Durand, 1968: 120).

Pero ¿por qué es tan importante revelar el sentido último de los símbolos?, existen una gran cantidad de ellos en los mitos, la religión, el arte, la literatura, etc., la importancia de estos radica en que pueden revelar lo ausente, lo oculto, lo sagrado; la revelación de lo sagrado constituye una visión del mundo (*imago mundi*) que permite la creación de un ser humano más auténtico, y más libre “tener imaginación es ver el mundo en su totalidad; porque la misión y el poder de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece” (Eliade, 1974: 20).

Respecto a ello, para Wunenburger (2006) “lo sagrado corresponde a un conjunto de comportamientos individuales y colectivos que se remontan a los tiempos más inmemoriales de la humanidad” (p. 17). De tal forma, lo sagrado es una estructura permanente de la relación que mantenemos con el mundo y nuestra constitución psicológica, ontológica y antropológica. La manera en que la humanidad se ha representado a lo divino es a través de la imaginación simbólica, las personas han

creado símbolos de aquello que es inefable e inconmensurable: “la esfera de las representaciones y de los comportamientos propios de lo sagrado, se constituye por medio de la imaginación simbólica” (Wunenburger, 2006: 31).

Durand considera que la imaginación simbólica permite al ser humano restablecer su equilibrio *vita, psicológico y antropológico*, pues la imaginación simbólica permite instaurar la vida frente a la muerte; sin embargo, la característica más sobresaliente de ésta es su capacidad de desembocar en una *teofanía*, es decir, en la posibilidad de hacer manifiesto de lo sagrado.

Una forma simbólica puede [...] devenir hierofánica (*revelación de lo sagrado*) porque es, al mismo tiempo, punto de partida de una demanda de significaciones latentes [...] y punto de llegada de una manifestación de lo Invisible en una forma visible. (Wunenburger, 2006: 32)<sup>2</sup>.

El símbolo que se revela en su sentido más puro permite a Dios comunicarse con la humanidad y así los seres humanos pueden entrar en contacto con el ser infinito y perfecto, es hacer presente lo que está ausente es una *Revelación que no pone fin al misterio de lo Absoluto*. (Wunenburger, 2006: 106). En este sentido, “la religión es incompresible sino se capta su potencial simbólico” (Mardones, 2000: 17).

Como podemos ver la relación entre símbolo y hermenéutica no es tan susceptiblemente clara, pero a través de una hermenéutica analógica se puede revelar el verdadero sentido de un símbolo sin convertirlo en un icono y tras la revelación de su significado; nos encontramos que dicha revelación remite a la constitución sagrada del ser humano y del universo.

Finalmente, podemos decir que los símbolos *son parte del ser humanos y es imposible*

<sup>2</sup> Las cursivas son mías.

## La modernidad ha desdeñado el poder de la imagen, olvidándose de su capacidad simbólica.

no hallarlos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos (Eliade, 1968: 25), pues revelan los aspectos más profundos de la realidad. A pesar de la desacralización moderna, la humanidad sigue construyendo estructuras simbólicas, que le permiten conservar una adecuada vida espiritual en pro de un equilibrio antropológico.

### A manera de reflexión final: la indiferencia ante el símbolo

En la actualidad nos encontramos ante un mundo lleno de imágenes, en el último siglo se ha desarrollado al máximo una *visualización total de la realidad*<sup>3</sup> nos encontramos ante un mundo representado en la cinematografía, la televisión, la fotografía, los videojuegos, las redes sociales, la realidad virtual, entre muchas más.

Además, nuestra sociedad es una sociedad de consumo, de las apariencias, movida por la publicidad, la fama, el dinero, la imagen personal, la vanagloria; nos encontramos ante una cultura de la superficialidad y la fugacidad. Esta cultura ha hecho de la imagen todo un imperio, el cual nos lleva a una paradoja: ahí donde más ha proliferado la imagen es donde ha desaparecido el símbolo.

