



GENERA
ASMOPEQ



INSTITUTO **HCS**
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
CIIH

MA *Metáforas
al Aire*
Revista en Humanidades

Número 12, enero-junio, 2024
ISSN 2594-2700

DIRECTORIO

DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Rectora

Dra. Viridiana Aydeé León Hernández

Directora del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Dra. Beatriz Alcubierre Moya

EQUIPO EDITORIAL

Directora

Allison Magali Cruz Aparicio

Estudiante de la Maestría en Humanidades

Coordinador editorial

Alan Emmanuel Castro Bustos

Estudiante de la Maestría en Filosofía (BUAP)

Editora general

Roxana Georgina Gómez Ayala

Egresada de la licenciatura en Letras Hispánicas

Comité editorial

Tania Salgado Villanueva

Licenciada en Filosofía

Ángel de Jesús Domínguez Gómez

Licenciado en Filosofía

José Arturo Tapia Tamayo

Egresado de la licenciatura en Letras Hispánicas

Yazmín Padilla Díaz

Licenciada en Filosofía

Nicole Victoria Añorve

Estudiante de la Maestría en Filosofía (Ibero CDMX)

Kassandra Suleyca Sánchez Morales

Licenciada en Letras Hispánicas

Paola Yunuen Flores Castrejón

Egresada de la licenciatura en Letras Hispánicas

Sarai Castañeda Cruz

Egresada de la licenciatura en Letras Hispánicas

Luis Óscar Téllez Vargas

Egresado de la licenciatura en Letras Hispánicas

Karla Esmeralda Escamilla Ignacio

Estudiante de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Daniel Victoriano Alvarado

Egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Alejandro Sánchez Zamora

Egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Comité académico

Mtro. Manuel Reynoso de la Paz

Profesor del Departamento de Filosofía

Mtro. Roberto Carlos Monroy Álvarez

Profesor del Departamento de Letras Hispánicas

CONTACTO GENERAL DE LA REVISTA:

Facebook: Metáforas al aire

Twitter: @MetaforasAlAire

Instagram: metaforasalaire

Correo electrónico: metaforasalaire@gmail.com

Página web: <http://metaforas.uaem.mx/>

Metáforas al aire. Revista de Humanidades, núm. 12, enero-junio, 2024. Es una publicación semestral editada por alumnos y egresados de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), a través del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIHu) del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS). Campus Norte. Avenida Universidad 1001, colonia Chamilpa, CP 62209, Cuernavaca, Morelos, México. Teléfono +52 777 329 7900. Página web: <http://uaem.mx/humanidades/> Correo: metaforasalaire@gmail.com Facebook: Metáforas al aire. Directora: Allison Magali Cruz Aparicio. Reserva de Derechos No. ISSN: 2594-2700, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor). Responsable de la última actualización de este número: Allison Magali Cruz Aparicio. Fecha de la última modificación: agosto, 2024.

CONTENIDO

Carta editorial 4
Nicole Victoria Añorve

Artículos libres

Potencias

de la sublevación 7
Daniel Robledo Girón

Pueblo, principio democrático y Estado de derecho. Una nueva visión sobre el concepto de Pueblo en la construcción política orientada por la comunicación 22

Alfredo Pizano Ferreira

Søren Kierkegaard discípulo de Sócrates. La ironía para sobrevivir a la Modernidad 38

Carlos Alberto Navarro Fuentes

La subjetividad contemporánea: individualismo, cuerpo y sociedad 55

Alejandro Mejía Espinoza

Entrevistas

Entrevista a José Martínez Cruz: sobre la democracia en los Derechos Humanos 71
Andrea Josefania V. Jasso

Entrevista con el cineasta Milton Guisa 77
Mónica Guadalupe Hernández Martínez

Cuento

Casilla 167 87
José Arturo Tapia Tamayo

Que mi cuerpo no sea llorado 89
Abraham Alexander Fiallo Silva

Poesía

En crisis 97
Yessika María Rengifo Castillo 99

I. La enfermedad de las palabras no dichas 99

II. Lluvia adentro 101

III. El mar mi madre 102
Bertha Azucena Gutiérrez Landín

Mi patria 104
Juan Martínez Reyes

*** 105
Alejandro Zapata Espinosa

Obra gráfica y fotográfica

Levitando sobre el cielo azul 108

Genaro Orozco Domínguez

El contenido de los textos es responsabilidad de cada autor/autora.



Carta editorial

Dentro de las sociedades contemporáneas, la democracia ha sido comúnmente considerada como buena en sí misma; al punto en el que poner en duda esta premisa puede ser visto como una afrenta en contra de la organización social vigente. Podrán cambiar las formas de gobierno, pero mientras la democracia esté a la orden del día, entonces seguiremos en el camino hacia el mejor de los mundos posibles. Al respecto, teóricxs con diferentes orientaciones políticas, desde Jürgen Habermas hasta John Rawls, entre otrxs, han afirmado que ésta constituye el medio más adecuado, si no es que el único, para alcanzar la justicia. ¿Qué tan cierto es esto? El retorno de los totalitarismos a través del voto popular, así como la resolución no vinculante de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas para el alto al fuego en Gaza, por poner un par de ejemplos, nos llevan a sospechar sobre la validez de estas afirmaciones. ¿Será que todo es producto de una desviación de la *praxis* democrática o que, quizá, el problema se encuentra a nivel de lo *a priori*? Sea cual fuere el caso podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el horizonte político actual está sumido en un ambiente de crisis e incertidumbre: el reino de la justicia sigue siendo postergado y las instituciones no logran hacer el cumplir el Estado de derecho, al tiempo que el deterioro ambiental se agudiza a niveles nunca antes vistos. En ese sentido, clausurar la discusión en torno a la democracia no sólo afecta el ámbito de lo humano, sino, de igual manera, la reproducción de la vida misma.

2024 ha sido un año marcado por múltiples procesos electorales que han tenido lugar en varios países y organizaciones políticas. Tal es el caso de Rusia, Estados Unidos, México y el Parlamento Europeo. Hasta el momento, los resultados han expresado cambios geopolíticos, tendencias ideológicas, el desgaste de las instituciones y, en algunos casos, una tendencia a la derecha. Por ende, resulta fundamental que las Humanidades y las Ciencias Sociales, más allá de nuestras corrientes teóricas, nos sumemos a la discusión. No sólo como investigadorxs, sino en tanto que miembrxs de la sociedad. Así pues, el tema que se

propuso para el dossier de esta edición era la democracia. Nos interesaba saber qué podían decirnos la literatura, la antropología, la historia, la sociología y la filosofía al respecto. En suma, un ambiente de crisis como este nos pareció propicio para que nos replanteáramos paradigmas y alimentáramos la reflexión; elementos fundamentales en los procesos de transformación de la realidad. Sin embargo, como a veces ocurre en las convocatorias de revistas, no recibimos textos en los que se planteara dicha temática. Esto, en lugar de desanimarnos, nos invita a replantearnos otras posibles propuestas para números futuros. No obstante, vaya que se pudieron reunir otros aportes para éste.

La presente edición cuenta con cuatro artículos libres que versan sobre diversas cuestiones: las potencias de la sublevación en un mundo subsumido por las relaciones de producción capitalistas, el problema del vínculo entre la visión popular-comunitaria y la tendencia universalista del Estado de derecho a la luz de filosofía de la liberación, la influencia de Sócrates en la vasta obra de Kierkegaard a partir de la ironía y, por último, cerramos con una reflexión acerca de la forma de subjetividad contemporánea que impera en nuestro tiempo. En lo posterior, se encuentra la sección dedicada al cuento: *Casilla 167* de José Arturo Tapia Tamayo y *Que mi cuerpo no sea llorado* de Abraham Alexander Fiallo Silva, ambos provenientes de la Universidad Nacional del Santa en Nuevo Chimbote, Perú. Finalizamos con seis poemas: “El mar mi madre”, “La enfermedad de las palabras no dichas” y “Lluvia adentro” de Bertha Azucena Gutiérrez Landín, “En crisis” de Yessika María Rengifo Castillo, “Mi patria” Juan Martínez Reyes y “Tres poemas” de Alejandro Zapata Espinosa. Agradecemos todos los aportes recibidos para esta última convocatoria. Esperamos verles de regreso.

Lic. Nicole Victoria Añorve
Estudiante de la Maestría en Filosofía en la Universidad
Iberoamericana, Ciudad de México.
Profesora en la Universidad del Medio Ambiente de México.

Artículos libres

Potencias de la sublevación

Daniel Robledo Girón*

Resumen:

¿Cuáles son las formas en las que la vida se subsume en el proceso de producción en la faceta actual del capitalismo?, ¿son posibles procesos de sublevación cuando decae la solidaridad social y los movimientos están plagados de pasiones tristes?, ¿qué tienen por tarea las humanidades? Estas son algunas de las interrogantes que se han planteado el filósofo y activista italiano Franco Berardi, y la filósofa y psicoanalista brasileña Suely Rolnik. El propósito de este escrito es rastrear cómo responden a estas inquietudes mostrando sus paralelismos y tomando como base cuatro nociones clave en las que estará dividido el texto.

Palabras clave: expropiación, impotencia, anestesia, sublevación, semiocapitalismo.

Expropiación

En un escrito de 1987, “El trabajo como categoría antropológica”, Berardi se pregunta por qué fracasaron los movimientos anticapitalistas de los setenta de los que formó parte durante su juventud. De acuerdo con su reflexión, el problema fue no haber comprendido en su momento las nuevas formas de subsunción de la actividad humana, específicamente la intelectualización del trabajo, en el proceso de valorización que trajo la transición del capitalismo industrial al postindustrial. En dicho texto hace referencia a los *Manuscritos* para afirmar que el análisis propuesto por Marx sobre el trabajo alienado, aunque tenía por objeto el trabajo industrial —la producción de mercancías a través de la transformación mecánica de la materia— igualmente puede

*** Estudiante del Doctorado en Humanidades en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.**

Para esta generación de pensadores, gracias al ritmo creciente en el desarrollo tecnológico se abría la oportunidad para un proceso donde la actividad humana resultara liberada de la forma trabajo alienado, pero ¿entonces por qué no resultó ser así?

explicar el sistema de trabajo mental en el modo de producción postindustrial. No obstante, considera en la generación de los setenta,¹ el problema de la superación histórica de la alienación se problematizó de manera distinta respecto al presupuesto idealista de la dialéctica, dice:

El 77 representa, en mi opinión, el momento de salida del marco dialéctico, hegeliano y marxista. Con el 77 se comprende algo esencial: aquello que en el pensamiento dialéctico aparece como sufriente alienación del trabajo, como dolorosa expropiación de la actividad, puede llegar a ser extrañeza alegre, rechazo al trabajo, y por lo tanto fundación de condiciones sociales y tecnológicas de una actividad creativa sin trabajo alienado, sin expropiación de la actividad y el tiempo vivido. Ya no un destino final, una solución dialéctica, un más allá histórico en la superación y, por lo tanto, en la conciliación. Sino una sustracción activa del trabajo y una extrañeza productiva y útil (Berardi, "El trabajo..." 134).

Según lo anterior, para esta generación de pensadores, gracias al ritmo creciente en el desarrollo tecnológico se abría la oportunidad para un proceso donde la actividad humana resultara liberada de la forma trabajo alienado, pero ¿entonces por qué no resultó ser así? Pues en éste ejercicio de análisis crítico *ex post facto*, Berardi concibe el problema en haber afirmado de manera muy optimista la abolición de trabajo manual por la aplicación de la tecnología sin advertir dos cuestiones: por un lado, que éstas no son un factor neutral y no están escindidas de las relaciones sociales capitalistas que las produjeron; y en segundo lugar, que el mismo capitalismo pondría en marcha nuevas formas de sometimiento y alienación que se extenderían capturando la actividad mental, la inteligencia, de tal modo que quedaría subsumida en el proceso de valorización y no como vía para la emancipación.

El paradigma relacional que ha estructurado la prestación del tiempo en la era de la industrialización se filtra a través de los pliegues de la transición posindustrial, se reproduce dentro de los contextos tecnológicos transformados, se superpone a las nuevas formas de actividad. Y la actividad mental misma se transforma en trabajo alienado, el funcionamiento

¹ Se refiere al movimiento Autonomía Operaia en Italia, el cual, como apunta Reis en la introducción del libro *Neo-operaísmo*, condensó corrientes de izquierda y sectores heterogéneos del proletariado, mismos que fueron objeto de represión y perseguidos violentamente. Para Berardi, el año 77 es un punto de inflexión histórico. Además de que en ese año el movimiento alcanzó su apogeo, también se produjeron otros hechos significativos. En *La sublevación*, dedica una pequeña sección para mencionarlos: destaca que en ese año murió Charles Chaplin a quien figura como "el último hombre de los tiempos modernos", de la edad de la máquina; en el mismo año, coincidentemente, Steve Jobs y Steve Wozniak en Silicon Valley crearon interfaces que propiciaron la aceleración digital y fue registrada la marca Apple. También durante aquel año, la banda considerada iniciadora del movimiento punk, Sex Pistols, cantó la consigna "no future".

mismo de la mente es sometido al dominio y la expropiación (130-131).

Años más tarde, ya situado en las primeras décadas del siglo XXI, Berardi acuña el concepto de "semicapitalismo" para designar esta nueva faceta del capitalismo la cual caracteriza en su libro *La sublevación* —texto donde se propuso hacer una genealogía del poder financiero,² basado en la explotación del trabajo cognitivo precario, y pensar en cómo sería posible un proceso de subjetivación y emancipación hacia una forma de autonomía social— como la forma contemporánea de capitalismo que, a diferencia del capitalismo industrial donde se extraía valor con base en la explotación de la fuerza de trabajo muscular, se explotan las cualidades semióticas, es decir, la inteligencia, la sensibilidad y la emotividad del ser humano.

Por su parte, la filósofa y psicoanalista Suely Rolnik —quien trabajó con Guattari en la Clínica Experimental de La Borde— en su libro *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* de 2019, también suscribe que, en la nueva versión del capitalismo neoliberal, o como también lo refiere "neo-conservadora", la expropiación de la vida humana ya no es reductible a su manifestación como fuerza de trabajo y cooperación, de la que se extrae plusvalor. Asegura que lo que caracteriza micropolíticamente al régimen colonial-capitalístico,³ como lo denomina, es la explotación de la propia "fuerza vital de creación" o "pulsión de creación". Esta esencia germinal, para Rolnik, tendría como destino ético la creación de nuevos modos de existencia y cooperación. En cambio, en la versión contemporánea del capitalismo, luego de su reconfiguración con el postfordismo, es desviada haciendo de ella la fuente de la que se alimenta, cambiando su orientación hacia la construcción de escenarios destinados a la expansión del capital.

En este nuevo pliegue la expropiación se refina y se hace más evidente que es del movimiento pulsional en su propio origen que el régimen se alimenta. Es decir, se nutre del propio impulso cuyo destino sería la creación de formas de existencia y cooperación en las que las demandas de la vida se concretan, transfigurando los escenarios del presente y transvalorando sus valores. Desviada de este destino ético que le es propio, la pulsión es canalizada por el régimen para que construya mundos según sus

² En un breve texto de 2004 titulado "Skizo-economía" Berardi intenta justificar lo que pretende sea el nacimiento de un nuevo campo disciplinario para el estudio del Semicapitalismo, a partir de la transición hacia la esfera de producción cognitiva, los efectos de la subsunción de la mente en el proceso de valorización y el ambiente mental en el que derivan. Este campo de investigación estaría, según el filósofo italiano, delimitado por tres áreas: 1) una crítica de la economía política de la inteligencia conectiva, 2) la semiología de los flujos tanto lingüísticos como económicos y 3) la psicoquímica y los efectos psicopatógenos de la explotación de la mente humana.

³ Rolnik explica que se apropia del término "capitalístico" propuesto por Guattari. Menciona que con el sufijo -ístico añadido a la palabra capitalista, el psicoanalista francés quiso extender la idea de la "sobre-codificación" hacia los modos de subjetivación (Rolnik nota 4, 93). En ocasiones en el texto, Rolnik cambia la palabra capitalístico por el término "cafisheístico" que deriva de la palabra "cafishe", de uso en Sudamérica, como sinónimo de "proxeneta". Con ello expresa la semejanza entre esta figura masculina que instrumentaliza y explota al cuerpo de otra persona —su fuerza erótica y sexualidad— y el modo de dominación del régimen colonial capitalista que abusa no solamente del cuerpo sino también de su potencialidad creativa.

designios: la acumulación de capital económico, político, cultural y narcisista (Rolnik 97).

En las líneas anteriores resultan evidentes los conceptos que la autora brasileña retoma del vocabulario psicoanalítico, así como del vitalismo filosófico; no obstante, hace falta mencionar algunas precisiones: primeramente, cuando habla de la expropiación de la "fuerza vital" no comprende exclusivamente a la vida humana, sino que incluye a la totalidad de los elementos por los cuales se compone la biosfera planetaria, como las plantas, animales, la corteza terrestre, el aire y el agua. En segundo lugar, pero en ese mismo sentido, Rolnik emplea indiscriminadamente el concepto de "pulsión" como sinónimo de la fuerza vital, en tanto capacidad expresiva y creativa de la que participa lo vivo en general; a diferencia de Freud quien designó la "pulsión" como propio de la especie humana y reservó el término "instinto" para el resto de los animales no humanos, distanciándose así de su sesgo antropocéntrico. Y, por último, Rolnik también problematiza el uso freudiano del concepto de "muerte" para calificar el destino de la pulsión: si para el fundador del psicoanálisis la pulsión oscila entre un polo positivo de vida y uno negativo de muerte, para ella "la pulsión es siempre 'de vida' (o 'voluntad de potencia' como la designa Nietzsche), ya que lo que la vida quiere es perseverar, diríamos que su destino es por principio afirmativo" (Rolnik 95).

Impotencia

En el apartado anterior hemos descrito el problema de las formas de alienación mental y la expropiación de la pulsión de la que parten Berardi y Rolnik. Ahora pasemos a revisar cómo responden desde sus perspectivas al por qué en la autopercepción colectiva nos concebimos como "impotentes" para cambiar las condiciones de dominación y cómo ambos autores relacionan dicho concepto con pasiones tristes, tales como la frustración, decepción, pánico y la depresión.

Rolnik comienza uno de los ensayos que componen su libro antes mencionado, *Esferas de insurrección*, advirtiendo que bajo el impacto de fuerzas voraces y destructivas "un malestar se propaga en todas partes" e introduce una expresión sobre "el aire tóxico"⁴ que pulula en el ambiente, por el que no solamente se refiere al resultado de la contaminación sino también al ascenso de "fuerzas conservadoras"

⁴ Esta metáfora sobre la respiración también se puede encontrar en los textos de Berardi, inclusive podemos indicar, es el punto de partida e hilo conductor de su libro de reciente publicación *Respirare. Caos y poesía*, donde además del sofocamiento ambiental-social se incluye el tema de la pandemia.

—en referencia al contexto latinoamericano—, la violencia y la barbarie. Algunos párrafos más adelante, asocia la propagación de este "mal-estar" con sensaciones de perplejidad, pavor y frustración de los movimientos de izquierda. Dice: "Esta frustración moviliza la memoria traumática de la decepción con el destino funesto de las revoluciones del siglo xx, y se agrava con la constatación de la impotencia de las izquierdas frente a ese nuevo escenario" (Rolnik 91).

De lo anterior se deriva la respuesta a la inquietante pregunta sobre por qué, en el marco de la explotación de la pulsión de vida humana y la depredación de los recursos naturales, en lugar de sumarse a un proceso de subjetivación contra el régimen colonial-capitalístico la tendencia es a lamentarse melancólicamente por la impotencia de no poder cambiar el curso o, inclusive, a asimilarse en defensa del orden establecido.

Para Rolnik, la situación del lastimoso abuso de la pulsión llega a ser traumática, pero en una situación de trauma, al deseo,⁵ según lo apunta, se le presenta la oportunidad de responder en una disyuntiva: decantarse hacia un polo reactivo y patológico lo cual resulta en su despotenciación —rasgo esencial de la política de subjetivación hegemónica— o asumir el polo activo en el que la potencia vital se preserva: comenzar movilización de insubordinación y descolonización del inconsciente, lo cual implica un esfuerzo individual y colectivo por desviar la pulsión vital de su despojo y generar nuevos modos de existencia. No obstante, lo que se atestigua es que prevalece la respuesta reactiva. En esta, el deseo, de acuerdo con Rolnik, se torna vulnerable a su propia corrupción; se trata, según lo detalla, de una respuesta defensiva psíquica en la cual ante el peligro del colapso y como resultado de la reiterada desvaloración de la vida, se aferra a las formas instituidas del imaginario social:

En situaciones de crisis, el desvío de la pulsión y la entrega del deseo a su abuso se intensifican, manifestándose en movimientos de masa que reclaman por el mantenimiento del *statu quo*, como es el caso de la vertiginosa ascensión del conservadurismo en la actualidad.

[...] el goce del sujeto viene de la ilusión de garantizar su estabilidad y su relación de pertenencia a/con, o sea, de un placebo para el miedo de estigmatización y vergüenza social que la desestabilización

⁵ Pensemos el "deseo" con la definición que proporciona Spinoza, como "la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella" (262).

**El poder en la
faceta actual
del capitalismo
cognitivo o
semicapitalismo,
asume la forma
de automatismos
teco-lingüísticos
que modelan el
comportamiento
en conformidad
con un código
generativo.**

de su mundo le provoca, al interpretarla como peligro de colapso (Rolnik 104).

Por su cuenta, Berardi también reflexiona en torno a la condición de impotencia, las pasiones tristes y la pregunta sobre por qué las masas no se rebelan. Esto lo podemos encontrar en su libro *Futurabilidad*. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad —nótese como ya está presente el término desde el título—. Para entrar en el tema, hace falta mencionar la triada conceptual, posibilidad, potencia y poder, que componen la base de su perspectiva materialista de la inmanencia, resultado de su influencia de Spinoza, Bergson, Deleuze y Guattari. Comencemos por el concepto de "posibilidad", por el que refiere "a un contenido inscripto en la actual configuración del mundo (es decir, la inmanencia de posibilidades). La posibilidad no es una, siempre es plural"; por "potencia" comprende "a la energía subjetiva que despliega las posibilidades y las realiza [...] transforma las posibilidades en realidades", y finalmente, por "poder" entiende las "selecciones (y exclusiones implícitas en la estructura del presente bajo la forma de prescripción: el poder es la selección y la imposición de una posibilidad entre muchas, y la simultánea exclusión (e invisibilización) de muchas otras posibilidades" (Berardi, *Futurabilidad...* 11-12). La dinámica que comporta esta triada en el despliegue de la historia es explicada por Berardi de la siguiente manera:

En toda bifurcación histórica, el espectro de posibilidades se ve simultáneamente limitado por el poder y abierto por la subjetividad emergente. Si la subjetividad emergente tiene potencia (consistencia interna y energía proyectual), puede traer al espacio de la visibilidad una posibilidad invisible y abrir el camino hacia la realización de dicha posibilidad (Berardi, *Futurabilidad...* 22).

De acuerdo con esta perspectiva materialista-inmanentista de la historia, el poder en la faceta actual del capitalismo cognitivo o semicapitalismo, asume la forma de automatismos tecno-lingüísticos que modelan el comportamiento en conformidad con un código generativo; de ahí que lo caracterice como una estructura o Gestalt⁶ semiótica que reduce el campo de posibilidad a una orden prescriptiva mediante la inserción de selecciones automatizadas en el campo social. Por automatización, cabe recalcar, no quiere decir

⁶ Berardi toma el concepto de "la pregunta por la técnica" de Heidegger donde el filósofo alemán define la esencia de la técnica como "un modo de salir de lo oculto", así como de los psicólogos gestálticos Wertheimer, Koffka y Köhler quienes concibieron la relación entre los estímulos perceptuales que recibimos y las formas generativas inscriptas en nuestra mente. Berardi, propone entonces definir la Gestalt como una estructura o "marco cognitivo" que modela la percepción en tanto nos potencia para ver, pero al mismo tiempo constriñe las posibilidades de ver algo distinto, lo cual implica la sujeción del contenido y la emergencia de formas de acuerdo con un formato preestablecido (*Futurabilidad...* 206).

solamente la subsunción o sustitución del trabajo humano por la maquinaria, sino remite a la sujeción de la actividad cognitiva a interfaces y algoritmos que convierten los datos extraídos en prescripciones para el futuro.

Ahora bien, desde la perspectiva de Berardi, la realidad actual contiene al futuro inscripto como un amplio espectro de posibilidades, pero no implica su despliegue, por eso emplea el neologismo "futurabilidad" para referirse a ello, e introduce otro concepto extraído del ámbito de la biología, también presente en el vocabulario guattariano: la "heterogénesis", con la que nombra a esta relación asimétrica entre las proyecciones de lo posible y las realizaciones. El problema, para el filósofo y activista italiano, es que en el marco del semiocapitalismo, a partir de la reconfiguración del trabajo, hoy no se cuenta con una subjetividad emergente con la potencia para traer al espacio de visibilidad otros "mundos" posibles. En ese sentido, menciona: "lo posible es inmanente, pero no logra evolucionar hacia un proceso de realización. La inercia de las posibilidades inscriptas en la actual composición del cuerpo social es resultado de la impotencia de la subjetividad" (Berardi, *Futurabilidad...* 31).

Como se aprecia en lo anterior, para Berardi esas posibilidades inscriptas en la vida social y el conocimiento colectivo no encuentran ahora una concatenación política; dice "las pasiones tristes obnubilan lo posible",⁷ pero estas no son efecto de un malentendido, sino como lo retoma de Deleuze, "resultado del ejercicio del poder" (19-20). A propósito de la reorganización del trabajo, la subsunción de la mente en el proceso de valorización y en relación con las afecciones, en *La sublevación*, indica: "El cuerpo social y afectivo de los trabajadores cognitivos se separó de su actividad productiva cotidiana. La nueva alienación se basa en esta separación, en la virtualización de las relaciones sociales. La nueva alienación toma la forma de sufrimiento psíquico, pánico, depresión" (Berardi, *La sublevación* 174-175)

También, en el segundo apartado de *Futurabilidad*, podemos encontrar dos tentativas de respuesta a la pregunta sobre el "por qué las masas no se rebelan", planteada en los años treinta en el libro de *Psicología de masas del fascismo*, de Wilhelm Reich. En la primera, Berardi asegura que las personas no son capaces de rebelarse, y no están dispuestas, porque "las condiciones de precariedad, angustia y competencia consustanciales a la actual organización del trabajo no les permiten ver el camino hacia la autonomía y la solidaridad" (121). La segunda tentativa de respuesta

⁷ Se pueden encontrar en distintos pasajes de la obra de Berardi referencias al léxico de la psicopatología. Por mencionar algunos: en el artículo de 1994 "Una epidemia mental contemporánea" relaciona la depresión, el pánico, y la angustia como malestares de la cognición social con la transición telecomunicativa —de hecho, sugiere el concepto de "tele-pánico" y propone un estudio semiológico sobre cómo los sistemas comunicativos lo producen—. En "Skizo-economía", mencionado líneas atrás, menciona de nuevo los mismos conceptos, a los que agrega la sensación de soledad y miseria existencial, como resultado de la intensa y prolongada inversión de energías mentales y libidinales en el proceso de trabajo propio del modelo de producción semiótica. Y en uno de sus escritos más recientes, El tercer inconsciente —escrito durante la pandemia, y donde desarrolla la idea del psicodesplazamiento— incluye al pánico, la depresión e incluso la psicosis como psicopatologías características del régimen semiocapitalista.

tiene que ver con lo que identifica como la transición de la civilización industrial a la civilización digital y lo que implicó en el ámbito del trabajo y las comunicaciones. Para el italiano, el advenimiento de la tecnología de comunicación red suplantó los medios de comunicación de masas y trastocó la proxémica de los trabajadores, cada vez más disgregados funcionando individualmente aislados como pequeños fractales de tiempo abstracto; designa esta forma de cooperación sin proximidad como una condición de "soledad existencial". Describe:

Los trabajadores ya no se perciben como partes de una comunidad viva; antes bien, se los incita a competir en condiciones de soledad. Aunque todos son explotados de la misma forma por la misma entidad capitalista, ya no constituyen una clase social, debido a que sus condiciones materiales no les permiten producir una autoconciencia colectiva, ni tampoco dan lugar a la solidaridad espontánea (Berardi, *Futurabilidad...* 123).

En última instancia, desde la perspectiva de Berardi, una marcada diferencia con respecto a las condiciones de las primeras décadas del siglo pasado, contexto en el que escribió Reich, es que en la actualidad ya no es factible hablar de una "psicología de masas" porque estas han desaparecido, no en su concreción, sino en la ausencia de una autopercepción colectiva sustentada en intereses comunes y una conciencia compartida.

Anestesia

Como se ha mencionado, para Berardi la transición hacia la era digital contrajo una transformación en la proxémica social, las comunicaciones y en la organización del trabajo. Describe esta transformación mediante un corte entre dos modalidades de concatenación: de la infoesfera conjuntiva a la infoesfera conectiva,⁸ la cual, desde su perspectiva, produjo una perturbación en la esfera de la ética, derivada de una alteración de la "estesia",⁹ misma que comprende como la capacidad de percepción del otro y del sí mismo (Berardi, "Conjunción..." 385).

⁸ Según expone Berardi en el tercer apartado de La sublevación, el factor principal en este cambio de paradigma respecto al modo de interrelacionarnos es la inserción de lo electrónico en lo orgánico mediante la digitalización de los procesos comunicativos, lo que deriva en la insensibilización, producto de la necesidad de hacer compatible el aparato cognitivo con el modo de interacción que se vuelve dominante. Distingue entre el proceso comunicativo por "conjunción", misma que implica un criterio semántico de interpretación, y por "conexión" la cual requiere solamente de un criterio sintáctico: la consecuencia del predominio de esta última es que se deja del lado la ambigüedad en el intercambio de mensajes y los distintos matices interpretativos y conflictivos —donde cabe la posibilidad de empatía— a costa de una funcionalidad maquínica propia del intercambio insensibilizado de signos.

⁹ Podríamos decir que, en el pensamiento de Berardi, la ética estaría fundada en criterios estéticos. A ello cabe agregar que su forma de entender la estética tiene raíces en la semiótica pragmática de Guattari (El lugar del significante en la institución). Berardi define el ámbito de la estética como el estudio de la relación entre la facultad sensible, es decir la habilidad para procesar signos no reductibles al lenguaje verbal, y la emanación de flujos semióticos de la infoesfera que nos rodea (*Fenomenología...* 43).



En *Fenomenología del fin*, define la sensibilidad como “la facultad que hace posible la interpretación de los signos que no pueden definirse con precisión en términos verbales” (Berardi 11), y sostiene que, con la mutación de la interacción humana por la tecnología digital, estamos perdiendo esa capacidad para detectar signos como los de sufrimiento y placer, tanto los propios como los del otro, lo que nos torna cada vez más an-empáticos.

A diferencia de pensadores de la tradición de la teoría crítica como Walter Benjamin, para quien el empobrecimiento de la experiencia resultaba de la estetización de la política, como forma de alienación sensorial orquestada por el uso fascista del aparato técnico, y la incapacidad de hacer conscientes los *shocks* propios de la modernidad, o de su relectura por parte de la filósofa estadounidense Susan Buck-Morss cuya tesis sostiene que el “sistema sinestésico» humano devino un “sistema anestésico”,¹⁰ Berardi no considera que la atrofia de la sensibilidad provenga de un acostumbamiento a la “dieta de horrores” diseminados por las nuevas tecnologías de comunicación, sino más bien, es resultado de la hiperestimulación, la aceleración de los flujos comunicacionales, la saturación cognitiva y la adecuación del aparato sensorial humano a un modelo de intercambio desensibilizado de signos mediado por dispositivos digitales; por esta estimulación intensificada, asegura, se trastorna la elaboración emocional del significado, en tanto la sensibilidad atraviesa un proceso de reformateo para hacerse compatible con la máquina digital.

La anestesia es un efecto de saturación sensorial y el camino hacia la an-empatía: la catástrofe ética de nuestro tiempo se basa en la incapacidad de percibir al otro como una extensión sensible de nuestra propia sensibilidad.

La competencia cognitiva a la que denominamos sensibilidad se ha desarrollado como una capacidad de descifrar signos que no pertenecen a la esfera del lenguaje. Esta competencia se ve amenazada en la medida en que los automatismos cognitivos inscriptos en el intercambio digital (y reforzados por el código económico) tienden a reducir la elaboración consciente a una sucesión de elecciones binarias (Berardi, *Futurabilidad...* 65).

La anestesia es un efecto de saturación sensorial y el camino hacia la an-empatía: la catástrofe ética de nuestro tiempo se basa en la incapacidad de percibir al otro como una extensión sensible de nuestra propia sensibilidad.

¹⁰ Este argumento a propósito de cómo, aquello que nos pone en contacto con el mundo, el circuito de la percepción devino una fuente de dominación por la vía de la manipulación sensorial, es desarrollado en el capítulo “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en el libro Walter Benjamin, escritor revolucionario de la filosofía especialista en teoría crítica, Susan Buck-Morss.

Por otra parte, en el libro de Rolnik, podemos encontrar un pasaje en el que, si bien no atribuye el efecto de "anestesiamiento" a la transformación de la antroposfera tecnológica como Berardi, sino consecuencia del modo de subjetivación hegemónico, concuerda con el italiano en que, en el régimen del inconsciente colonial-capitalístico, para ella, lo que se pierde es experiencia de lo "extra-personal", que como podremos ver coincide con la definición de sensibilidad de Berardi en cuanto un modo de concatenación con el otro, aunque no en términos de una dimensión semiótica sino más ontológica, próxima a un vitalismo filosófico.

El abuso profanador de la pulsión es difícil de captar, ya que se da en una esfera que escapa a la conciencia y cuya experiencia es anestesiada en el modo de subjetivación hegemónica, bajo el hechizo de la seducción perversa que captura las subjetividades. Sin embargo, sus innumerables manifestaciones en el campo social son plenamente asequibles para aquellos que toleran quedarse atentos a los procesos de degradación de la vida (Rolnik 105).

¿A qué se refiere la autora de *Esferas de insurrección* con el modo de subjetivación hegemónica? Rolnik, distingue entre lo que designa como "función sujeto": la cual describe como intrínseca a la condición sociocultural en la que vivimos —es decir el modo en que somos modelados estructuralmente por el lenguaje, se nos asigna una identidad, se distribuyen lugares, funciones, se nos imprimen códigos, identidades, imaginarios, representaciones—; y la "experiencia subjetiva": inmanente a nuestra condición de seres vivientes constituidos por los efectos de las fuerzas del "flujo vital", mismas que, según lo describe la autora, atraviesan todos los cuerpos, humanos y no humanos que componen la biósfera —que nos afectan y de los que también somos causa de afectos en una dinámica de constante transformación.

Una vez dicho lo anterior, lo que hay que entender es que para Rolnik, en el régimen del inconsciente colonial-capitalístico, nuestra dimensión subjetiva inmanente, por la cual experimentamos al otro desde una "emoción vital", es obstruida como parte del despojo de la pulsión, reduciendo nuestro modo de aproximación afectiva extra-personal o extra-cognitiva —Rolnik también la llama "intuitiva",¹¹ sin

¹¹ La palabra "intuición" se puede ligar con el método filosófico de Bergson, recuperado y explicado por Deleuze en *El bergsonismo*.

embargo, en aras de evitar confusiones y malentendidos sobre su uso, propone usar otras expresiones como "saber-del-cuerpo", "saber-de-lo-vivo", o "saber-eco-etológico"— a la función sujeto por la que experimentamos perceptual y cognitivamente al otro como un objeto extraño desde una dimensión psicológica.

Sublevación

Hemos recorrido pasajes de los textos de Berardi y Rolnik en donde abordan la génesis contemporánea de la impotencia y la anestesia por el predominio de las nuevas formas de expropiación y subjetivación. Aun nos resta mostrar cómo dan respuesta a la pregunta por lo que significa hoy sublevarse, y en esa línea cuál es la relación entre la filosofía, la política, las artes y algo en lo que también coinciden ambos: incluir la dimensión terapéutica.

En la perspectiva de Rolnik, conforme lo hemos expuesto, sublevarse significa resistir a la política dominante de subjetivación: se trata de un ejercicio de pensamiento aunado a una práctica militante a nivel macropolítico y micropolítico; el llamado de Rolnik a los movimientos de izquierda es a no quedarse en la dimensión macro —de la lucha por los derechos y contra las desigualdades— sino insistir de manera más profunda en el escrutinio de los mecanismos de producción del sujeto, con la mira puesta en buscar formas de reapropiación individual y colectiva de la fuerza de creación, o como se ha dicho también, de la pulsión de vida: liberarla de las fauces de la expropiación que la desvían de su destino ético.

Asimismo, para la filósofa y psicoanalista, como se ha aludido anticipadamente, en la operación de resistencia al cañihseo de la pulsión de vida, las fronteras entre política, clínica y arte se vuelven indiscernibles. En su dimensión clínica, el trabajo consiste en dos aspectos: 1) de diagnóstico, que consiste en la examinación de los modos vigentes de subjetivación y del régimen del inconsciente que le es propio, y 2) el ejercicio de "curación" del inconsciente de su patología colonial-capitalística, y a la vida misma de su impotencia secuela de la alienación despojadora del régimen dominante. En adición, Rolnik afirma que tal operación de curación es indisociable de la operación artística en tanto concibe que no está completa sin la creación de nuevos

modos de existencia. Ve en el arte, no institucionalizado, un espacio de experimentación de condiciones para la formación de un cuerpo colectivo común.