Acerca de esto, Mardones (2003) en su texto *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la*

*religión* nos dice: “Todo se quiere decir, contar, expresar en imágenes. Hasta el punto de que lo que no existe en imágenes no existe en la realidad” (p. 21); al respecto, se pretende captar la realidad a través de las imágenes, pero en lugar de ello nos encontramos ante una mera simulación de ésta, pues la imagen ha perdido su carácter de símbolo para convertirse en icono. El uso y abuso actual que le damos a la imagen no puede expresar lo que es la vida y la realidad pues ha quedado mutilada: “el símbolo vive de la evocación y sugerencia de lo ausente” (Mardones, 2003: 19); por ello, no puede entablar con la pretensión moderna de hacer “visible” la realidad, la verdad, lo sagrado, la existencia y al ser humano mismo.

La devaluación de la imagen, la indiferencia ante ella es producto de ver la realidad analíticamente y más aún desde una visión meramente instrumental separada de toda condición humana, lo que da como resultado un alejamiento, una ruptura entre racionalidad y la vida; “somos una civilización precedida por el anhelo de ver conceptualmente, y de ver cuanto más y más claro mejor” (Mardones, 2003: 21); esta separación entre racionalidad y vida es lo que María Zambrano ha dominado el *Drama de la cultura moderna*.

La modernidad ha desdeñado el poder de la imagen, olvidándose de su capacidad simbólica, ha hecho de la imagen una herramienta del mercado, la ha convertido en estímulo de consumo: “El símbolo se degrada hasta ser el guiño de un perfume, y las figuras controvertidas

<sup>3</sup> Vid. Mardones, *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Editorial Sal Terrea, 2003.



de la mitología cristiana descienden, al nivel irresistible del sabor de un helado” (Mardones, 2003: 24).

Este desprecio y falta de valorización de las imágenes lleva a Durand, como a otros pensadores, a ver un *occidente iconoclasta*<sup>4</sup>, pero al lado de este desprecio por el símbolo y lo imaginario sobrevivió una *iconodulía*<sup>5</sup>. Durand nos dirá que la extinción simbólica es debido a que el racionalismo moderno—positivista—ha contrapuesto ciertas características del conocimiento simbólico frente al conocimiento racional. El conocimiento simbólico es considerado como un pensamiento indirecto, en él encontramos la presencia de la trascendencia y siempre es un pensamiento de carácter epifánico. Frente a “la presencia epifánica de la trascendencia, las iglesias opusieron dogmas y clericalismos; al ‘pensamiento indirecto’, los pragmatismos opusieron el pensamiento directo, el ‘concepto” (Durand, 1968: 25).

No obstante, como hemos mencionado al principio de este texto, en los últimos años la humanidad volvió a tomar conciencia de la importancia de las imágenes simbólicas; no sólo para la construcción y estructuración de

la sociedad, sino principalmente para la construcción de la subjetividad y de la individualidad. Pues a pesar de esta indiferencia o de este olvido, la existencia humana está plagada de símbolos en los distintos ámbitos de su vida. Los símbolos pueden cambiar de aspecto, pero su función permanece, lo que nos toca es descubrir sus nuevos rostros en la vorágine de esta realidad moderna.

Consideramos, al igual que Durand y otros pensadores, que la humanidad debe reencontrarse, cada vez más, con su potencial simbólico, para obtener una nueva dimensión existencial: un ser más auténtico y completo que sea capaz de defenderse del nihilismo y el relativismo de nuestro tiempo.

## Bibliografía

- Becker E. (1973). *El eclipse de la muerte*. FCE.
- (1975). *La lucha contra el mal*. FCE.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Trad. Ma. Rojzman. Amorrortu.
- Eliade, M. (1974). *Imágenes y símbolos*. Taurus.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. A. M. Riu. Herder.
- Mardones, J. A. (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Editorial Sal Terrea.
- (s/f). *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*. Editorial Síntesis.
- Unamuno, M. (1951). *Del sentimiento trágico de la vida*. Ensayos. T. II. Aguilar.
- Wunenburger J. (2006). *Lo sagrado*. Trad. M. B. Bauza. Biblos.
- Zambrano M. (1988). *La confesión: género literario*. Mondadori.