En cuanto a Berardi, considera como condición de posibilidad para la sublevación, la recuperación de "un cuerpo afectivo" de la subjetividad social, erosionada por la virtualización de la comunicación y la fragmentación del trabajo en el proceso productivo, así como también la reactivación de la solidaridad social, crucial para cualquier proceso de lucha por la autonomía. No obstante, para Berardi "la tarea de los movimientos de resistencia no será la de provocar, sino crear (coextensivamente con la insurrección) estructuras autónomas para el conocimiento, la existencia, la supervivencia y la terapia" (Berardi, *La sublevación* 69) —una vez más se hace evidente el paralelismo con el pensamiento de Rolnik—. De ahí, la postura que asume el filósofo italiano de sublevarse¹² no es la de una revolución, pues para él implicaría una noción exagerada de la voluntad política sin atender las condiciones de complejidad de la sociedad contemporánea, sino que, apuesta más bien por un cambio de paradigma, no centrado en la productividad y acumulación: un despliegue autónomo de la potencia de la inteligencia colectiva (86). El concepto o estrategia de abordaje que propone es el de una "morfogénesis":

Tomo la palabra morfogénesis prestada del ámbito de la biología, e intentaré aplicar este concepto al ámbito de la evolución social con el propósito de distinguir aquello que podríamos definir como una especiación social (la emergencia de nuevas formas sociales que trasgreden el código existente) de otro tipo de metamorfosis social que solo implica la rearticulación al viejo código (Berardi, *Futurabilidad...* 204).

En estos términos, sublevarse para Berardi sería iniciar un proceso de desvinculación respecto de la estructura, *Gestalt*, generadora de formas, liberarse de la sujeción en aras del despliegue del conocimiento emancipado de la estructura de semiotización económica, como también la construcción de formas de organización autónomas.

¹² Declara que la palabra sublevación debe distinguirse de levantamiento, agitación y disturbio. No identifica la sublevación con movimientos que recurran a formas de violencia. Dice en el libro homónimo: "la sublevación es una terapia para esta clase de psicopatología. La sublevación no es una forma de juicio sino de sanación" (Berardi, *La sublevación* 165).

Conclusión

Por último, hace falta agregar una serie de comentarios críticos que se pueden sugerir sobre ambos planteamientos teóricos. En primer lugar, a propósito de las formas de expropiación del trabajo mental y la pulsión de creación —de esta última noción cabe destacar como amplia el ámbito de la explotación de la vida más allá de lo humano— pensamos que no se puede dar por hecho que en su totalidad, o todas sus manifestaciones sean formas de trabajo alienado, o estén subsumidas por completo en el proceso de valorización, como parecen por momentos sugerirlo los dos autores aquí revisados; pues, de ser así no cabría lugar para la posibilidad de agenciamientos individuales y colectivos.

Asimismo, habría que pensar de manera insistente e intensiva cuáles son las condiciones de posibilidad de su apropiación y cómo generar espacios y relaciones que propicien su desarrollo autónomo. Ahora bien, Berardi atribuye a una figura como el “cognitariado” y su potencia para la reapropiación del intelecto general como una forma de subjetivación colectiva, muy en la línea del post-operatismo, no obstante, no incluye otras formas de organización, cooperación y generación de espacios de experimentación de la autonomía fuera de los grandes centros de producción. También podríamos comentar respecto a su concepto de poder, que, si bien su forma de pensarlo como una estructura semiótica que constriñe las posibilidades inmanentes resulta una herramienta conceptual y teórica para pensar las condiciones de complejidad contemporánea como la transición hacia un capitalismo cognitivo, la automatización y el predominio de las finanzas, al mismo tiempo deja de lado otras estructuras de dominación y relaciones asimétricas estructurales.

En torno al concepto de anestesia que plantean tanto Berardi como Rolnik, podríamos cuestionar si solamente es resultado de la mutación tecnológica o la reducción a la función sujeto, o si se debiese ampliar la perspectiva. Sobre el concepto de “saber-del-cuerpo” propuesto por Rolnik, es interesante su aporte para pensar la relación con lo vivo y sus fuerzas inmanentes, no obstante, se comprende por qué reusa usar el concepto de intuición, pues puede ser susceptible de crítica al perderse de la dimensión concreta. Y en última instancia, es importante destacar la

apuesta de ambos autores en el entrecruzamiento del pensamiento filosófico, con la política, el arte y la inclusión de la terapia no como una práctica clínica privada a nivel de la refuncionalización de un sujeto, no obstante, la pregunta para cerrar no va dirigida a los autores sino a nosotros mismos en general ¿cómo hacer de esto una experiencia colectiva comprometida y constante?

Bibliografía

- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003. Impreso.
- Berardi, Franco. "Conjunción/conexión". *Medio siglo contra el trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2023. pp. 384-387. Impreso.
- _____. *El tercer inconsciente*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022. Impreso.
- _____. "El trabajo como categoría antropológica". *Medio siglo contra el trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2023. pp. 129-139. Impreso.
- _____. *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020. Impreso.
- _____. *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. Impreso.
- _____. *La sublevación*. México: Surplus Ediciones, 2014. Impreso.
- _____. "Skizo-economía". *Medio siglo contra el trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2023. pp. 317-328. Impreso.
- _____. "Una epidemia mental contemporánea". *Medio siglo contra el trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2023. pp. 258-263. Impreso.
- Bergson, Henri. "La evolución creadora". *Obras escogidas*. México: Aguilar Ediciones, 1963. pp. 434-755. Impreso.
- _____. "Le possible et le réel". *La pensée et le mouvant*. París: La Gaya Scienza, 2011. pp. 74-86. Web.
- Buck-Morss, Susan. "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte". *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona, 2005. pp. 169-222. Web.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013. Impreso.

Marx, Karl. "El trabajo enajenado". *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2003. pp. 104-120. Impreso.

Reis, Mauro (comp.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020. Impreso.

Rolnik, Suely. *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019. Impreso.

Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Alianza, 2011. Impreso.

Pueblo, principio democrático y Estado de derecho. Una nueva visión sobre el concepto de Pueblo en la construcción política orientada por la comunicación

Alfredo Pizano Ferreira*

Resumen:

En el presente trabajo se busca problematizar la relación entre la visión popular-comunitaria ante la tendencia universalista del Estado de derecho. Dicho motivo es articulado a partir de los desarrollos en la filosofía de la liberación que se encuentran en la obra de E. Dussel y su contraparte universalizable que la ética del discurso de J. Habermas y K.O. Apel. El trabajo cumplirá su objetivo con la comprensión de las limitaciones del nivel democrático en su circunscripción a lo popular y aceptar un nuevo nivel procedimental, susceptible a universalización.

Palabras clave: Populismo, democracia, Estado de derecho, comunitarismo, universalismo.

*La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder.
Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina*

Introducción

El presente trabajo se centra en colocar el concepto de Pueblo en una situación óptima para su inserción en la dinámica de la ética comunicativa, pensando así un diálogo entre la Filosofía de la liberación y la Teoría de la acción comunicativa. Así, el primer apartado se enfocará en comprender históricamente el concepto de Pueblo y su desarrollo en América Latina, es decir los desarrollos en materia de asociación política en esta región se ha desarrollado bajo distintos registros: la sociedad civil, el pueblo y la gleba. Cada uno de estos conceptos semánticamente cuenta con un registro y una posibilidad de agencia diversificada, de este modo la aclaración conceptual se vuelve crucial para situar el discurso político (I). La comprensión del pueblo se debe de comprender, en primera instancia, como una comunidad, pero dicha visión no agota la construcción de la comunidad política. Se podría pensar que el Pueblo es autosuficiente para comprender y situar las problemáticas de los integrantes, pero desde esta perspectiva el Pueblo podría estar regido por una dictadura, una monarquía o distintos regímenes no democráticos; para esta contribución se vuelve *necesario* entender al pueblo como una comunidad democrática. Para situar al Pueblo bajo el signo democrático no me oriento hacia una visión liberal, sino que a partir de la formulación del principio democrático de Enrique Dussel (*Política...* 405) (II). Para poder complementar el principio democrático de Dussel intentaré vincularlo con la idea del Estado de derecho, desde un horizonte comunicativo —en clave habermasiana— (III). La complejidad que conlleva esta visión del Pueblo como un horizonte comunicativo-democrático, es decir, no es una simple teoría normativa y descarnada de la política, sino una nutrida concepción de la realidad política como una vía de construcción política: el patriotismo de la Constitución.

Sociedad civil, pueblo y gleba

Los conceptos tan dispares como lo son sociedad civil, pueblo y gleba se basan en una distinción de corte literario:

Los escritores suelen identificar tres núcleos fundamentales: sus semejantes (que otros llaman la élite), el Pueblo (en el siglo XIX, lo que hoy sería sinónimo

**La comprensión
del pueblo se debe
de comprender,
en primera
instancia, como
una comunidad,
pero dicha visión
no agota la
construcción de la
comunidad política.**

de clases medias) y la gleba, "el gran obstáculo del Progreso», en su versión de indígenas remotos o parias urbanos. El Pueblo, de modo lejano, pertenece a la nación; la gleba, está siempre a las afueras, es la horda anónima, desbordante de voces y rostros pintorescos y amenazadores y, por tanto, hondamente alegórico (Monsiváis, *Aires...* 13-14).

Esta distinción que señala Monsiváis entre las diferentes caras con las que se encuentra el estudioso de América latina durante el siglo XIX: las distinciones de clase no sólo afectan a una dualidad, como lo consideraría Koselleck — para él los burgueses se distinguen de los nobles pero no hay cabida para los demás grupos minoritarios, pero ellos no tienen representante literario— pero para América latina encontramos que hasta la gleba encuentra, mediante la sátira o la caricatura su medio de emancipación literaria.¹ El papel de un público literario es una constante en los cambios estructurales de la organización social del mundo, el paso de los estamentos de la élite hacia la igualdad de la Voluntad general.

[...] el Pueblo es lo típico, y la gran identificación entre masas doblemente anónimas y el Pueblo se expresa en la narrativa realista... En las obras de Mariano Azuela, José Eustasio Rivera, Ciro Alegría, Rómulo Gallegos, Jorge Icaza, Rafael F. Muñoz, Martín Luis Guzmán, Miguel Ángel Asturias, y en la serie de cuentos y novelas que exploran luchas armadas, devastaciones de los hacendados y las compañías norteamericanas y europeas, dramas de los etnocidio y conquistas de la selva y la montaña, se desenvuelve una visión del Pueblo (Monsiváis, *Aires...* 17-18).

Podríamos vincular la perspectiva de élite que señala Monsiváis con las consideraciones que toma F.-X. Guerra sobre los inicios de la deliberación política en América latina (351-381), la cual inicio en los albores del siglo XIX —la cual se consolidó en ése periodo—, pero lo que Monsiváis va a considerar como el Pueblo es aquel que cúmulo de individuos que comienzan a formar el espacio público (Monsiváis, *Escenas...*);² pero el espacio público del que va a hablar Monsiváis no va a ir en paralelo a la concepción de Habermas, lo que Monsiváis va a hacer es reivindicar una esfera pública ligada a los ámbitos de la exclusión de la sociedad,

¹ En este instante se torna sumamente compleja porque entramos en una cuestión sumamente espinosa: ¿qué es y qué no es literatura? Siendo esta una meta-pregunta para mi trabajo tomaré la vía simple y defender que un mensaje —sea gráfico o escrito— que logre concretar una función comunicativa va a caer en la literatura.

² Muestra de la función social del Pueblo va a quedar plasmado en (Monsiváis, *Escenas...*) o como el estudio de historia de las mentalidades que tienen como personaje principal a la Ciudad de México (Gruzinski).

la esfera pública de los marginados. “Surge, entre 1935 y 1955 aproximadamente, la idea de *lo popular* que domina el resto del siglo, que elimina o arrincona las cargas opresivas de los conceptos de *gleba* y *plebe*, y exalta las comunidades sin futuro, pero con un presente divertido y pleno de afectos mutuos” (25). El paso de la visión paupérrima de Jacobo Arlt o de Luis Buñuel queda subsumido por la visión “amable” de la vida de barrio, donde la pobreza no obstruye la felicidad. Este espacio público del populacho va a tener una facultad redentora ante la posibilidad de modificar los estatutos de la política, es decir que el espacio público burgués es aquel que tiene la agencia para poder modificar los estatutos de la Política, pero el espacio público de la gleba es una instancia donde no es posible pensar en la agencia.

Insisto. La triada de las divisiones sociales del tercer Estado en la consolidación de los tiempos modernos latinoamericanos, siendo el énfasis los siglos XIX y XX. Las diferentes cuestiones que atañan a las diferentes capas de la sociedad van a ser regiones diferentes de la realidad: mientras que la sociedad civil tiene una agencia política pero la gleba no tiene posibilidad de acceder, ni siquiera, a una movilidad social o económica. Esto es una de las diferencias claves entre los análisis de los espacios públicos, *mientras que en Europa se distingue entre un espacio público burgués y uno proletario, pero en los espacios públicos de América latina la diferencia se puede atender entre un espacio público, con las variantes necesarias, que cuentan con agencia y campos que no cuentan con agencia política, huecos sociales en las realidades democráticas de América latina.*

Cabe señalar que debe de existir una relación sumamente compleja entre la triada que estoy intentando sustentar; ya que aquellos que atiendan a las consideraciones que se hace (Habermas, *Strukturwandel...* cap. III) podrían poner de relieve que lo que voy a denominar sociedad civil y pueblo se podrían entender como sinónimos mientras que la gleba podría englobarse dentro del plano que Habermas etiqueta como la intimidad o la familia paternal pero esta lectura quedaría corta porque lo que he de denominar como gleba no cuenta con las tres características fundamentales que tiene Habermas para la pequeña familia patriarcal: la libertad de elección, una *liebesgemeinschaft* (comunidad de amor — traducido de manera literal—) y una *Bildung* (formación mediante la cultura). Mediante las tres características previas Habermas considera que es posible desarrollar un principio universalizable de humanidad (*Humanität*), características

de las que carece la gleba, ya que ellos no tienen acceso o aspiraciones de universalidad porque sus condiciones inmediatas son de vital importancia, por lo cual no entra en el esquema planteado por Habermas. En cambio, el Pueblo contiene las características de lo que Habermas llama la pequeña familia paternal porque, siguiendo a Monsiváis, en el Pueblo si existe la posibilidad de acceder a los planos de universalidad que requiere la formación de una idea de *Humanität*. Y, siguiendo el esquema habermasiano, podemos vincular a las élites en América latina como aquel sector que era capaz de influir en la consolidación de la fuerza pública (*öffentliche Gewalt*). Pero, insistiendo en mi tríada, mientras que la sociedad civil y el Pueblo tienen facultades para lograr tener acceso a la esfera pública (*öffentlichkeit Meinung*) mientras que en la Gleba se encuentran aquellos individuos que no tienen facultades para poder autonomía con respecto a la exterioridad de la organización, en la gleba encontramos una negación de las consideraciones mínimas de una posible agencia de sus integrantes ante un plexo social.

Pero para poder hablar del concepto de Pueblo tenemos que atender a los trabajos que han realizado historiadores sobre el desarrollo histórico de ciertos términos, es por ello que podemos encontrar que “el pueblo es eso sin lo cual las 'repúblicas' no solamente sería inimaginable, sino incluso, y, sobre todo, imposibles, [...], detrás del pueblo está el partido” (Maired 452). El elemento básico de las repúblicas, tanto a nivel latinoamericano como a nivel general. Es por lo anterior que es posible afirmar que “[...] el *pueblo* es el dominante hasta el punto de que no podría alimentar seriamente, hoy como ayer, una ambición política para sí misma o para todos sino se tuviese en cuenta que el pueblo es soberano” (451). En el poder soberano, que se basa en la representación popular, a diferencia de la idea de la soberanía que Carl Schmitt, el papel del pueblo es fundamentar las bases para que el pueblo obtenga una agencia sobre las acciones políticas.

La definición de Pueblo de Hobbes y Rousseau “el primero, explícitamente, define al pueblo como un cuerpo estructurado, homogéneo, sometido al soberano por contrato; el segundo define al pueblo, diferenciado de la 'multitud', como a ese soberano” (Maired 451). Si bien es un poco complejo meter en el mismo saco a Hobbes y a Rousseau, ya que el único punto de convergencia entre ambos se podría señalar su metodología sobre el iusnaturalismo, pero

las diferencias de ambos pensadores no son de forma o metodológicas sino de fondo, esto se basa en sus posiciones antropológicas sobre los hombres, i.e. ya sea una perspectiva positiva o negativa sobre sus consideraciones antropológicas.

En el margen de la tradición iusnaturalista podemos encontrar que la función principal de concepto “Pueblo” era una designación de corte ideológico, pero esto no exime la importancia que el pueblo tiene en la conformación del principio de igualdad de la democracia moderna. Por lo anterior podemos señalar que “la ideología del pueblo es la ideología que se construye alrededor del ‘pueblo’ en tanto que mito del poder, esta ideología es la misma de la libertad a través de la ley” (Maired 461). Los principios radicales que podemos encontrar desde las ideas germinales de la Ilustración, y que llegan como parte fundamental de la Revolución, son parte del legado de la idea del pueblo soberano, es decir que todo ciudadano cae bajo el principio de igualdad. “El ciudadano, en la democracia, es ‘miembro del soberano’, como afirman en conjunto Robespierre y Rousseau: pero no por ello deja de obedecer ya al rey, se somete a la ley que se da así mismo, y a causa de esto obedece al estado, ya que Leviatán es en (y por) el pueblo, y el pueblo es él” (463-464). El Pueblo, como ya lo había señalado (Sieyès), era el elemento que el antiguo régimen había hecho de lado por atender a las formalidades del orden tradicional.

“El pueblo es quien hace la revolución y ésta se hace en nombre del pueblo” (464). La frase anterior toma completo sentido cuando se atiende a la toma de poder del tercer Estado, es decir a la exigencia de universalidad de los hombres —específicamente en lo que respecta a los principios de igualdad y de libertad que se pregonaban en la Ilustración y que se consuman con la llegada de la Revolución—.³ La idea del pueblo soberano va a ser uno de los escalones más grandes que van a marcar el cambio de una cosmovisión política, la cual pasa de considerar la existencia de individuos que se escudan bajo la fase de ser *primus inter pares* a una nueva perspectiva en la cual cada elemento del cuerpo social cumple una función (cuenta con su parte proporcional de la soberanía del grupo). La condena de este cambio de perspectiva va a ser aquella en la cual el Pueblo, en su condición de soberano, tiene la facultad de elegir a su representante, en este momento es necesario

³ En estos momentos estoy plenamente consciente de las dificultades que puede tener la aseveración anterior, ya que puedo estar cayendo en una idealización de dicho periodo pero también es necesario legitimar lo anterior con la famosa frase de Robespierre “Si el resorte del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, el resorte del gobierno durante la revolución son, al mismo tiempo, la virtud y el terror; la virtud sin la cual el terror es mortal; el terror sin el cual la virtud es impotente”.

Los principios radicales que podemos encontrar desde las ideas germinales de la Ilustración, y que llegan como parte fundamental de la Revolución, son parte del legado de la idea del pueblo soberano, es decir que todo ciudadano cae bajo el principio de igualdad.

evocar a la portada de *El Leviatán* de Hobbes, en donde encontramos que la sociedad está constituida por una serie de individuos que ponen al servicio del cuerpo social su parte proporcional de la soberanía en búsqueda de fundamentar un *Commonwealth* o un Estado de bienestar.

La peculiaridad, que será el origen poco claro de la gleba, de este segmento poblacional va a concentrarse en su posibilidad de existencia a los márgenes de las condiciones normales, es decir que la gleba va a vivir en las excepciones. Si bien esta afirmación requiere de un estudio empírico que enriquezca estas consideraciones pero ejemplos no es difícil encontrarlos tanto en la literatura como en la música, de la misma manera las podemos encontrar en las periferias de las metrópolis de América latina; ejemplos de lo anterior los podemos encontrar en la literatura picaresca —que se puede extender, sin lugar a dudas a buena parte de las producciones cinematográficas que ha realizado México—, en las historias que rezan los tangos, los lugares de exclusión social —como lo son las “ciudades perdidas” o las “favelas”.