4 Durand, en *La imaginación simbólica*, dedica todo el primer capítulo a explicar cuáles han sido los factores culturales, religioso, políticos, epistémicos, etc., que permitieron en occidente este rechazo de lo imaginario. Principalmente, él dirá que ha existido una *omisión* de la imagen en ciertos momentos de la historia (Bizancio, por ejemplo) o se ha presentado un *exceso* de la representación simbólica, provocando un desdibujamiento del sentido, convirtiendo a la imagen en un simple “objeto artístico”, es decir, en un ornamento.

5 La iconodulía encuentra sus primeros gérmenes en el pensamiento platónico, pasando por el pensamiento cristiano, gótico, barroco, el movimiento romántico, surrealista entre otros. Frente a los iconoclastas siempre ha existido un movimiento iconodulo.

# Reseña de libro

## Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno<sup>1</sup>

---

Elisa Silvana Palomares Torres  
[elisasilvanap@gmail.com](mailto:elisasilvanap@gmail.com)

---

**E**l libro *Seguir con el problema* de Donna Haraway fue publicado en México durante el 2020, por la editorial Consonni. Éste es una invitación a salir de antiguas dicotomías dualistas y sobrepasar el pensamiento binario sobre el futuro de la humanidad. En opinión de la autora este plantea dos posibilidades opuestas que impiden tomar acciones inmediatas, precisas y transformadoras: el optimismo o el pesimismo extremos, encarnados en discursos sobre la utopía, la desesperanza o el apocalipsis transhumanistas, mismos que parecen invadir buena parte de los espacios académicos, sociales y las redes sociales digitales de la actualidad. La autora nos propone una tercera vía para pensar-actuar sobre el futuro de la vida en el planeta (Terrápolis) y de nuestra especie, que sería precisamente *seguir con el problema*.

En esta ocasión, dicha filósofa de la ciencia se sigue nutriendo de la teoría feminista que ha caracterizado gran parte de su obra, así como de otros discursos subalternos provenientes de los pueblos colonizados no occidentales para construir un libro que renuncie al gran relato racionalista, predictor y totalizador. Como en sus libros *Simios, ciborgs y*

### Elisa Silvana Palomares Torres

Es egresada de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, y realizó estudios de maestría y doctorado en el Posgrado de Filosofía de la Ciencia en la misma casa de estudios. Es profesora del plantel Sur del Colegio de Ciencias y Humanidades, en las asignaturas de Historia de México e Historia Universal. Realizó una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la UNAM. Fue galardonada con el Reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el 2020. Está interesada en temas relacionados con la historia del libro y la lectura, educación para la paz y pedagogías de la esperanza.

---

1 Haraway, D.J. (2020). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. 1ª ed. en español. Consonni.



mujeres. La reinención de la naturaleza, el *Manifiesto ciborg*, y otros más, Haraway cuestiona el desarrollo científico tecnológico como institución patriarcal y capitalista que está llevando a la Tierra a una crisis sin precedentes para la historia de la humanidad, donde experimentamos la sexta extinción masiva de especies y hay gran sufrimiento humano y de otras *especies compañeras*, término que usa la autora para brindar un rol preponderante a los seres vivos dentro de su argumentación; al mismo tiempo que da continuidad a sus ideas sobre la *cultura ciborg* donde se visibiliza la relación estrecha

entre humanos, especies y máquinas. El libro consta de ocho capítulos donde se expone esta tercera vía ante la incertidumbre del futuro y son: “Jugando a figuras de cuerdas con especies compañeras”, “Pensamiento tentacular”, “Simpoiesis”, “Generar Parientes”, “Inundada de orina”, “Sembrar mundos”, “Una práctica curiosa” e “Historias de Camille”.

*Seguir con el problema* es una invitación a aceptar las circunstancias que vivimos actualmente y aprender a vivir con los daños generados por el capitaloceno. Debido a su postura crítica sobre la tecnociencia, Haraway

Haraway cuestiona el desarrollo científico tecnológico como **institución patriarcal y capitalista.**



no presenta una solución como tal a los problemas ecológico y civilizatorio que experimentamos, pues esto significaría regresar al relato grandilocuente científico, pero constituye un intento para abrir el pensamiento y nuestra experiencia vital en este momento específico de crisis planetaria. Para ello, propone una serie de microhistorias, de conceptos y la construcción de una narrativa que mezcla el discurso científico con la ficción literaria que, en opinión de Haraway, debería formar parte de los saberes renovados, humanizados, a fin de dejar atrás el endiosamiento de la pretendida objetividad absoluta de las ciencias.

Si bien el resultado es interesante y

representa una propuesta novedosa para la construcción de discursos académicos contemporáneos, el libro puede resultar desconcertante para el lector o lectora que no esté acostumbrado a observar estos saltos narrativos y la presentación de historias no lineales o emplazadas. Con ello, también pretende romper divisiones disciplinares y favorecer el discurso transdisciplinario –pensamiento tentacular como lo denomina la autora– que podría promover una comprensión más profunda de la complejidad que significa vivir en el Capitaloceno.

La construcción de marcos metafóricos sugiere la creación de una serie de conceptos que

Para Haraway, Antropoceno es un término que adquiere más sentido y utilidad **para intelectuales de países ricos** porque justifica y homogeniza la responsabilidad.

vienen de los rincones más distantes de las ciencias y las humanidades. No hay duda de la profunda influencia del pensamiento ecológico actual en esta obra de Haraway, en particular de la nueva versión de la teoría evolutiva conocida como *síntesis extendida*, que afirma que las especies se desarrollan en simbiosis estrecha con otras, que se definen a sí mismas en su relación con el entorno y otras especies, y no por sí mismas; esto es, que son lo que son como resultado de las relaciones con los otros. Desde esa postura, la autora plantea los conceptos de *alianza multi especies*, *simbiogénesis* y el de *vivir y morir con*, a los que regresaremos más adelante.

En este mismo tenor, la autora propone el término *era del Chthuluceno*, que está inspirado en los *Mitos de Cthulhu* del escritor estadounidense H. P. Lovecraft, y en los que se describe a una serie de seres fantásticos y terroríficos que fueron expulsados del mundo cotidiano visible por sus prácticas de magia negra, pero, no obstante, siguen acechando al mundo ordinario. En el libro de Haraway no aparecen como criaturas místicas, sino como *entidades tentaculares*, multifacéticas, multipensantes y actuantes en una realidad prodigiosa y aterradora a la vez, que precisan de un salto evolutivo para *seguir con el problema*. Son entidades que estarían en condición de vincularse con otros de tal forma que se miren con lazos de parentesco, por ello el subtítulo del libro: “Generar parentesco en el Chthuluceno”. Así, Haraway pretende superar la idea del Antropoceno que cuestiona con interesante agudeza al considerarlo un término androcéntrico que adjudica a la especie humana completa y su desarrollo histórico como responsable homogénea de la crisis climática actual, para ella no es más que una “aventura fálica, humanizadora y modernizadora”.

Sin mencionarlo, hace un cuestionamiento a las historias del Antropoceno y del *sapiens* en

los términos que propone Yuval N. Harari en sus diversos libros multi ventas (*Sapiens* y *Homo Deus*), mismas que son “historias terrenas simplistas” que generan un montaje sobre el futuro humano y donde las historias acaban mal. Para Haraway, Antropoceno es un término que adquiere más sentido y utilidad para intelectuales de países ricos porque justifica y homogeniza la responsabilidad. Además, parece plantear una situación imposible de cambiar, “es un término desatinado y de mal corazón que mina nuestra capacidad de imaginar y cuidar otros mundos”. Por ello, a la autora le parece más certero el término Capitaloceno que centra su mirada en la expansión del sistema de explotación y producción capitalista de los últimos trecientos años, donde las responsabilidades humanas sobre la naturaleza y otros pueblos son diferenciadas. En este sentido, su obra consiste precisamente en invitar a dar el salto definitivo al Chthuluceno, del que ya hay indicios aquí y allá de su existencia, y cuyo libro pretende desentrañar, sacar a la luz.