Los lugares donde la ilegalidad y la exclusión son las características esenciales de lo que he venido señalando que cae bajo la categoría de Gleba. No es de mi intención intentar emparentar mi concepto de gleba con el lenguaje del político de América latina en el siglo XVIII-XIX; tampoco es de mi interés desarrollar bajo el concepto de gleba aquello que Habermas llamo la “publicidad plebeya” (*Strukturwandel...* 16), sino que está mucho más cerca a aquello que Samuel Ramos denominó como “el Pelado” (Ramos 52-58). Puedo considerar que el trabajo de Ramos tiene una veracidad que fue discutida por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950) pero ni Paz ni Ramos van a ser de vital importancia, sino que los rasgos característicos para la importancia que va a tener la gleba en los entornos democráticos, poniendo —claro está— especial atención para los procesos que ha experimentado América latina desde el siglo XIX.

La diferencia capital que vamos a encontrar entre la gleba de la que hablan los tangos, las novelas de la ciudad y demás expresiones artísticas durante el siglo XIX se van a desarrollar bajo un principio de exclusión, *los miembros de la gleba se encuentran físicamente en el mundo, pero ellos no tienen posibilidad de actuar en el mundo*, es decir, aquellos que pertenecen a una clase social determinada *no* tienen la posibilidad de lograr una movilidad social, ya que se

encuentra en la exclusión perpetua; lo anterior en el marco de las sociedades latinoamericanas del siglo XIX.

En el marco de la revalorización de los ámbitos de la gleba del siglo XIX, claro está como ámbito de una esfera de resistencia ante los embates de la sociedad civil y del pueblo, se marca una ruptura en la comprensión tradicional. La revalorización de las categorías de lo popular o la conformación de una mentalidad va a ser una pieza clave para hacer un giro en la comprensión de los espacios de exclusión a los que se había mantenido históricamente a la gleba (Gruzinski 534-562) (Monsiváis, *Escenas...*). La hipótesis represiva con la que (Elias) intento explicar la conformación de un proceso civilizatorio se va a encontrar entorpecido por la actitud de la gleba como conglomerado social; las consideraciones sobre los procesos externos que van a regir su comportamiento ante la sociedad tiene un fuerte influjo por lo que Ramos va a denominar como “el pelado” (52-57), una actitud peculiar que va a tener como fundamento la búsqueda de la honra y de cierto modo de vida basado en la premisa de la unión familiar.⁴

Mientras que en los estudios sobre la sociedad civil y el Pueblo podemos encontrar una idea clara de agencia por parte de los integrantes de estos estratos sociales como los individuos que han quedado relegados de la agencia política por culpa de su carencia de medios de producción o acceso a la esfera pública,⁵ pero llevando éste pequeño análisis hacia la radicalidad, podemos comprender que lo que he llamado en estas breves líneas como Gleba es un segmento poblacional que no responde a una lógica de propietarios *versus* no propietarios sino que la gleba va a existir en una lógica de exclusión. Mientras que el Pueblo o la sociedad civil se desarrollan como una toma de posición política o, en cierto modo, una búsqueda por la agencia moral en la gleba encontramos un pleno desinterés por la agencia o una política incluyente, en la Gleba mientras menor intervención estatal se mantiene el orden. Esto lo podemos encontrar tanto en los estados democráticos “fallidos” en América latina como en grupos ilegales que *usan* a la política y las costumbres *para* cumplir sus deseos personales. La Gleba, y en este momento es donde se devela la limitación de la categoría de clase, va a definirse *sólo y únicamente en función de sus intereses, pasando por encima de quien sea necesario para cumplir sus objetivos*; motivo por el cual la Gleba se va a encontrar en un ámbito de

⁴ La actitud del “Pelado” va a ser también estudiada por (Lewis). En esta obra Lewis va a analizar a fondo a una familia que, en buena medida, podemos contener bajo el concepto de gleba del siglo XIX.

⁵ Es una obligación dejar en claro que la Gleba no se tiene que entender en términos de clase, ya que si se lee como un término de clase fenómenos complejos pueden ser inexplicables.

análisis diferente al que un trabajo sobre la sociedad civil o el pueblo puede adentrarse.

La formulación del Principio democrático en la Política de la liberación

Para contraponerse a la visión contractualista en (Dussel, *Política...*) se plantea una perspectiva comunitaria de la política. En esta perspectiva la legitimidad se sitúa en comunidades determinadas capaces de ser el reflejo de la voluntad concreta de los miembros de una comunidad de comunicación.⁶ Al situarse en el plano de una comunidad ideal de comunicación la idea de consenso se convierte en una posición política que logra congeniar la legalidad y la legitimidad fundamentándose en el acuerdo de una comunidad. De este modo, la razón político-discursiva se manifiesta en el consenso de una comunidad orientada en la solidaridad y no bajo los intereses individuales de un grupo que legitima su posición política.

El principio democrático que se desarrollará en este apartado *no* se debe comprender de ninguna manera desde algún principio ficcional, como lo hace el contractualismo —en su versión moderna (Hobbes, Locke, Rousseau o Kant) como la versión contemporánea (Rawls o Nozick)—, puesto que “La democracia es entonces el tipo de organización que unifica los seres por el consenso racional, dándole poder y mayor poder como potencia en la unidad” (Dussel, *Política...* 401). La conjunción de los individuos en comunidad se convierte en el fundamento de la organización política.⁷

Al contraponer la visión no contractualista de Spinoza y la visión kantiana del derecho es posible comprender los límites en la comprensión del derecho. Haciendo una crítica a la posición kantiana del derecho exterior, como un universal abstracto, no es posible comprender positivamente⁸ al derecho. Así el derecho es algo externo, por ello imposible en la comunidad, y es olvidado el fundamento de la legitimidad. Entonces “[...] el *principio democrático*, [...], no es sólo un procedimiento formal *externo* y coactivo (legal), sino que consiste en ser el fundamento normativo formal del campo político” (Dussel, *Política...* 402), el principio democrático es el posicionamiento de la Voluntad general en un momento y lugar determinado: una comunidad.

⁶ Dicha concepción es tomada de las Tanner lectures que Habermas dictó en 1976 (Habermas, “¿Qué es...” 299-368).

⁷ Es necesario plantear, mediante un sano escepticismo, una crítica parecida a la que (Dussel, *Política...*) desarrolla contra el contractualismo. Cuando se plantea una crítica histórica al contractualismo se manifiesta su posición idealista y carente de correlato histórico, ahora una misma anotación se debe de hacer contra la comunidad ideal de comunicación. La comunidad ideal de comunicación presupone homogeneidad y extingue la conflictividad que caracteriza a las relaciones humanas.

⁸ Hablando desde un horizonte valorativo.

Este principio democrático es posible encontrarlo en la perspectiva ético-argumentativa que J. Habermas, junto a K.-O. Apel, a partir de la racionalidad comunicativa, la cual es una posición contraria a la racionalidad de acuerdo con fines.⁹ Pero en la perspectiva de Apel y Habermas con la entrada de la racionalidad comunicativa en los planos político y jurídico la legalidad se encuentra fundamentada, así sus presupuestos universales y abstractos no pueden comprender la pérdida de legitimidad de un régimen político. Con ello los presupuestos de la Filosofía de la liberación es mostrar el desgaste factico de la racionalidad comunicativa y se devenir en racionalidad de acuerdo con fines, i.e. la fetichización de un orden político¹⁰ es un tópico que se manifiesta históricamente en las comunidades subalternas —tanto de América Latina como Asia o África.

Por ende, el principio democrático se puede entender como un imperativo político:

Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político (que subsume como político al principio moral formal (Dussel, *Política...* 405).

En el plano performativo podemos señalar la imposibilidad del correlato histórico de dichas premisas. Pero no se trata de simplemente la localización de ejemplos histórico, sino que la realización de una situación capaz de atender a la situación ideal de comunicación es ejecutablemente imposible. Pero es a partir de esta concepción de la política una perspectiva para lograr acceder a un nuevo modelo de comprensión de la política; si bien el principio democrático tiene sus limitaciones performativas sería injusto desecharlo sin más. Ahora, es posible complementar el

⁹ Para atender a la complejidad de las distintas racionalidades es recomendable revisar Apel y Habermas.

¹⁰ Ver tesis 1 en (Dussel, *20 tesis...* 13-14).

El último principio es la unanimidad es una idea regulativa, puesto que la disidencia se debe de manifestar en los sistemas democráticos plurales.

principio democrático en dos vías: por el realismo político o por la ética comunicativa. En el ámbito del realismo político se debe de abandonar, puesto que el realista político no tendría problema con hacer a un lado a la ética (echar abajo la tesis de la vinculación entre ética y política); en cambio la vía de (Dussel, *Política...*) y la posición que busque habilitar el principio democrático se debe vincular con una ética comunicativa como elemento fundamental para la vida pública.

Para poder subsumir los problemas performativos que implica la posición política que se ha reseñado hasta el momento el autor plantea que existe “ilusiones trascendentales” (416), las cuales se pueden comprender como las ideas regulativas kantianas. Estas son: la democracia directa, la identidad del representante y la unanimidad. La primera consideración, la democracia directa, se encuentra cruzada por la imposibilidad empírica, pero como un elemento orientador en las organizaciones políticas porvenir. La segunda es una visión de la representación y su reflejo en el representado, formando así una mimesis entre los intereses de ambos lados de la representación. El último principio es la unanimidad es una idea regulativa, puesto que la disidencia se debe de manifestar en los sistemas democráticos plurales.

El Estado de Derecho habermasiano.

Para Habermas, “el Estado de derecho tenía por fin garantizar la autonomía privada y la igualdad jurídica de los ciudadanos... Su pleno sentido normativo lo cobra el derecho no *per se* a través de su *forma*, tampoco por un *contenido* moral dado *a priori*, sino por un *procedimiento* de producción legislativo, que genera legitimidad” (*Faktizität...* 169). El Estado de derecho es un proceso deliberativo, el cual se encuentra en constante actualización, no descansa en conceptos trascendentales. Pero el Estado de derecho es el resultado de la afinidad electiva entre los miembros de la comunidad jurídica.

Para atender a la complejidad del concepto de “comunidad jurídica”, Habermas usará los conceptos de sociación (asociación -A.P-) vertical y horizontal en conexión con el problema de la soberanía popular (*Volkssouveränität*): “en el Estado de derecho entendido en términos de teoría del discurso la soberanía popular no se encarna ya en una

asamblea intuitivamente identificable de ciudadanos autónomos, por así decirlo, carentes de sujetos, que representan los foros y los órganos deliberativos y de decisión” (*Faktizität...* 170). Al situar bajo la posición post metafísica el estudio de la sociedad Habermas logró distanciarse de la vieja pregunta de “si la soberanía radica en el pueblo ¿quién es el pueblo?”,¹¹ para dar espacio al análisis de la deliberación y la acción comunicativa en el plano político.

Aunque a Habermas es posible vincularlo con una visión kantiana de la política sería ingenuo pensar que seguirá la senda kantiana al pie de la letra. El trasfondo sociológico en la argumentación habermasiana remite tanto a M. Weber y la teoría de sistemas. La vía weberiana de comprensión de la política, la cual se podría caracterizar como un realismo político, en donde es posible señalar que cuenta con una teoría del conflicto bastante robusta —motivo que influenció a Habermas—. Por lo anterior no es extraño que, no obstante, el autor tenga un horizonte normativo bien definido no se encuentre extrañado ante las fuerzas inmanentes a todo modo de gobierno; así “la dominación política se apoya en el potencial de amenaza y sanción, que viene cubierto por medios de violencia acuartelados; pero simultáneamente, viene *autorizado* mediante el derecho legítimo” (171-172).

Por su posición de bisagra en el pensamiento político, Habermas va a criticar al modelo contractualista desde dos vías: la histórica y el realismo político. En la parte de crítica histórica al modelo contractualista se encontrará el núcleo de la visión habermasiana de la política: la consolidación del Estado de derecho por venir; mientras que en el contractualismo moderno la justificación de un modelo de gobierno se construye de manera *a posteriori*. Para Habermas esta opción debe ser dejada de lado, puesto que se desarrolla bajo una perspectiva metafísica que él no comparte. Recordemos que Habermas se encuentra inmerso en un marco conceptual “post metafísico”, traslada la atención de la relación sujeto-objeto hacia la relación de los sujetos con el lenguaje. La segunda vía de crítica: el realismo político. Para Habermas los presupuestos ingenuos de un Estado aislado y libre de los intereses de los miembros de la sociedad será una visión muy ingenua, por ello más adelante introducirá la distinción entre consenso y negociación.

Para hacer frente a la posición del realista político, Habermas hará un somero recorrido de las formas de legitimación del poder político en sociedades no democráticas

¹¹ Pierre Rosanvallon detectó una visión para disociarse de la visión sustancialista del Pueblo desde un nivel histórico. A diferencia de Habermas, en Rosanvallon encontramos que el pueblo es analizado como categoría analítica de la sociología o como elemento ideológico de las doctrinas políticas (7-19).

(aquellas que no se orientan por el entendimiento (*Versand*] de los miembros de la sociedad. “La práctica del entendimiento se distingue de la práctica de la negociación por el fin a que se endereza (orienta -A.P.-): la conciliación que se busca es entendida en el primer caso como consenso, en el segundo como un arreglo” (*Faktizität...* 175). En buena medida Habermas parte de la problemática de la doble contingencia que tienen las metodológicas de sistemas como la teoría de juegos: modelos de cooperación y confianza entre sujetos racionales. Así el siguiente esquema ejemplifica la visión del realista político en una metodología de *rational choice* sobre el problema de la legitimidad:

Hasta el momento es una clara consideración que Habermas no es un positivista en el ámbito jurídico, sino que mantiene la relación entre moral y política como fundamento del derecho. Debido a esto, no es extraño encontrar la tesis de la vinculación en clave de la teoría del discurso; “el *entrelazamiento de producción discursiva del derecho y la formación comunicativa del poder* se explica, en última instancia, porque en la acción comunicativa las razones constituyen también motivos” (188).

Pero la tesis de la vinculación se manifiesta bajo el presupuesto de la igualdad comunicativa, puesto que es el cimiento de toda su perspectiva filosófica. Así, “la *igualdad jurídico-material* no se agota en, o se reduce sólo a, justicia [...]. Las materias jurídicas conciernen a fines y bienes colectivos de modo que con ellas surgen cuestiones concernientes a la forma concreta de vida, si no ya a la propia identidad común” (191). A cabalidad la consolidación de los conflictos se puede superar desde el ámbito comunicativo o, en el peor de los mundos posibles, en las negociaciones. De esta forma “las razones que justifican a las reglas morales conducen a un *entendimiento*, a un estar de acuerdo, racionalmente motivado; la fundamentación de normas jurídicas sirve a un *convenio* racionalmente motivado” (194).

Dos principios para lograr transformar las acciones comunicativas en acciones administrativas: el principio del discurso y el principio de universalización. El primero “hace depender la validez de toda clase de normas de acción del asentimiento de aquellos que como afectados participan en *discursos racionales*” (196); dicho principio también se podría formular como una fórmula de la igualdad de condiciones comunicativas, si no existe concordancia entre los afectados por determinadas acciones. En el principio de

universalización “obliga a los participantes en el discurso a averiguar, recurriendo a casos particulares *previsiblemente típicos*, si las normas en cuestión podrían encontrar el asentimiento meditado de todos los afectados” (*Faktizität...* 200). Este principio se podría concretar en un compromiso ante el resultado de toda resolución comunicativa.

Conclusión: el patriotismo de la Constitución como una manifestación democrática

J-W. Müller ha sido el primer autor que ha sistematizado la posición del patriotismo de la constitución.¹² En el núcleo del argumento de Müller se encuentra una relación entre la culpa y la lealtad como dos elementos que impulsaron a los alemanes hacia la adopción de esta posición política (16-26), siendo esta una respuesta a los acontecimientos de la segunda guerra mundial. Así la posición política-pragmática que encarno Sternberger fue retomada por Habermas quien, en palabras de Müller, hizo que conceptos como “territorio, organización y el monopolio de la violencia legítima (incluso la violencia contra los enemigos de la constitución), los puntos de referencia tradicional del Estado fueron desplazados por un énfasis en un proceso abierto de comunicación” (31).

La lucha por una comunidad dialogante que desarrolló en (Habermas, *Strukturwandel...*) con la pretensión de comprender la realidad a partir del concepto del espacio público civil (*bürgerliche Öffentlichkeit*).¹³ Así la relación entre discusión y conformación del Estado es una clave para comprender el posicionamiento del patriotismo de la constitución. Al suprimir la categoría nación del discurso oficial se produce un extrañamiento de los miembros de la sociedad. al no existir un horizonte inmediato de vinculación, se abre la opción al sujeto de adherirse a las leyes que los gobiernan (Habermas, *Faktizität...* 632 y ss).¹⁴

El patriotismo de la constitución es una alternativa política que presupone la existencia de una sociedad democrática, en la que sea posible hacer uso del espacio público como un espacio de dialogo entre posiciones antagónicas, una actitud argumentativa abierta,¹⁵ y elementos a fines. Entonces la cultura política del diálogo será un elemento fundamental para sociedades que han sido afectadas por condiciones segregacionistas o que se encuentran en vías de democratización.

¹² No quiere decir que haya sido el primer en hablar del tema, más bien fue el primero en realizar el recorrido conceptual de su evolución (Müller 15-45).

¹³ La idea del espacio público ha sido uno de los conceptos clave para el debate contemporáneo en la teoría política, siendo este concepto el que da pie a la ética del discurso (Habermas junto con K.O. Apel son los principales exponentes), y los debates sobre la sociedad civil. Ahora Habermas analiza la emergencia de espacios de discusión (cafés, salones, clubes,...) en donde la razón se manifiesta en la deliberación. Esta posición sumamente abstracta se guía por la unión entre moral y política como elementos clave para la organización política. Traduzco “*bürgerliche Öffentlichkeit*” como espacio público civil porque en alemán no existe una distinción tan tajante entre civil y burgués, como si existe en español; esta nota cambia en Facticidad y validez ya que en esta otra obra Habermas emplea el termino sociedad civil (*Zivilgesellschaft*) para sortear esta limitación idiomática.

¹⁴ Es curiosa la referencia que usa Habermas para hablar de la adhesión a una sociedad vía sus leyes: Alain. La curiosidad radica porque Montesquieu le dedicó una porción significativa de tinta y papel al problema del reconocimiento del individuo con la ley (40-51; 86-110; 172-254).

¹⁵ Esta idea va de la mano con la cultura política en la que se desarrolle el evento, i.e. en una cultura política que tenga como elemento clave la imposición de opiniones la idea de un pluralismo será ridícula o en una sociedad abierta al dialogo la interacción entre individuos que no comparten el mismo bagaje cultural-conceptual. Entonces la cultura política es un elemento trascendental para la realización del patriotismo de la constitución.

El principio comunicativo que articuló Habermas como pieza clave de la organización del derecho.

El principio comunicativo que articuló Habermas como pieza clave de la organización del derecho (*Faktizität...* 109 y ss.). Así, Habermas pretende quitar el estigma del derecho que el marxismo le asignó: ser una herramienta de dominación de clase. Sería sumamente ingenuo si se alega que Habermas quiere que en el patriotismo de la constitución; la apuesta teórica radica en unir las condiciones de restauración del Estado de derecho en sociedades complejas, pues así emergen los regímenes políticos que nulifican a los ciudadanos desde un horizonte cultural para vincular una idea regulativa. De este modo, un proyecto realista que desconecta moral de política es una visión extraviada de abordar la realidad, en cambio la defensa de la tesis de la vinculación entre moral y política se debe considerar el fundamento de todo orden político porvenir.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. *Die eine Vernunft und vielen Rationalitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Impreso.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006. Impreso.
- _____. *Política de la liberación. Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- Elias, Norbert. *Proceso de la civilización, El*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1988. Impreso.
- Galeano, Eduardo. *Venas abiertas de América Latina, Las*. México: Siglo XXI, 2017. Impreso.
- Gruzinski, Serge. *Ciudad de México, La. Una historia*. México: FCE, 2014. Impreso.
- Guerra, Francois-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispanicas*. México: MAPFE/FCE, 2010. Impreso.
- Habermas, Jürgen. "¿Qué es la pragmática universal?" Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 2001. pp. 299-368. Impreso.
- _____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 2017. Impreso.
- _____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2018. Impreso.

- Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, 2001. Impreso.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007. Impreso.
- Lewis, Oscar. *Children of Sanchez, The. Autobiography of a Mexican family*. New York: Vintage books, 1960. Impreso.
- Maired, Gerard. "Pueblo y nación". Chatelet, Francois y Gerard Maired. *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*. Madrid: Akal, 2008. 450-466. Impreso.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Tercera. Barcelona: Anagrama, 2006. Impreso.
- _____. *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1992. Impreso.
- Müller, Jan-Werner. *Constitutional patriotism*. New Jersey: Princeton University Press, 2007. Impreso.
- Paz, Octavio. *Laberinto de la soledad, El*. México: FCE, 2015. Impreso.
- Ramos, Samuel. *Perfil del hombre y la cultura del mexicano, El*. México: Espasa-calpe, 1977. Impreso.
- Robespierre, Maximilliam. *Slavoj Zizek presenta: Robespierre, Virtud y terror*. Madrid: Akal, 2010. Impreso.
- Rosanvallon, Pierre. *Pueblo inalcanzable, El. Historia de la representación democrática en Francia*. México: Instituto Mora, 1998. Impreso.
- Sieyès, Emmanuel. "¿Qué es el tercer Estado?". *Sieyès, Emmanuel. Escritos políticos de Sieyès*. México: FCE, 1993. pp. 129-176. Impreso.

Søren Kierkegaard discípulo de Sócrates. La ironía para sobrevivir a la Modernidad¹

Carlos Alberto Navarro Fuentes*

Resumen:

El objetivo consiste en explorar la forma en que Kierkegaard abordó conceptos y posicionamientos filosóficos como aporía, daimón, mayéutica e ironía, siguiendo a Sócrates. La metodología consiste en abordar el pensamiento del danés en su contexto cultural. Lo anterior, relacionando el "método socrático" contenido en algunos Diálogos platónicos. Se explican los conceptos socráticos dialogando con la postura de Kierkegaard sobre el dogma, la presunción de verdad y la certeza propias del pensamiento acrítico imperante de su época. La investigación concluye afirmando que el pensamiento kierkegaardiano, influido por Sócrates, es pertinente para reflexionar sobre las condiciones que sostienen la vida moderna.

Doctor en Humanidades con especialidad en Ética y doctor en Teoría crítica con especialidad en Filosofía. Egresado de la licenciatura en lengua y literatura moderna alemanas. Investigador independiente.

Palabras clave: Sócrates, ironía, aporía, relativismo, negatividad.

Introducción

Afirmar que el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo son problemas filosóficos asociados con la Modernidad, los cuales surgen debido a la ruptura de valores, visiones, convenciones e imaginarios asociados con las formas de vida tradicionales y su cotidianeidad, resulta común. Lo

¹ Las traducciones del inglés al español fueron realizadas por quien suscribe este texto.



anterior, tiene como consecuencia la pérdida de sentido, la ausencia de certidumbre en el futuro inmediato, la hipermovilidad y la imposibilidad para fijar el significado, la caída de la fe religiosa y el sentimiento de alienación, fenómenos todos ellos —entre otros— muy extendidos en la actualidad en el planeta. En este ensayo examinaremos el pensamiento de Soren Kierkegaard, figura intelectual que ha inspirado, provocado, fascinado e irritado a muchos hasta el siglo XXI ya entrado. Hoy en día, los estudiosos discuten sobre si Kierkegaard fue un filósofo, un teólogo, un antropólogo, un escritor inspirador, un autor literario, un psicólogo o algo completamente diferente. Sus obras han sido muy influyentes en campos diversos, como: filosofía, teología, estudios religiosos, antropología, teoría literaria, estética y psicología.

Que un solo pensador pueda atraer a interesados de tantas disciplinas diferentes es de llamar la atención. Su obra establece tensiones, polémicas, acuerdos, desavenencias y disensos entre quienes profundizan en ella. Se le ha categorizado como existencialista, padre de la condición posmoderna y precursor de una Modernidad alternativa, próximo a la democracia moderada, crítico del idealismo (trascendental) alemán. En pocas palabras, se trata de un pensador cuya obra continúa en "estado de apertura", indeterminado, latente y magmático. Lo anterior permite dar cuenta de una masa crítica de conceptos y perspectivas intelectuales que se encuentran interconectados con el pensamiento de Kierkegaard y abordados por este, como son los problemas asociados con el relativismo, la falta de sentido y la crisis de la fe religiosa que son típicas de la vida moderna.

La vida como "tarea socrática". La ironía kierkegaardiana

La historia evidencia que el joven Kierkegaard era un muchacho provocador que disfrutaba sacando lo mejor de la gente. En la escuela leyó los *Diálogos* de Platón, específicamente el *Eutifrón*, la *Apología* y el *Critón*. También leyó las enseñanzas de Sócrates y los *Memorabilia de Sócrates* de Jenofonte.² Fue aquí donde Kierkegaard entro en contacto con la figura de Sócrates, la cual lo fascinaría por el resto de su vida. Kierkegaard tuvo una gran visión sobre lo que

Que un solo pensador pueda atraer a interesados de tantas disciplinas diferentes es de llamar la atención.

² Ver Aguilera Muñoz, German, "La figura de Sócrates en la obra *Memorabilia* de Jenofonte". Ponencia pronunciada el día 4 de noviembre de 2008 en el marco del II Simposio de Estudios Griegos en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Disponible en: <https://www.academia.edu/1338763>

la Modernidad significaba para la vida humana. Dado que Kierkegaard se mira a sí mismo realizando su vida en torno a una “tarea socrática”, resulta necesario aventurarnos en el pensamiento de Sócrates para determinar en qué consiste este. Para ello, nos enfocaremos en la importancia que para Kierkegaard tiene Sócrates sobre el “relativismo” y la “ironía”, y el porqué de la relevancia de su significado. Describiremos en qué consiste la estructura y la argumentación relativa al concepto kierkegaardiano de la ironía, a través de revisar lo que Sócrates concibe acerca de esta misma y la relación que esta tiene con otras categorías conceptuales características del topos socrático, como serían la aporía, el *daimón*, la mayéutica, el tábano y la relación con los sofistas revisando en particular los diálogos platónicos de *Eutifrón* y la *Apología*, como ya mencionamos.

En su famosa obra *Sobre el concepto de ironía* de 1841, Kierkegaard examina diferentes formas de subjetivismo y relativismo concebidas como críticas a la cultura tradicional. ¿Qué queremos decir con los términos, subjetivismo y relativismo? Decimos, por ejemplo, que cierta ley o costumbre es meramente relativa en el sentido de que solo se acepta en una cultura o sociedad, pero se rechaza en otras. Cuando hacemos declaraciones de este tipo, por lo general son críticas y tienen la intención de socavar la validez de la ley o la costumbre en cuestión. En otras palabras, si algo es meramente relativo, entonces no tiene validez o autoridad absoluta y, por lo tanto, podemos optar por seguirlo o no. Esta es la forma en que estamos acostumbrados a hablar de cosas como el relativismo y el subjetivismo. Kierkegaard se refiere a estas diferentes tendencias bajo el título de ironía. ¿Por qué usa este término?

A veces, cuando la gente de hoy dice que algo es irónico, quiere decir que fue un evento desafortunado o fatídico. Por ejemplo, en el sentido de que uno podría decir que cuando algo malo le pasó a una mala persona, esto es irónico. Pero no es esto a lo que Kierkegaard se refiere cuando habla de ironía, para este, somos irónicos cuando decimos lo contrario de lo que realmente queremos decir, y el contexto alerta al oyente de esto. Un ejemplo podría ser cuando comienza el monzón o se encuentra un huracán o tornado en las proximidades, y alguien le dice a otro: “estamos teniendo un tiempo maravilloso”. Dado que la persona a la que se dirige sabe que el clima en este momento es, de hecho, muy malo, inmediatamente sabe que lo que dijo

no lo hizo en un sentido literal, sino que está siendo irónico. Esta es la forma en que se usa comúnmente la ironía. Afirma Kierkegaard:

Es que Sócrates fue uno de esos hombres en relación con los cuales no puede uno contentarse con lo externo en cuanto tal. Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no fue el de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente de la idea; lo dicho por Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto, y ese es el punto de refracción a partir del cual hay que concebirlo (83).

Pero la ironía también se puede utilizar de manera crítica. Por ejemplo, en política, si no estoy de acuerdo con una política o ley, podría decir: “Esa es una gran política” o “Esa es una gran ley”, lo que significa en ambos casos es exactamente lo contrario. Es este sentido crítico de la ironía, lo que Kierkegaard tiene en mente cuando lo asocia con el subjetivismo y el relativismo. En *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard compara la ironía en la forma utilizada por el antiguo filósofo griego con la ironía moderna de su época, representada por los románticos alemanes. En ambos casos, se intenta utilizar la reflexión crítica para cuestionar creencias y formas de pensar tradicionales. Afirma el danés que

dado que hay siglos entre él y nosotros, y que ni siquiera sus contemporáneos pudieron captarlo en su inmediatez, es fácil darse cuenta de que la reconstrucción de su existencia constituye para nosotros una doble dificultad, pues debemos hacer el esfuerzo de concebir, mediante un nuevo cálculo combinado, una concepción que es ya compleja de antemano. Si decimos que la ironía constituía lo sustancial en su existencia (esto es, por cierto, una contradicción, pero es que así debe ser), postulamos con ello que la ironía es un concepto negativo (83-84).

Mientras que Kierkegaard es crítico con los románticos, tiene grandes elogios para Sócrates. De hecho, toma a Sócrates como modelo en su intento de criticar a la cultura danesa y su concepto de religión en el siglo XIX. Consideraba que los románticos representaban un tipo de problema asociado con el subjetivismo, el relativismo, el nihilismo, la alienación y la falta de significado, características propias asociadas con la Modernidad, como revelan los movimientos del existencialismo, el posestructuralismo y el posmodernismo. Al final de su vida, Kierkegaard, recordando su trabajo, escribió que su tarea era una tarea socrática. Para este, la única analogía posible para sí era el mismo Sócrates.

Luego de tomar a Sócrates como su modelo personal de vida en sus escritos, se consideró a sí mismo haciendo algo parecido a lo que este había hecho con su filosofía, por lo que para comprender lo que Kierkegaard quiso decir, primero debemos ver cómo entendió a Sócrates y cómo lo interpretó. Kierkegaard afirma que “cuanto más desestabilizaba Sócrates la existencia, tanto más profunda y necesariamente debía gravitar cada una de sus expresiones particulares hacia la totalidad irónica que, como estado espiritual, era infinitamente insondable, invisible, indivisible” (89). Continúa:

Es Sócrates quien hace la observación, y ningún lector medianamente simpatético podrá dejar de figurarse la irónica sonrisa, contraria a la seriedad irónica y por tanto ambiguamente reñida consigo misma, que acompañó al irónico asombro de Sócrates al ver que todo el juego acababa de ese modo, su sorpresa al ver que Protágoras encontraba aquello que por necesidad sabía que encontraría, puesto que él mismo lo había escondido (120).

¿Qué quiso decir con esto? El lugar propicio para comenzar a buscar la respuesta a esta pregunta se halla en el libro de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía*, el cual contiene una explicación más detallada sobre la comprensión que tiene con respecto a la figura de Sócrates, específicamente, revisaremos lo que entiende este sobre la ironía, la capacidad de este último para reducir a su compañero de diálogo a lo que se llama aporía o estar perdido y la relación que mantenía con los sofistas. Platón exponía en el diálogo el *Sofista* que, “Creer saber, cuando no se sabe



nada. Mucho me temo que ésta es la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento” (229c). Aunado a lo anterior, expondremos la autocomprensión socrática como el tábano de Atenas, el *daimón* o espíritu personal socrático y la mayéutica como método socrático de indagación filosófica. Nuestro objetivo aquí es comprender estas ideas en el contexto original del pensamiento de Sócrates, de acuerdo con la manera como Platón lo expone. Posteriormente, pasaremos a ver cómo Kierkegaard los entiende y se los apropia para sus propios fines.

El foco de atención en *Sobre el concepto de ironía* es sin duda, Sócrates. Pero no fue sólo en esta obra donde Kierkegaard examinó las enseñanzas de este filósofo. ¿Qué tenía el filósofo griego antiguo que interesó a Kierkegaard y qué se entiende por ironía socrática? Sócrates vivió en la antigua Atenas en el siglo V a. C. y su obra ha sido registrada en forma de diálogos por su alumno Platón. En el 399 a. C. Sócrates fue acusado por sus compatriotas atenienses y condenado a muerte. El diálogo de la *Apología* es un relato de su juicio, y el diálogo del *Fedón*, es un relato de sus últimas horas en su ejecución bebiendo cicuta. Afirma Kierkegaard que

Por lo que respecta a la ironía del Fedón, naturalmente, hay que percibirla en el momento en que esta, en tanto que intuición, rompe las vallas que separan las aguas del cielo y de la tierra y se une a la ironía total que aniquila al individuo. Pese a que fijar este punto es tan difícil como fijar el punto medio entre la fusión y la congelación, el Fedón se encuentra precisamente, si se siguen las pautas del *point de vue* [punto de vista] que propongo, entre estas dos determinaciones de la ironía (137).

Sócrates pasó gran parte de su tiempo caminando por la ciudad y hablando con la gente. Acudió a personas que decían saber algo sobre un área específica y las cuestionó al respecto. Afirmando ser un ignorante rogó a sus compañeros de discusión que lo iluminaran sobre cualquier tema del que afirmaran saber algo. Lo que se conoce como ironía socrática suele aparecer al principio de estos intercambios cuando Sócrates consigue que su interlocutor le explique algo, o le dé una definición de algo. Uno puede ver esto ilustrado en el diálogo del *Eutifrón*. En esta obra,

El diálogo de la Apología es un relato de su juicio, y el diálogo del Fedón, es un relato de sus últimas horas en su ejecución bebiendo cicuta.

Sócrates acude al juzgado de Atenas para ser juzgado por los cargos que se le imputan. Allí conoce a Eutifrón. Los dos se saludan y se preguntan qué asuntos tienen en la corte. Para asombro de Sócrates, Eutifrón explica que presenta cargos contra su propio padre. No hace falta decir que esto es algo muy inusual, especialmente en la antigua Grecia, donde el respeto por el padre de uno era un valor muy apreciado y honrado por el tiempo. Sócrates puede ver inmediatamente la contradicción evidente entre el amor y el respeto que se debe al padre y la acción de Eutifrón. Pero en lugar de señalar esta contradicción, pretende suponer que debe haber algo que él no ha entendido y que Eutifrón debe tener algún conocimiento especial en este asunto.

También se puede ver la ironía de Sócrates al final del diálogo cuando Eutifrón se cansa de que Sócrates refute cada respuesta que da y de repente sale corriendo, fingiendo tener una cita urgente. Mientras Eutifrón se aleja apresuradamente, Sócrates finge una gran decepción, ya que pensó que iba a aprender algo sobre la piedad de Eutifrón. Al afirmar que él mismo no sabe nada y hacer que Eutifrón se jacte de tener un conocimiento experto, Sócrates es libre de hacerle preguntas a Eutifrón fingiendo querer aprender de él. Eutifrón parecería tonto si, después de haber afirmado ser un experto, se negara a responderle.

De lo que Sócrates se dio cuenta fue de que era fácil hacer que la gente hablara luego de halagarlos por su conocimiento. A primera vista, parece ser irónico primero, por no saber nada, ya que claramente, la discusión subsiguiente demuestra que, de hecho, sabe algo sobre el tema. Y segundo, sobre conceder que Eutifrón sí sabe algo o es un experto. Kierkegaard quedó fascinado por esto ya que vio en su propia sociedad danesa del siglo XIX, a personas como Eutifrón que afirmaban tener conocimientos sobre cosas que en realidad ignoraban. Estaba intrigado por el uso de la ironía que hacía Sócrates para enredar y hacer que se contradijeran estas personas, y así fallaran una vez que comenzarían a explicar lo que pensaban que habían entendido.

La obra de Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, se divide en dos grandes partes. La primera parte se titula "La posición de Sócrates vista como ironía". En esta parte compara la imagen de Sócrates que presentan las tres principales fuentes antiguas: Platón, Jenofonte y Aristófanes. Como sabemos, tanto Platón como Jenofonte fueron alumnos de Sócrates. Ambos escribieron diálogos en los

que presentaban a su querido maestro como orador principal. Por el contrario, Aristófanes parodiaba a Sócrates de manera humorística en una comedia llamada *Las nubes*. La opinión que Kierkegaard insiste constantemente a lo largo de su análisis es que Sócrates no tiene ninguna doctrina o teoría filosófica positiva, sino que simplemente contradice o refuta lo que otros dicen sin presentar nada positivo. John B. Edwards considera que,

En los diálogos de Platón se combinan todas las excelencias del arte y la naturalidad de la conversación. Tal vez una de las mejores ilustraciones de esto es proporcionado por el pequeño diálogo llamado el *Eutidemo*, aunque algunos sostienen que es indigno de Platón, y que, al acumular tales expresiones inusuales, tales metáforas, proverbios, alusiones históricas y mitológicas, y tan extraordinarias reminiscencias, el autor pretende impresionarnos con su erudición, pero no lo consigue del todo. Otro estudiante de Platón atribuye todo esto al deseo de este último de lograr un efecto cómico. El estilo del *Eutidemo* se aproxima al de Aristófanes hasta donde Platón podía aventurarse con conocimiento y certeza, y cuya pretensión es de nuestro interés (210).