Así pues, el libro *Seguir con el problema* manifiesta la necesidad de un pensamiento y una acción que no encajen con el capitalismo, de crear narrativas nuevas y mostrar relaciones de complejidad benéfica ante el cambio global, es decir, crear-mostrar narrativas menos apocalípticas y más constructivas, pero sin llegar a plantear una solución general a las problemáticas que vivimos, sin utopías. Ciertamente, en este punto, el libro se torna un tanto errático dado que no queda muy claro si se logra el objetivo de una tercera vía, o precisamente se trata de esto, de aceptar no tener certeza sobre lo que vendrá. La única certeza sería la aceptación-acción, la esperanza-duelo para seguir con el problema. Al final, términos como *vivir y morir con*, donde además se alude frecuentemente a morir con sentido y dignidad, ratifica su postura de incertidumbre por



el futuro y genera cierta desesperanza, dado que se evidencia la profunda crisis ecológica que vivimos.

Sin embargo, también sugiere la posibilidad de la esperanza, de generar aceptación, más que resignación, donde la primera implica una responsabilidad dentro de la situación problemática y, por tanto, una posible acción para cambiar el estado actual de cosas. Mientras la segunda sería aceptar que el cambio y la transformación global están fuera de nuestras manos, que todo viene de fuera, por ello, hay poco o nada que hacer como personas o comunidades locales. De ahí, la importancia de contar las pequeñas historias donde se muestra la *simbiogénesis* (generar con) y las *alianzas multi especies*; es en este contexto donde toman relevancia y evidencian que las relaciones entre humanos, especies y entornos es mucho más compleja de lo que el pensamiento científico hegemónico logra concebir y expresar.

La ambivalencia de *vivir y morir con* expresa la naturaleza misma de nuestro tiempo, donde

a veces se dará la primera y en otras la segunda, donde la moneda está en el aire, porque Terrápolis experimenta daños importantes. Como si se tratara de una persona que acaba de recibir un diagnóstico de cáncer y no sabe con certeza que ocurrirá, pero las acciones que lleve a cabo, en su presente, tendrán más sentido que nunca, independientemente del resultado final, aunque se espere lo mejor, por supuesto. Así, sin pretensiones utópicas Haraway nos invita a la acción por los que estamos aquí, humanos y *especies compañeras*, por la vida en el planeta ahora. Tal posicionamiento lleva a repensar la huella ecológica que genera el hiperconsumismo actual y la carga ecológica que representa una población humana tan numerosa, pero no se queda en la crítica amarga. También sugiere la necesidad de transformar, de generar una humanidad con más integridad terrenal que esté más dispuesta a replegarse y a ceder espacios para otras especies y dar oportunidad a la recuperación del planeta. Esto sería entrar en la *era del Chthuluceno*.

El libro *Seguir con el problema crítica* la idea de progreso desde diversos frentes.

Para ello, Haraway habla del término *respons-habilidad*, que va más allá de asumir parte de nuestra implicación en el problema planetario, desemboca en una suerte de acción para reparar o satisfacer necesidades del planeta y de otras especies compañeras con las que estamos radicalmente imbricados en redes ecológicas y que, por tanto, también contribuirá a nuestra integridad humana. *Respons-habilidad* también hace referencia a una respuesta habilidosa consciente en el momento presente, que no implica una relación idílica con los otros —aunque en momentos del libro así lo parezca—, sino más bien sería una forma de salir de la contemplación y la apatía, y llevar a cabo prácticas de pensar-hacer con madurez, sensatez y juicio.

En este mismo sentido, y a modo de ir tejiendo un ecosistema de conceptos para el Chthuluceno, la autora habla de *permacultura*. Es una filosofía de vida sostenible que, si bien no es nueva, cada vez tiene más adeptos en el contexto del cambio climático y consiste en observar la naturaleza e imitar el funcionamiento de los ecosistemas con el propósito de cubrir las necesidades del presente sin poner en peligro el futuro. Para la construcción de esta *permacultura* es importante contemplar, recordar, conmemorar, revivir, repetir, retomar, recuperar de manera activa. De nuevo la importancia de la construcción de narrativas, pero desde lugares distintos, donde, por ejemplo, los animales y el planeta (Terrápolis o Gaia como lo menciona la autora) son sujetos protagónicos de esta historia a la par de los seres humanos. Haraway les proporciona el mismo tratamiento como sujetos a animales y vegetales que no solo moran, sino modelan el mundo junto con nosotros y tienen una importante agencia que hasta ahora hemos ignorado como especie humana desde nuestro profundo antropocentrismo.