En este sentido, Sócrates representa una fuerza negativa y deconstructiva que le lleva a no presentar una tesis o doctrina positiva, o con contenido positivo concreto. Su empresa es negativa en la medida en que está diseñada para socavar la posición de los demás. En la primera parte del trabajo, Kierkegaard quiere establecer que esta interpretación de Sócrates está bien fundamentada en las propias fuentes antiguas. A esta primera parte de la obra *Sobre el concepto de ironía* le sigue un apéndice llamado "La visión hegeliana de Sócrates". Este refiere al tratamiento de Sócrates por parte de Hegel en sus "Conferencias". La interpretación de Hegel de Sócrates y su papel en el desarrollo de la filosofía y la cultura fue profundamente influyente en el pensamiento de Kierkegaard y de la época. Kierkegaard sabía esto e hizo un estudio cuidadoso de los diferentes relatos que hizo de Sócrates, Hegel, sobre los cuales se basó críticamente en *Sobre el concepto de ironía*. Entonces, para comprender la imagen de Sócrates de Kierkegaard,

también debemos tener una idea de la interpretación de Hegel y la respuesta de Kierkegaard a ella. Afirma Kierkegaard que,

el asunto de Sócrates no fue hacer concreto lo abstracto, sino dejar que lo abstracto se hiciera visible en virtud de lo inmediatamente concreto. En oposición a estas observaciones de Hegel, por tanto, bastaría recordar, por un lado, la doble índole de la ironía que hallamos en Platón (pues es obvio que la ironía a la que Hegel se refiere es aquella que hemos llamado platónica, y con esta identifica la ironía socrática), y por otro lado, el movimiento de toda la vida de Sócrates, cuya ley no consistía en alcanzar lo concreto a partir de lo abstracto sino en alcanzar lo abstracto a partir de lo concreto, y en estar siempre alcanzándolo (292).

Su objetivo es simplemente socavar la sociedad burguesa, pero no hay una verdad o un significado más profundo que deseen proponer para reemplazarlo.

La segunda parte de la obra de Kierkegaard se titula simplemente "Sobre el concepto de ironía". Es aquí donde Kierkegaard trata críticamente la forma moderna de la ironía, propia de los románticos alemanes. Si bien la ironía socrática recibió un tratamiento generalmente positivo, los románticos son criticados por usar la ironía al servicio del relativismo o el nihilismo. Su objetivo es simplemente socavar la sociedad burguesa, pero no hay una verdad o un significado más profundo que deseen proponer para reemplazarlo. La breve sección final de la obra se titula "La ironía como elemento controlado, la verdad de la ironía". Esta parece ser la presentación de Kierkegaard de su propia visión del uso correcto y apropiado de la ironía. Claramente, es imposible volver a la antigua Atenas y usar la ironía de la misma manera que lo hizo Sócrates, ya que el trasfondo histórico y cultural ha cambiado radicalmente desde su época. La ironía romántica tampoco es alternativa dada la crítica de Kierkegaard en las páginas que preceden a esa sección. Entonces, en cambio, sugiere una forma limitada de ironía que cree que es la más apropiada para su época. El danés critica a Hegel afirmando que "Cuando habla de la ironía trágica de Sócrates, finalmente, hay que recordar que esta no es la ironía de Sócrates sino la ironía del mundo con respecto a Sócrates. No puede aclarar él nada, por tanto, la cuestión de la ironía socrática" (292).

Además de la ironía, otro elemento importante del diálogo socrático para Kierkegaard es lo que se conoce como aporía. Esta es una palabra griega que significa simplemente estar perdido o no poder responder. Sócrates lleva a Eutifrón y a sus otros interlocutores a un estado de aporía en el curso del diálogo. Sócrates le pide a Eutifrón una definición de piedad, que Eutifrón le da. Pero luego, tras el conainterrogatorio de Sócrates, ambos están de acuerdo en que esto no es satisfactorio. Y entonces Sócrates pide una mejor definición. Lo mismo sucede con la segunda definición, la tercera, y así sucesivamente, de manera que al final no se llega a una definición o resultado real. Eutifrón, perdiendo la paciencia con Sócrates y viendo que empieza a parecer cada vez más tonto, de repente le dice que tiene una cita urgente y sale corriendo. Por lo tanto, el diálogo en sí mismo termina en aporía, ya que nunca se acuerda una definición de piedad. Por eso se dice que este es uno de los diálogos aporéticos de Platón. Ese es uno de los diálogos que termina sin una conclusión definitiva sobre la cuestión que se examina.

Por lo general, cuando uno escribe un tratado filosófico, el objetivo es demostrar una tesis específica o establecer un punto específico. Una discusión sobre el significado de la vida en busca de una declaración de verdad universal inevitablemente terminaría en un estado de aporía, muy parecido a lo que vemos en el *Eutifrón* de Platón cuando discuten la piedad. Sin embargo, esto permitiría que cada individuo encuentre su propia respuesta. En este sentido, la aporía permite que las personas formen sus propias creencias subjetivas y, por lo tanto, permite la individualidad. En general, como ocurre en los diálogos aporéticos de Platón, el objetivo no siempre es encontrar una respuesta definitiva. En el caso de Platón, el objetivo era cuestionar puntos de vista sostenidos durante mucho tiempo y hacer que el lector o el oyente sean proactivos reflexiva y críticamente. La aporía obliga a las personas a pensar por sí mismas, en lugar de seguir ciegamente las creencias de otra persona como ovejas. También permite a las personas la oportunidad de cuestionar sus propias creencias profundamente arraigadas. El estado de aporía como carencia o pérdida puede considerarse positivo en relación con el método maquéutico, ya que ofrece espacio para el crecimiento y nacimiento de ideas que de otro modo estarían oscurecidas por "certezas" en su lugar.

La aporía parece ser el punto en el que uno se enfrenta a su propia ignorancia, lo que puede ser terreno fértil en la búsqueda posterior de la "verdad", o al menos para ser crítico con las afirmaciones existentes. Posiblemente, este fue el objetivo principal de enfrentar a otros con su propia ignorancia sobre un tema, y por lo tanto, disminuir la amenaza del dogmatismo. La situación negativa de no encontrar una respuesta puede invitar a abordar la pregunta o dirigir la discusión desde o hacia una perspectiva totalmente fresca o nueva, surgiendo de la necesidad de encontrar una respuesta. En lugar de aferrarse, puede ser una oportunidad para pensar creativa y libremente. "Negativo" con respecto a la pregunta parece implicar no algo desagradable, sino un estado de humildad y duda frente a la obstinación colectiva. Kierkegaard nos recuerda que por mucho que creamos tener la verdad, siempre hay una falsedad implícita. "Positivo" en cuanto a la pregunta puede ser un obstáculo cuando se trata de abordar el dogmatismo o la complacencia, debido a su connotación contemporánea de ser una condición deseable. Pero cuando se interpreta de manera constructiva, la aporía ciertamente puede traer una renovada positividad, ya que alienta a continuar la búsqueda del conocimiento objetivo.

El concepto de aporía, que se mueve entre los innumerables tonos de gris que matizan las experiencias de la vida, no es de ninguna manera un lugar fácil para existir. El mayor desafío al que nos enfrentamos es actuar ante la incertidumbre, especialmente si las decisiones incorrectas conllevan la posibilidad de enfrentar graves consecuencias. En este sentido, la idea socrática de la aporía es mucho más que una mera noción filosófica: *toca el corazón mismo de la condición humana y nuestra necesidad de certeza y seguridad emocional*. El procedimiento de Sócrates es, en este sentido, muy inusual ya que no establece nada en absoluto. Más bien, el resultado es puramente negativo. Este procedimiento atrajo mucho a Kierkegaard y disfrutó viendo en Sócrates a un pensador de la negatividad. El objetivo de Sócrates no era establecer una doctrina positiva, sino simplemente cuestionar lo que veía ante sí mismo. Quería que otros reconsideraran sus puntos de vista sostenidos durante mucho tiempo al señalar que se basaban en cimientos inciertos. Kierkegaard estaba fascinado con la negatividad de Sócrates, pues con ello logró que otras

personas reflexionaran y reconsideraran ciertos aspectos de sus creencias y sus vidas.

El procedimiento de Sócrates de interrogar irritaba a sus conciudadanos, se sentían públicamente humillados, especialmente cuando los refutaba frente a una multitud de jóvenes desconcertados. Algunos de ellos levantaron cargos en su contra y se vio obligado a defenderse en un juicio. Cuando se le pide que explique por qué recorre Atenas y acosa a sus conciudadanos de esta manera, Sócrates cuenta la historia de un amigo suyo que fue al Oráculo de Delfos para consultarle si había alguien más sabio que Sócrates. Y este le respondió que no había nadie. Cuando su amigo informó esto, Sócrates quedó perplejo por la respuesta ya que no podía pensar en nada sobre lo que tuviera algún conocimiento especial. Entonces se dispuso a preguntar a las personas sobre lo que sabían, pasando de una a otra. Resultó que, cada una de ellas pretendía, como Eutifrón, ser un gran experto en algo, pero al final, después del interrogatorio de Sócrates, demostraron no saber nada en absoluto. Entonces, Sócrates llegó a la conclusión de que era más sabio, en el sentido de que al menos sabía que no sabía, en contraste con los demás que afirmaban saber cosas que no sabían. Afirma Sócrates en la *Apología*:

He aquí de qué manera hablaré a los jóvenes y a los viejos, a los ciudadanos y a los extranjeros, pero principalmente a los ciudadanos; porque vosotros me tocáis más de cerca, porque es preciso que sepáis que esto es lo que el Dios me ordena, y estoy persuadido de que el mayor bien, que ha disfrutado esta ciudad, es este servicio continuo que yo rindo al Dios. Toda mi ocupación es trabajar para persuadirlos, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares (25-26).

Sócrates se presenta a sí mismo como el tábano de Atenas, cumpliendo una función beneficiosa, aunque irritante, de evitar que la gente caiga en la autocomplacencia

Aporía significa “estar perdido” o “no poder responder”, y este concepto fue un elemento constitutivo importante del diálogo socrático para Kierkegaard.

y manteniéndola constantemente en guardia con respecto a sus pretensiones de conocimiento. Sócrates no está interrogando a la gente en las calles porque le guste hacerlo, considera que es su deber hacerlo. Esta era una imagen que disfrutaba Kierkegaard, llegando a concebirse en acción con el proceder metódico de Sócrates, evitando que sus compatriotas cayeran en la autocomplacencia.

Aporía significa “estar perdido” o “no poder responder”, y este concepto fue un elemento constitutivo importante del diálogo socrático para Kierkegaard. Uno de los cargos que se formularon contra Sócrates fue que adoraba a dioses extranjeros que no eran adorados en Atenas. Este cargo se refiere a lo que Sócrates llamó su *daimón*. Esta es una palabra griega que significa literalmente un dios o un espíritu. En muchos de los diálogos platónicos se hace mención del *daimón* de Sócrates como una especie de espíritu personal o voz interior que le aconseja. En su juicio, Sócrates explica el *daimón* de la siguiente manera.

Quizá parecerá absurdo que me haya entrometido a dar a cada uno en particular lecciones, y que jamás me haya atrevido a presentarme en vuestras asambleas, para dar mis consejos a la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado, y que ha servido a Melito para formar donosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado a mí desde mi infancia; es una voz que no se hace escuchar sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita a emprender nada. Ella es la que se me ha opuesto siempre, cuando he querido mezclarme en los negocios de la república; y ha tenido razón, porque ha largo tiempo, creedme atenienses, que yo no existiría, si me hubiera mezclado en los negocios públicos, y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y el mío (28).

Entonces, Sócrates afirma que tiene una voz interior privada que le impide meterse en problemas diciéndole que no haga algo que no deba realizar. Pero el *daimón* nunca le ofrece sugerencias positivas sobre lo que debería hacer. El *daimón* es puramente negativo. Cuando los miembros del jurado lo declaran culpable de los cargos y lo sentencian

a muerte, afirma que no le preocupa esto ya que durante todo el juicio su *daimón* nunca planteó una objeción a nada de lo que estaba diciendo o haciendo, hecho que Sócrates interpreta como que todo está procediendo según la voluntad divina. Por lo tanto, concluye que no tiene nada que temer. Esta fue también una idea con la que Kierkegaard se identificó. En su obra *Mi punto de vista*, reflexiona sobre su vida y su carrera como escritor, explicando su convicción de que su vida ha sido impulsada por un gobierno invisible y divino. Dios tenía un plan para su vida y en cierto sentido, guiaba a Kierkegaard en sus escritos de la misma manera que guiaba el *daimón* a Sócrates.

Otra característica del pensamiento de Sócrates es lo que se denomina mayéutica o el “arte de la partería”. La palabra mayéutica proviene del adjetivo griego *maieutikos* que se relaciona con la actividad de la partería. Sócrates explica que su madre era partera y que él tomó este arte de ella. Cuando interroga a las personas, el objetivo que afirma es lograr que lleguen a la verdad por sí mismos. La idea es que implícitamente tienen la verdad dentro de sí mismos, pero sin saberlo conscientemente. Pero este conocimiento puede sacarse a la luz con el tipo de preguntas dirigidas en las que se involucra Sócrates. Un ejemplo famoso de esto es cuando Sócrates interroga a un niño esclavo sin educación en el diálogo del *Menón*, y simplemente al preguntar sin decir nada positivo él mismo, es capaz de llevar al niño a la comprensión de algunos de los principios básicos de la geometría. Los presentes quedan asombrados de que el niño aparentemente supiera geometría sin haber recibido ninguna instrucción en ella. Esto es consistente con la afirmación repetida de Sócrates de que él no enseña nada. Afirma simplemente ser una partera que asiste en el nacimiento de ideas, pero él mismo no las produce, sólo ayuda a otros a producirlas y a evaluarlos posteriormente. Las ideas yacen escondidas en los propios individuos, sin que ellos siquiera se den cuenta de ellas. Esto más tarde lleva a Sócrates a una doctrina de las ideas innatas, que es la noción de que nacemos con ciertas ideas desde el principio y que conocemos las cosas antes de tener realmente alguna experiencia del mundo.

La mayéutica de Sócrates es un “saber práctico” que Kierkegaard también utiliza en sus escritos. No quiere afirmar explícitamente lo que cree que es el cristianismo, pero por medio de sus escritos quiere ayudar a otros a llegar a

su propia concepción. Kierkegaard dice a veces que su filosofía gira en torno a una pregunta simple: ¿qué significa ser cristiano? Y como sabemos, Kierkegaard se planteó esta pregunta a sí mismo, porque se refería a su propia vida y existencia, pero también planteó esta pregunta a sus contemporáneos. Se suponía que uno nace cristiano, que uno crece en una familia cristiana, los amigos de uno son cristianos, uno vive en un estado cristiano, como algunos considerarían que es Dinamarca. Así que bastaba con ir con la multitud y no había dudas sobre la identidad cristiana de uno. La identidad estaba segura y no había razón para cuestionarla. Entonces, la pregunta de Kierkegaard fue en cierto modo una provocación porque quería suscitar una controversia sobre algo que se consideraba completamente incontrovertible.

Conclusión

Considero que Kierkegaard vio en Sócrates a un pensador cuya filosofía también giraba en torno a una simple pregunta, la cual era tanto una provocación como un problema. La pregunta de Sócrates era ¿qué significa ser un ser humano? Y Kierkegaard sabe que en la época de Sócrates la gente estaba perfectamente segura de ser humana y de saber qué significaba esto. Pero curiosamente, Sócrates dudaba de que, ser humano lo fuera simplemente por nacimiento, argumentando que necesitamos aprender a serlo. Sostuvo que cada individuo se enfrenta a una tarea con esta pregunta y tiene que responderla con su propia existencia. Así que la pregunta estaba dirigida al individuo. El colectivo no podía responder por el individuo. El individuo no podía heredar la respuesta del colectivo o delegarla al colectivo. En esto Sócrates fue claramente fuente y guía para Kierkegaard porque también la pregunta de qué significa ser cristiano se dirige al individuo. El individuo debe responderla con su propia existencia. Entonces, la respuesta solo puede venir en forma de una transformación existencial del individuo.

¿Cómo se puede considerar como algo positivo la situación negativa o el estado de aporía? ¿No es la aporía obviamente algo malo? ¿No dieron muerte los atenienses a Sócrates por lo que consideraban buenas razones, es decir, como decían, (1) porque hizo “el argumento más débil, el más fuerte”, (2) porque habló de “dioses extranjeros que

no eran adorados en Atenas”, y (3) porque “corrompió a la juventud?”. A través de la aporía podemos tomar distancia de los prejuicios e ideas preconcebidas de la sociedad. La aporía permite el pensamiento libre. Kierkegaard estaría perdido tratando de resolver o incluso describir el mundo actual. Vivimos nuestra existencia entre afirmaciones y visiones del mundo sobre las cuales, en la práctica, no se fomenta el pensamiento crítico y el examen filosófico.

Vivimos en un mundo tan obsesionado con hechos concretos, indiscutibles, respaldados científicamente y revisados por pares, que pensar en la incapacidad de hacer una declaración de verdad como algo positivo parece una locura. Kierkegaard reconoció algunos problemas en su propia época en la Dinamarca del siglo XIX que eran análogos a los problemas que enfrentaron los griegos en el siglo V antes de nuestra era. Reconoció a muchos de sus contemporáneos en las figuras que se retratan en los *Diálogos* de Platón. Kierkegaard estaba convencido de que lo que se necesitaba era un nuevo Sócrates, no alguien que propusiera una nueva filosofía o doctrina, sino que perturbase, sacudiese y provocase a la gente de su autocomplacencia. Revisar sus obras puede ayudarnos a comprender el mundo que nos rodea y nuestro lugar en él. Este fue el objetivo que persiguió convirtiéndose en el “Sócrates de Copenhague”.

Bibliografía

- Aguilera, Germán. “La figura de Sócrates en la obra *Memorabilia* de Jenofonte” [ponencia]. II Simposio de Estudios Griegos. Valparaíso: Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 4 de noviembre de 2008, pp. 1-11. Web.
- Aristófanes. “Las nubes”. *Biblioteca virtual universal*, 2009. pp. 1-28. Web.
- Edwards, John B. “The Euthydemus”. *The Classical Weekly*, vol. 11, núm. 27, 13 de mayo de 1918. pp. 210-213. Web.
- Kierkegaard, Soren. *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe, 1985. Impreso.
- _____. “Sobre el concepto ironía”. *Escritos. Soren Kierkegaard*, vol. 1. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Impreso.

- Platón. "Apología de Sócrates". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Critón". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Eutifrón". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Fedón". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Menón". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Protágoras". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.
- ____. "Sofista". *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Impreso.



La subjetividad contemporánea: individualismo, cuerpo y sociedad

Alejandro Mejía Espinoza*

Resumen:

El presente esbozo tiene como propósito mostrar aquello que caracteriza a la subjetividad contemporánea. A partir de algunos análisis sobre las aportaciones cartesianas se propone una definición de lo que hoy conforma a esta subjetividad. Posteriormente se muestra cómo dos fenómenos importantes de esta época, a saber, el individualismo y el discurso social sobre el ser humano y su entorno, están íntimamente ligados pero, sobre todo, que ambos son parte y expresan la identidad líquida y el malestar cultural que proliferan actualmente. Todo esto, sin embargo, son los efectos de la subjetividad imperante hoy en día.

Palabras Clave: Subjetividad, psico-social, individualismo, cuerpo, sociedad, identidad líquida, representaciones mentales.

*Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva... Es plenamente lícito entregarse a una argumentación, perseguirla hasta donde lleve, sólo por curiosidad científica o, si se quiere, como un advocatus diaboli que no por eso ha entregado su alma al diablo.
Sigmund Freud.*

El giro cartesiano

Para hablar del sujeto contemporáneo es necesario partir de la filosofía Cartesiana. Tal como lo señala Fidel Fernández Quinteiro: “La primera consideración que debemos tomar en cuenta es que el sujeto es una categoría fundamental de la filosofía moderna. [...] El sujeto moderno se asocia, en términos epistemológicos, con la razón, el pensamiento y la conciencia” (139), y al instante nos indica quién es el responsable, admitido por la tradición filosófica general, de esta concepción, a saber; René Descartes. Gracias a este filósofo, a su noción del sujeto como sustancia pensante, se configura una nueva forma de concebir al ser humano, y es, además, una nueva forma de concebir la verdad.

Es esta nueva noción de sujeto, de esa cosa que piensa, que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina y siente (Descartes 173) la que comenzará por construir una nueva forma de interpretar al ser humano y, con ello, de una determinada subjetividad. Eduardo Álvarez, en su artículo sobre individualismo e identidad humana, hace un breve recorrido por las acepciones que tiene el término “individualismo”, para ello debe recurrir al concepto de sujeto y describir algunos lugares teóricos en los que ha sido estudiado. Así, llegando a la interpretación filosófica, nos menciona que el filósofo Martín Heidegger ha de recurrir a una determinada noción central de sujeto como eje de la modernidad: “En efecto, como se sabe, Heidegger interpreta la historia de la modernidad como una historia de la subjetividad que afirma cada vez más plenamente su dominio sobre lo real” (42).

En efecto, para Heidegger, con el autor de las meditaciones metafísicas, René Descartes, se afirma una nueva noción de sujeto, de modernidad y por sobre todo de subjetividad. El texto de Heidegger en el que se puede encontrar a lo que alude Álvarez es el que lleva por título *La época de la imagen del mundo*, escrito en 1938, en el cual se aborda el tema sobre la interpretación que se tiene de lo ente (del mundo), muy distinta, dice Heidegger, y, más aún, nueva a otras épocas predecesoras. Así pues, como ya lo mencionaba Quinteiro, y siguiendo a Heidegger, con la nueva noción que se tendrá de Sujeto, el ser humano interpretará el mundo con otros ojos y otros fines, lo cual repercutirá inevitablemente en la forma en como a este nuevo sujeto se le re-presenta (según la terminología Heideggeriana) dicho mundo. Dice Heidegger:



Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo [...] Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto (72).

Esta nueva interpretación del ser humano como sujeto es a la vez una nueva forma de entender y de estudiar la realidad, poniendo siempre, desde ahora, el acento en él mismo, como referencia y como eje central del conocimiento exterior y del suyo propio. Su esencia está ahora marcada por este giro hacia su subjetividad. Asimismo, para Heidegger *la libertad* que se le ha otorgado a este determinado sujeto, es fundamental; la libertad es pues parte integral de este *subjectum*:

La liberación que se libra de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación en favor de una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber (86).

Dicho esto, en este punto es menester seguir la interpretación del filósofo Argentino Silvio Maresca, el cual retoma en cierta medida esta noción de sujeto expuesta por Heidegger. Así pues, en su texto titulado *La cárcel de la mente. Para una historia de la subjetividad moderna*, Maresca nos indica que la época actual puede ser interpretada como la época de la subjetividad absoluta, y la conceptualiza con la definición "*cárcel de la mente*". El análisis de su texto es conciso: a partir de las meditaciones de Descartes, llegando a la certeza del *cogito ergo sum*, el ser humano se concibe como un ser puramente racional, sin intermedio de otra cosa que no sea su mente; Maresca concibe un Sujeto en el cual lo único que importa es la percepción que éste tiene de sí mismo, sin intermedio de otro aspecto que no sea su Yo pensante. "Solo en el mundo, pura autoconsciencia pensante, la cárcel de la mente ha levantado sus muros y labrado la llave para cerrar sus puertas" (299). Y si el cuerpo, tal como lo podemos ver en las meditaciones de Descartes, es introducido nuevamente después de una introspección

"Lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto" (72).

asidua, después de fundamentar el cogito como única certeza, dice Maresca, la realidad es que ya nada puede ser lo mismo puesto que

manifiesta Descartes una y otra vez el rechazo a cifrar su identidad en cualquier otra cosa que no sea su mente pura —o lo más puro de la mente, el intelecto— aún al admitir la unidad íntima con el cuerpo propio (302).

Todo el desarrollo de Silvio Maresca es un esbozo de la historia de la subjetividad moderna, tal como él la entiende, a la luz de los filósofos que le sucedieron a Descartes y de los cuales, según su análisis, ninguno pudo escapar a esta denominada “cárcel mental” pues, antes bien, ésta se fue fortificando cada vez más. En suma, para Maresca, el sujeto, a paso lento en el terreno de las ideas, en cada momento de la filosofía que se concibe con los filósofos subsiguientes al gran Descartes, se termina por construir un mundo en el que lo que impera es la representación que el ser humano tiene de sí mismo, únicamente y nada más que por la preponderancia de su razón; es decir, gracias al giro cartesiano que hace del ser humano un *subjectum* que parte ahora de sí mismo (de su *subjetividad*). “Lo que caracteriza a la modernidad es, justamente, el mundo como imagen, como representación” (298) termina diciendo Maresca en su introducción, aludiendo al ya citado texto de M. Heidegger. Así, aun sin expresarlo abiertamente en su texto, pero sí en alguno de los programas que conduce a propósito de temas de filosofía,¹ Maresca interpreta el cogito de Descartes desde la perspectiva de Heidegger, al retomar el aspecto del *subjectum* como momento con el cual se empieza a concebir dicho mundo como mera *imagen y representación* de la cárcel mental. En pocas palabras, la subjetividad de nuestros tiempos, siguiendo esta línea de interpretación, comienza con la introspección cartesiana; con aquel cambio hacia el *subjectum* que toma como referente sólo la certeza de su mente. Así es como la cárcel mental empieza a erigir sus muros de acero.

De la misma manera, Antonio Estrada explica este mismo encarcelamiento hacia el Yo cartesiano, poniendo el acento en esta instancia puramente mental que, sin embargo, denominaremos desde ahora como *psíquica* puesto que en términos modernos psique y mente son sinónimos

¹ Véase por ejemplo: Introducción a la filosofía de René Descartes. TLV1 Toda la Verdad Primero. <https://canaltv1.com/introduccion-a-la-filosofia-de-rene-descartes-primera-parte>

en gran medida. Así pues, esta instancia puramente psíquica en la que se convierte progresivamente el Yo cartesiano no considera a un mundo exterior, tal como ya lo refiere de igual forma Maresca. En palabras más precisas nos dice Antonio Estrada:

Descartes pone en primer plano la autonomía del yo como instancia última intramundana. El yo pensante es independiente del mundo, de las cosas y de las personas. Es por ello un yo ideal, descorporeizado y autárquico que desconoce su “ser en el mundo” (5).

El Yo, encerrado en esta cárcel psíquica, determina de igual manera la forma en cómo se comporta sin la influencia de algo que pueda orientarlo fuera de su mente:

El conocimiento del yo es el primero y más seguro de todos los saberes, es la autoafirmación del sujeto que se emancipa de toda instancia externa. Se cae en el sueño de un sujeto soberano (fundamento de su propia teoría y praxis) y de un individuo autárquico, autosuficiente e independiente [...] El cogito domina el mundo teórica y prácticamente y deja de orientarse por instancias externas (la naturaleza, Dios) para guiarse por sus representaciones mentales (Estrada 6).

En este sentido, la identidad para Estrada sólo se podrá concebir como una instancia puramente psíquica puesto que ella está fundamentalmente autodeterminada por ese Yo que desea, piensa, quiere, imagina y siente; la identidad es un asunto meramente individual puesto que “El individuo solo es sujeto de su propia historia y solamente puede estar cierto de una planificación del mundo siguiendo sus propios intereses” (6). El sujeto cartesiano, por ser un Yo autosuficiente, sin mediaciones a un mundo exterior, es ahora un sujeto *individualizado*. En este sentido, entonces, se puede hablar de un individuo encarcelado en su propia esfera psíquica a merced de sus propios intereses, y que tiene como principio únicamente esa instancia mental que es su pura razón, es decir, su subjetividad sin mediaciones externas. Gracias a este progresivo encarcelamiento psíquico-mental la subjetividad cartesiana estará en constante vaciamiento,

El término psico-social debe ser comprendido desde la perspectiva de que el ser humano se constituye a sí mismo y al mundo exterior a partir de consideraciones únicamente psíquicas y sociales que están al servicio de interpretaciones que nacen de su pura subjetividad.

según Silvio Maresca en su ya citado texto, hasta consumarse absolutamente, pues prescinde de todo lo que no sea un capricho mental suyo. Esta consumación, sin embargo, de acuerdo con nuestro filósofo argentino, puede notarse ya en nuestro tiempo. Así pues, autodeterminación, identidad como mera “autoposición” (Estrada 5), libertad e independencia a costa de todo referente externo que no sea su pensar puro; son estos los componentes que le ofrecen al ser humano una determinada forma de interpretarse y de interpretar al mundo a partir de esta nueva subjetividad entendida como encarcelamiento psíquico.

En suma, puede comprenderse ya que la subjetividad contemporánea, tal como se entiende aquí, culmina en la configuración de un individuo encerrado en una esfera psíquica, con la cual interpreta sólo a partir de ella, sin intención de ver fuera de ese encierro que son sus representaciones mentales. Asimismo, esta esfera psíquica también determina el mundo para que el sujeto en cuestión actúe de una cierta forma, en virtud de sus propios intereses; el mundo exterior se conforma a partir de los caprichos de la mente de ese Yo encarcelado, y la identidad del sujeto, por consiguiente, se forma por estas determinaciones de su subjetividad. Por lo tanto, al concepto de encarcelamiento psíquico cabría añadir el aspecto *social*, ya que, en última instancia, a partir de este sujeto, es el mundo exterior (la realidad social) lo que se subordina a él, y no al revés. Así pues, el individuo autodeterminado por el encarcelamiento en esa esfera psíquica, herencia del *Subjectum* cartesiano, es a su vez un individuo *psico-social*. El término psico-social debe ser comprendido desde la perspectiva de que el ser humano se constituye a sí mismo y al mundo exterior a partir de consideraciones únicamente psíquicas y sociales que están al servicio de interpretaciones que nacen de su pura subjetividad, es decir, a representaciones mentales que parten de la cárcel mental con las cuales interpreta la realidad social y a sí mismo. En la subjetividad contemporánea se privilegia una interpretación psico-social sobre el ser humano y su realidad social; la primacía en los campos del conocimiento de lo psicológico y lo social-cultural, cabe mencionar, es algo completamente notable en este sentido,² sobre todo, cuando se promueven y examinan problemáticas en el ámbito político.

Dicho esto, hay que aclarar que esta subjetividad *psico-social* se expresa en su totalidad con el advenimiento

² Esta consideración también está presente en los análisis de Silvio Maresca: “el sujeto cartesiano alcanza la figura más alta de su autodisolución positivista al configurarse como subjetividad psíquica y social. Es decir, como sujeto-objeto de la psicología y las ciencias sociales” (Maresca, “*la disolución del sujeto...*” 111).

de fenómenos propios de nuestra época. Al igual que en un principio el Yo cartesiano nacido en las meditaciones de Descartes comenzaba a determinar su praxis, su identidad individual y colectiva, a través de su autodeterminación mental, el Yo psico-social, es decir, el individuo contemporáneo, determina su praxis, su identidad individual y colectiva, su dinámica individual y social, gracias a estas concepciones puramente psíquicas y sociales; los fenómenos sociales tales como el *individualismo* y el discurso de la realidad social como “una construcción social”, son el producto de este encarcelamiento psíquico de la subjetividad contemporánea, y se expresan en ella. Estos son los aspectos, sumamente relevantes hoy en día, la llave que termina por cerrar la puerta de la cárcel psico-social de nuestra subjetividad imperante. Sus repercusiones son diversas, empero, en definitiva, son ejemplificaciones de que, en efecto, el sujeto actualmente es un individuo que ha quedado completamente aislado de cualquier instancia externa, fincado únicamente en las representaciones que nacen en su propia cárcel psico-social. Y no sólo eso pues gracias a estas representaciones del sujeto contemporáneo se puede caer en la interpretación, incluso, de la realidad individual y social como algo netamente subjetivo.

Individualismo, cuerpo y sociedad

Ahora bien, el efecto directo de la subjetividad contemporánea, en donde se manifiestan y se expresan los fenómenos del individualismo, entendido como autodeterminación a merced de los deseos e intereses individuales, y la noción del ser humano como un constructo social (otra forma de individualismo), es en la problemática que se hace del cuerpo. Si la subjetividad contemporánea sobrepone su subjetividad pura, cárcel psíquica y social, por sobre otra instancia que no sea ella, entonces, al igual que el razonamiento del gran autor de esta fórmula, Rene Descartes, el cuerpo es algo posterior, sólo sustentado por lo que la subjetividad psico-social quiera representarse de él.

Al respecto, el filósofo Gilles Lipovetsky es quien mejor desarrolla un análisis sobre el cuerpo, su relación con el individualismo y, por ende, con la subjetividad contemporánea. Para este pensador francés, la época contemporánea ha sufrido un cambio drástico que ha dado paso a un individuo

narcisista que antepone sus deseos e intereses individuales por sobre la esfera social en otrora condicionante y limitante, represiva y normalizadora inclusive. La época actual antepone el individuo a la sociedad pues ahora es éste quien rige la estructura social, gracias a su autonomía, para constituirse sin restricción alguna. Como lo declara Lipovetsky: “Despliegue libre de la personalidad, legitimación del placer individual, reconocimiento de las singularidades y, por sobre todo, instituciones al servicio del individuo” (7); todas estas características de índole social no son más que efectos del nuevo individualismo contemporáneo, el cual legitiman, producen, reproducen, exacerbaban y, desde luego, expresan continuamente la subjetividad contemporánea psico-social. En la época contemporánea hay una preponderancia en el Yo de los individuos, en los deseos e intereses particulares o, en términos más concretos, en la subjetividad que se afirma de forma psíquica y social; esto se puede equiparar con lo que Lipovetsky define como la época del homo psicologicus. La palabra psicologicus designa el carácter de que el Yo del individuo es preponderante a la hora de determinar todo lo que está a su alrededor: identidad, sociedad, cuerpo, relaciones, vínculos. “El narcisismo encuentra su modelo en la psicologización de lo social, de lo político, de la escena pública en general, en la subjetivación de todas las actividades antaño impersonales u objetivas” (14).

Ahora bien, siguiendo esta línea, si se ha de categorizar esta época como una era del “Yo”,³ esto significa, por consiguiente, una época en la cual el Yo de la subjetividad actual no toma en cuenta el cuerpo que le es intrínseco. El vaciamiento del sujeto contemporáneo, la dessubstancialización, como lo caracteriza Lipovetsky, es parte intrínseca a la subjetividad contemporánea del individuo narcisista: “Paralelamente a la dessubstancialización del Yo, hay dessubstancialización del cuerpo y la dessubstancialización del cuerpo se convierte en [...] espacio flotante, un espacio deslocalizado, en manos de la —movilidad social—” (63). Siguiendo una vez más el análisis de Silvio Maresca en su texto sobre La cárcel de la mente, este progresivo vaciamiento del ser humano contemporáneo es un vaciamiento en el puro pensar subjetivo, es decir, en la esfera psico-social que configura la subjetividad absoluta contemporánea de la cual nos da cuenta en su texto. La subjetividad contemporánea, al reafirmarse cada vez más sólo como un dominio puramente subjetivo, puede moldear su cuerpo a su manera puesto que sólo es una herramienta que ayuda a expresar las representaciones

³ Como bien lo ha señalado, por ejemplo, Adam Curtis en su documental “el siglo del Yo”. The Century of the Self [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=eJ3RzGoQC4s&t=6s>

psico-sociales de la subjetividad. En otras palabras, el cuerpo, puesto que es sólo una res extensa, ajena al Yo puro y racional del sujeto contemporáneo, queda en segundo plano pues se encuentra ahora vaciado de contenido, y se mantiene, por ello, subordinado a los intereses de ese individuo narcisista que nos menciona Lipovetsky:

El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo se ha convertido en una finalidad en sí para el narcisismo: hacer existir el cuerpo por sí mismo, estimular su autorreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo, esa es la obra del narcisismo. [...] hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación (62-63).

En tanto le pertenece al individuo en cuestión, el cuerpo puede representar lo que el sujeto desee en virtud de su autonomía individual y sus reivindicaciones como un ser completamente libre de las restricciones de una sociedad considerada como conservadora y represiva pues ésta ahora responde a sus intereses. ¿No es esto, precisamente, lo que gran parte del discurso social hoy en día promueve, expresado en gran cantidad de movimientos (y reivindicaciones) sociales de toda índole?; en posturas, por ejemplo, de “resistencia” contra tal o cual sistema social, económico o político, etc., en favor de la individualidad y subjetividad de los individuos; o en propuestas sobre formas de vivir en virtud de un aparente cuidado del cuerpo que, antes bien, podría ser categorizado mejor como culto al cuerpo: un cuerpo estético (lo que sea que eso signifique), obsesión por la salud, regímenes de dieta y formas de comer, etc. El cuerpo, aparentemente reivindicado como parte del individuo contemporáneo, se convierte, dicho con más exactitud, en una *máquina* al servicio del Yo que puede cambiar conforme a las representaciones de la esfera psico-social de la subjetividad contemporánea que rige al ser humano actualmente y, más aún, es la sociedad la que se amolda lentamente a dichos estándares. De esta manera es como el individuo contemporáneo puede interpretar al mundo que lo rodea y al él mismo, a partir de su subjetividad.

Lipovetsky encuentra como parte fundamental del nuevo individualismo lo que ha denominado un “proceso sistemático de personalización”, el cual tiene como fin el que, de forma lenta pero segura, y cada vez más continua

e imperante, la sociedad se amolde al individuo narcisista. El proceso de personalización es una nueva estrategia para organizar la sociedad, nueva forma de gestionar comportamientos, empero, con la novedad de que, en esta nueva forma de organización social, imperan los deseos del individuo contemporáneo, y no ya la estructura rígida que distinguía en otrora a lo social:

Nuevos procedimientos inseparables de nuevos fines y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre: es decir, que priva una nueva significación de la autonomía dejando muy atrás el ideal que se fijó la edad democrática autoritaria (7).

El modelo autoritario de sociedad en el cual el individuo permanecía sumergido y no podía escapar de él, que imponía reglas, normas, a través de instituciones, zxx

de discursos imperantes, en suma; que condicionaba y por esto mismo limitaba la libertad de elección y de acción del ser humano, se ha volcado por un tipo de sociedad en el cual opera una personalización de ésta en favor de los ahora denominados individuos. Asimismo, Lipovetsky ve en este proceso de personalización de la sociedad lo que ha denominado una estrategia de “seducción”; estrategia imperante para que estos nuevos individuos proliferen nuevas formas de comportamiento en sociedad: “Seducción en el sentido de que el proceso de personalización reduce los marcos rígidos y coercitivos, funciona sibilinamente jugando la carta de la persona individual, de su bienestar, de su libertad, de su interés propio” (19). El proceso de personalización no es inseparable de la estrategia de seducción, pues es gracias a ella que la sociedad configura esta nueva especie de ser humano ya mencionada: el *homo psicologicus*. La seducción de la sociedad trae consigo nuevas formas de comportamiento que ya no responden a una represión por parte de ésta, sino a la importancia de los deseos del individuo narcisista puesto que “el amaestramiento social ya no se realiza por imposición disciplinaria ni tan sólo por sublimación, se efectúa por autoseducción” (Lipovetsky 55).