Esta forma de plantear las narrativas viene de enfoques de la Filosofía de la ciencia con algunas décadas de existencia y que han retomado los estudios transdisciplinarios. Hablamos de la teoría del actor-red que tuvo su origen tanto en la obra de Bruno Latour como en la de Donna Haraway. A partir de esta, Haraway describe sistemas operados por humanos, animales y tecnologías que conviven y se imbrican de diversas formas, donde todos tienen agencia y no únicamente los humanos como se pensaba en la historia de la ciencia tradicional. Con ello se repiensa nuestra relación con el entorno y las posibilidades de cambio, pero también evidencia las consecuencias no deseadas e imprevistas que traen esas relaciones complejas. Así, la autora intenta superar la relación binaria y simplista naturaleza-sociedad.

Ciertamente, el libro *Seguir con el problema* critica la idea de progreso desde diversos frentes que Haraway hace converger, desde la Filosofía e Historia de la ciencia, hasta la ficción literaria y los campos de frontera de la Biología y la Ecología. Así, pretende trascender el discurso del *game over* tan extendido en la actualidad, incluso entre la comunidad académica mundial, y que genera una sensación de que es demasiado tarde para todo. Sin duda, un libro que despierta numerosas posibilidades de pensar y enfrentar la crisis sistémica que vivimos como especie y planeta (incluyendo a otras especies) desde un pensamiento transdisciplinario. Sin embargo, habría que complementar la singular visión de Haraway con otros enfoques menos occidentales y académicos, como las propuestas emergentes de diversos pueblos originarios en diferentes partes del mundo, incluido nuestro país —como el movimiento zapatista y el ecofeminista— que también reivindican el respeto a la vida, la comunidad y el encuentro honesto y más horizontal con la naturaleza.

## Índice de ilustraciones

*NA 33*, acrílico sobre lienzo, 80 x 50 cm, pág 2.

*Leptons 224*, acrílico sobre lienzo, 50 x 70 cm, pág 4.

*NA 01*, acrílico sobre lienzo, 120 x 70 cm pág 16.

*Leptons 321*, acrílico sobre lienzo, 50 x 70 cm, pág 19.

*Noche Estrellada*, acrílico sobre lienzo, 90 x 80 cm, pág 33.

*Quarks 209*, acrílico sobre lienzo, 80 x 80 cm, pág 43.

*NA 42A*, acrílico sobre lienzo, 80 x 60 cm, pág 60.

*Quarks 210*, acrílico sobre lienzo, 90 x 60 cm, pág 71.

*Quarks 212*, acrílico sobre lienzo, 90 x 60 cm, pág 75.

*Quarks 209*, acrílico sobre lienzo, 90 x 60 cm, pág 77.

*Quarks 209*, acrílico sobre lienzo, 60 x 50 cm, pág 82.

*Leptons 223*, acrílico sobre lienzo, 50 x 70 cm, pág 83.

*Probabilidades 123*, acrílico sobre lienzo 80 x 60 cm, pág 85.

*Quarks 234*, acrílico sobre lienzo, 90 x 60 cm, pág 87.



# MURMULLOS filosóficos

## FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS INTER-TRANSDISCIPLINARES

### PRESENTACIÓN

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

### EDITORIAL

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

### ARTÍCULOS

*Sergio Gutiérrez Cervantes*

Un discurso crítico de la cultura. La constelación de conceptos desarrollada por Bolívar Echeverría

*Joel Enrique Cedeño Jiménez*

Filosofía y políticas públicas. Análisis ético-político de tres casos concretos

*Erika Selene Pérez Vázquez*

El arte, una forma de filosofar en el aula

*Dulce María Quiroz Bustamante*

El arte como rizoma en el *Concerto for TV Cello* de Nam June Park

*Mario Santiago Galindo*

El poder político como *dominación vs obediencia* en la filosofía de América Latina

*Viviana Paéz Ochoa*

Una reflexión sobre la imaginación simbólica de Gilbert Durand

### RESEÑA

*Elisa Silvana Palomares Torres*

Reseña del libro *Seguir con el problema. Genera un parentesco en el Chthuluceno*

### COLOR

*Pavel Aguario*

Paseos Infinito



**NA 45**  
Acrílico sobre lienzo