Así pues, el hecho de que la sociedad pase de un modelo disciplinario a un modelo seductor, para el control y la organización de los individuos en sociedad, es consecuencia

Lipovetsky ve en este proceso de personalización de la sociedad lo que ha denominado una estrategia de “seducción”.

de que el individuo *psico-social* ha logrado subordinar a la sociedad ante sus intereses y deseos individuales (es decir, psíquicos), de que ya no sea la sociedad la que lo condicione por cuestiones ajenas a estos intereses. El individuo, gracias a la nueva noción que tiene de la libertad y autonomía, se ha liberado de ese modelo determinado de sociedad (disciplinario) que restringía su libertad de elección y de constitución subjetiva para cumplir con la norma, por otra completamente distinta (de seducción) en donde tal libertad individual y subjetiva es el centro constitutivo de la misma. Empero, aun así, se podría decir, después de todo, que esta libertad no ha dado lugar a una verdadera libertad de elección.

Siguiendo a Byung Chul Han en su *Psicopolítica* se podría decir que el sujeto actual se somete a una explotación de su propia libertad puesto que cree ser libre del condicionamiento social y, aunque se encuentra fuera de ese tipo de sociedad represiva, ahora se encuentra condicionado por su propio Yo; la imposición no es ya la de una estructura social rígida, disciplinaria, de un poder que se encuentre fuera de su alcance; la forma en la que se comporta ahora ante su esfera social y cultural son consecuencia de su autodeterminación como individuo subyugado por sus intereses y deseos personales. El sujeto contemporáneo es pues víctima de su propio encierro. Asimismo, David Le Breton, sociólogo Francés, es quien mejor ha trabajado el tema del cuerpo. A propósito de su relación con el individuo contemporáneo y la realidad social nos menciona que:

Después de un largo periodo de silencio, el cuerpo se impone hoy como el lugar predilecto del discurso social. La individualización creciente de nuestras sociedades occidentales ha modificado profundamente la actitud colectiva hacia él. El individuo elige él mismo sus valores, orientados más por las corrientes en boga que por la fidelidad a la importancia de las regularidades sociales. El individuo es hoy relativamente autónomo frente a las innumerables propuestas de la sociedad (54).

En sus análisis, Breton también toma en cuenta la preponderancia que el individuo, en tanto sujeto libre y autodeterminado por sus intereses particulares, tiene como centro de su atención constitutiva, tanto individual como socialmente, el cuerpo y la representación que éste desee

de aquel, en virtud de una autoafirmación subjetiva, tanto para ser percibido como para percibir a la realidad social y, por ende, a crearla y crearse conforme a sus representaciones psico-sociales. En palabras más conocidas: la libertad que posee el individuo contemporáneo con respecto a su cuerpo, al ser este un instrumento para las representaciones psico-sociales de su Yo, le permite interpretar la realidad social e interpretarse a sí mismo como un simple constructo social.

La identidad en la subjetividad imperante

Así pues, es esta la manera en cómo, el individuo contemporáneo, busca y constituye su *identidad*, tanto individual como socialmente; el cambio constante, nunca acabado, siempre continuo, son las características esenciales para crearse una identidad hoy en día pues los deseos e intereses individuales son siempre incesantes y volátiles, y son éstos quienes la conforman. La condición que impera aquí es pues aquella que Zygmunt Bauman denominó con lucidez ya en su momento, a saber: la *liquidez*. Como bien lo menciona en su libro *Modernidad Líquida*: lo líquido no puede mantener su forma, a diferencia de lo sólido, pues lo que caracteriza a los fluidos es que están constantemente proclives a cambiar, atados siempre al flujo del tiempo. El cuerpo y, por ende, el individuo, vaciados de todo referente que no sea las representaciones del Yo psico-social, se encuentran a merced del cambio constante, nunca acabado, siempre líquido; no se puede (ni debe) darle forma a algo que ya no la tiene, gracias a ese vaciamiento inherente a la conformación de la subjetividad contemporánea. En suma, la identidad, como representación social e individual del Yo, es ahora un asunto de *consumo* en la cual los individuos están condenados a buscar de forma constante.

La construcción de la identidad se ha trocado en experimentación imparale. Los experimentos nunca terminan. Usted prueba una identidad cada vez, pero muchas otras (que todavía no ha probado) esperan a la vuelta de la esquina para que las adquiera. [...] Nunca sabrá con seguridad si la identidad de la que actualmente hace gala es la mejor que puede obtener y la más susceptible de proporcionarle la mayor satisfacción (Bauman 179).

Las nuevas reivindicaciones sociales acerca de nuevas interpretaciones de la realidad social, del cuerpo y del ser humano en su conjunto, son pues expresiones de esta condición líquida en la que el ser humano trata de encontrar nuevas identidades que configuren nuevas “relaciones” y “estructuras” sociales, empero, los resultados parecieran ser de otra índole puesto que “La búsqueda de identidad es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe” (90). En otras palabras, el cambio constante de identidades, en otrora limitadas por el entorno social y cultural, expresadas en un discurso cada vez más preponderante a nivel social e individual, no es más que el síntoma de que la condición actual de la sociedad contemporánea y con ello, claro está, la subjetividad del individuo contemporáneo, expresan una condición de perpetua informalidad y superficialidad, gracias a su liquidez.

Así pues, como se puede notar, Bauman no limita el análisis del consumo a un asunto netamente material y económico; el consumismo del que da ávida cuenta es también sobre identidades. Los deseos e intereses particulares del individuo contemporáneo producen y reproducen aquel tipo de consumismo y son, al mismo tiempo, parte inherente en la conformación de la esfera psico-social de la subjetividad contemporánea, constituyendo, hoy en día, las identidades líquidas que se encuentran en constante cambio perpetuo en virtud de las representaciones psico-sociales de tal subjetividad. La identidad contemporánea es pues inexorablemente líquida, producto de la visión de un individuo que se afirma, tanto individual como socialmente, como un simple constructo individual y puramente socio-cultural, sin ningún arraigo.

En última instancia, esto no es más que un nuevo *malestar cultural* que Bauman ha desarrollado muy bien en otro texto titulado *La posmodernidad y sus descontentos*, aludiendo al título en inglés de la obra de Sigmund Freud *Civilization and its Discontents*. Un malestar que, de acuerdo con Bauman, se caracteriza no ya por una *represión* de la cultura, sino por una *desregulación* de la misma.

Los descontentos de la modernidad eran el resultado de un tipo de seguridad que permitía demasiado poca libertad en la búsqueda de la felicidad individual. Los descontentos de la posmodernidad surgen de un tipo de libertad en la prosecución del placer que permite demasiado poca seguridad individual (10).

El sujeto contemporáneo es un individuo encerrado en su propia subjetividad psico-social.

La posmodernidad, de acuerdo con los análisis de Bauman en este texto, se caracteriza entonces por ser una época de la libertad en la prosecución del placer, en la cual la importancia está puesta en los deseos del individuo, y no ya en la cultura en su conjunto, con todo lo que ella implicaba, incluyendo, claro está, las instituciones que le daban legitimidad e imponían límites a tales deseos. En este sentido, la libertad, característica esencial de la desregulación cultural, dice Bauman, no tiene actualmente rival, y ello ejemplifica lo hasta aquí expuesto sobre la subjetividad contemporánea: si hay algo que rige a la subjetividad psico-social es la libertad que le es inherente al Yo contemporáneo para autodeterminarse a partir de representaciones puramente psíquicas que repercuten en el ámbito social y cultural, y es esta misma la que le ha ayudado a encerrarse progresivamente en una esfera psico-social a partir de la cual re-interpreta el mundo (lo social) y a sí mismo como algo puramente subjetivo.

Así pues, en definitiva el sujeto contemporáneo es un individuo encerrado en su propia subjetividad psico-social. Es de esta forma que interpreta, construye y transforma el mundo y a sí mismo, sin intención de salir de tal encierro. Esta subjetividad imperante ha sido el fruto de un lento y largo proceso en el cual, gracias al giro cartesiano, el ser humano comenzó a concebirse a sí mismo y al mundo a partir del mandato único de su razón y de sus representaciones mentales, creando lentamente la cárcel mental que impera en nuestros días en donde la importancia está puesta primordialmente en tales representaciones. Por lo demás, claro está que esto puede verse como parte de la crítica a la llamada y ya desgastada posmodernidad, empero, una postura aún más pertinente puede considerar estas dilucidaciones del malestar cultural en la subjetividad contemporánea como las manifestaciones de lo que se puede definir actualmente como nihilismo.

Bibliografía

- Álvarez, Eduardo. "Individualismo e identidad humana". *Revista Valenciana Estudios de filosofía y Letras*, vol. II, núm. 3, 2009. pp. 37-50. Web.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad*. Daniel Sarasola (trad.). Buenos Aires: Losada, 2005. Impreso.

- _____. *La posmodernidad y sus descontentos*. Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Piña Aldao (trads.). España: Ediciones Akal, 2001. Impreso.
- _____. *Modernidad líquida*. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru (trads.). México: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.
- Descartes, Rene. *Descartes*. Jorge Aurelio Díaz (trad.). Madrid: Gredos, 2003. Impreso.
- Estrada, Juan Antonio. "La herencia religiosa y la subjetividad moderna". *Gazeta de Antropología*, vol. II, núm. 34, 2018. pp. 1-12. Web.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Alfredo Bergués (trad.). Barcelona: Herder, 2014. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Helena Cortés y Arturo Leyte (trads.). Madrid: Alianza Editorial, 2010. Impreso.
- Le Breton, David. *Adiós al cuerpo*. Ociel Flores Flores (trad.). México: La Cifra Editorial, 2007. Impreso.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Joan Vinyoli y Michele Penda (trads.). México: Anagrama, 2002. Impreso.
- Maresca, Silvio Juan. "La disolución del sujeto cartesiano en la edad del nihilismo". *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, núm. 13, 1998. pp. 108-113. Web.
- _____. "La cárcel de la mente. Para una historia de la subjetividad moderna". *El giro subjetivista de la filosofía moderna: perspectivas históricas y debates contemporáneos*. Eduardo Assalone y Lucas Misseri (eds.). Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010. pp. 298-302. Impreso.
- Quinteiro, Fidel Fernández. "La disolución del sujeto moderno. De la construcción narrativa de la Modernidad al sujeto postmoderno". Tesis. Universitat de Barcelona, 2005.

Entrevistas

Entrevista a José Martínez Cruz: sobre la democracia en los derechos humanos

Andrea Josefania V. Jasso*

José Martínez Cruz ha dedicado su vida al activismo desde una edad temprana, siendo testigo y participante en momentos clave de la historia de México, como la Matanza del Jueves de Corpus, también conocida *El Halconazo* (1971). A pesar de dejar inconclusa su licenciatura en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1974, optó por priorizar la militancia y desempeñó un papel crucial en la fundación del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) en 1976. Desde entonces, su compromiso con la causa de los derechos humanos ha sido inquebrantable.

Su extensa trayectoria incluye la fundación del Frente Pro Derechos Humanos en Morelos en 1977 y su papel como fundador de la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Morelos en la década de los ochenta. José ha liderado iniciativas ciudadanas significativas, como el Plebiscito sobre la Tortura en 1993 y la Consulta sobre Derechos y Cultura Indígena en 1999. Su participación en controversias constitucionales sobre Derechos Indígenas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2002 subraya su dedicación constante a la promoción y defensa de los derechos fundamentales.

Desde el ámbito de la investigación histórica hasta su participación en proyectos legislativos como la Ley contra la Desaparición Forzada en 2015, José ha demostrado su capacidad para abordar diversas dimensiones de la lucha por los derechos humanos. Su perspectiva democrática

*** Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en el Centro Interdisciplinario de Investigación del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.**

y experiencia valiosa como activista ofrecen una mirada crítica a las problemáticas sociales y políticas en México, destacando la importancia de la diversidad, la igualdad y la justicia en la construcción de un país más justo y respetuoso de los derechos humanos.

¿Cómo inicia tu trabajo como defensor de los Derechos Humanos?

—Yo ubicaría tres momentos, el primero formalmente con la Comisión Independiente de Derechos Humanos, que se creó en 1989, un poco después de la desaparición de José Ramón García Gómez, que fue candidato a alcalde de Cuautla por el PRT, y por quien demostramos, con actas en mano, que la votación adjudicada al PRT era distinta a la que en realidad había recibido.

En el caso de José Ramón, se dio una lucha importante. En marzo del 88, proceso en que se postuló a doña Rosario Ibarra de Piedra para la Presidencia de la República por el PRT, José Ramón decía: “No pueden quitarme mis 60 centímetros de democracia”. A José Ramón lo desaparece presuntamente el gobierno, un grupo de policías lo secuestró, se lo llevaron y desapareció desde el 16 de diciembre.

El 22 de enero, ocurrió una represión en Xoxocotla que cobró la vida de dos jóvenes, David y Juan y hubo 19 heridos, fue una represión brutal. A raíz de la desaparición de José Ramón y por otros casos, empezamos a ver la necesidad de una organización de derechos humanos y en ese mismo año del 89 se creó la Comisión Independiente de Derechos Humanos.

Otro momento es en 1977. En ese año, en Morelos se creó, por motivación del obispo Sergio Méndez Arceo, un Frente Pro Defensa de Derechos Humanos, Garantías Constitucionales y Libertades Democráticas, que era muy amplio. Fue Méndez Arceo quien propuso formar un organismo defensor de Derechos Humanos y a convocatoria de él nos reunimos en Tlaltenango, ahí comenzaron las actividades y creamos ese Frente pro Derechos Humanos.

La primera acción de ese frente fue exigir la libertad de los presos políticos en Morelos, la mayoría de ellos eran provenientes de organizaciones armadas guerrilleras, quienes habían sido detenidos, torturados y permanecían presos. Hicimos la lucha y logramos una amnistía para los presos políticos a nivel nacional, con el Frente por Derechos Humanos

nos unimos con Rosario Ibarra de Piedra, la mamá de un desaparecido político, Jesús Piedra Ibarra, a quien desaparecieron en 1975 en Monterrey. Ella empezó a luchar por su hijo y se unió a otras mujeres y formaron un Comité Nacional Pro Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos, después le pusieron el nombre de Comité Eureka. Como había integrantes del PRT que la conocían, rápidamente la apoyaron y lucharon con ella. Fue hasta el 82, su registro legal y postulamos a Rosario Ibarra como candidata a la Presidencia de la República.

Otro de esos momentos fue cuando tenía 16 años. A esa edad entré al Colegio de Ciencias y Humanidades Azcapotzalco en México. Como había pasado el movimiento del 68 se prolongaron los calendarios, en ese lapso me dediqué a trabajar como albañil. Ya en el CCH (fui parte de la primera generación). Entramos en marzo del 71 y el 10 de junio de ese año comienzan las movilizaciones estudiantiles nuevamente, pero ahora en solidaridad con la Universidad de Nuevo León en contra de un estatuto que querían modificar para quitarle la autonomía, entonces se relanza un movimiento estudiantil y salen a la calle miles de estudiantes, pero viene la represión en donde sucede *el halconazo*: un grupo paramilitar llamado “Los halcones” ocasionan represión y el asesinato y desaparición de muchos estudiantes. Todos vimos los nombres de las personas desaparecidas, personas que empezábamos a conocer. Entonces decidimos crear comités contra la represión y ahí formamos círculos de estudio para formar parte del Grupo Comunista Internacionalista, ese grupo era previo al PRT. Ahí en el CCH creamos el Grupo Revolucionario Estudiantil, que era simpatizante del GCI.

Yo vivía en una colonia popular en la que la mayoría éramos hijos de obreros, comerciantes, etcétera; ahí, junto con mi hermano y varios vecinos, creamos el club juvenil “El poder de la razón”, que era un club destinado a hacer deporte, bailar, escuchar música, asistir a días de campo y al mismo tiempo mi hermano y yo propusimos destinar al menos 2 horas a platicar sobre algún tema como sexo, drogas, rock, movimiento hippie, religión, temas de los que teníamos dudas o simplemente nos gustaría conocer a nuestros 16 años. Empezábamos a tocar un tema, por ejemplo, las drogas e invitábamos a una psicóloga para que nos explicara los efectos que tienen, era así con los diferentes temas.

¿Cuáles son los obstáculos que enfrentan los defensores de los derechos humanos en el país?

—Son muchos obstáculos, el primero de ellos son políticas autoritarias, represivas, violentas y discriminatorias de persecución que tienen las autoridades. Si hablo de los años setenta era terrible, porque no había organismos defensores de derechos humanos, sólo existían algunos contra la represión. Uno de los primeros, es el Frente Pro Derechos, que se creó en el setenta y siete. Después en los ochenta se crearon muchos grupos más, ya con el nombre y trabajo específico de Derechos Humanos, como la Comisión Independiente de Derechos Humanos. Muchos grupos que se crearon en ese tiempo a lo primero que se enfrentan es a políticas autoritarias y represivas.

Otro obstáculo ha sido las campañas de descrédito que se realizan a través de medios de comunicación por parte de sectores gubernamentales y en ocasiones empresariales, también son derivados de la falta de conciencia e información de sectores de la sociedad, que ejercen eco a las campañas que difunden la idea de que los activistas “defienden criminales” (o sea los presos políticos). A veces sectores de la población, asumen este tipo de discursos de los gobernantes. Actualmente ha cambiado, pero no ha desaparecido.

De forma más general, también son campañas de discriminación y persecución contra defensoras y defensores de Derechos Humanos, del medio ambiente, periodistas ligados a la causa de Derechos Humanos, represión de la libertad de expresión, entre otras.

¿Cuál es tu opinión sobre la representación de minorías sociales en los sistemas democráticos?

—Sectores de la sociedad, comúnmente víctimas de discriminación, de violencia y de opresión difícilmente pueden expresarse públicamente porque inmediatamente son reprimidos. Entonces, ¿cómo van a ejercer un derecho si no se les permite ni siquiera aparecer públicamente? Por ejemplo, los movimientos feministas, que durante siglos se organizaron y protestaron exigiendo el derecho al voto. Era uno de los primeros derechos que exigían las mujeres, no se les permitía votar, entonces las sufragistas organizaron movimientos, huelgas y muchas luchas. Así, los movimientos feministas lograron que la mujer pudiera votar, (y no en

todos los países está permitido aún, hay países en donde niegan el voto a la mujer) en México se establece que las mujeres pueden votar y ser votadas en 1953, eso fue apenas a mediados del siglo pasado. Es cuando las mujeres logran tener una cuota de representación. Actualmente, diversos sectores de la sociedad se encuentran luchando por condiciones de igualdad en el país, sobre todo se busca el reconocimiento de los derechos de minorías como el movimiento LGBT+, los pueblos indígenas, la comunidad afrodescendiente o los diferentes sectores. En la CIDH vemos estas acciones como un paso favorable en materia de derechos humanos.

¿Qué importancia le das a la educación cívica en el fortalecimiento de la democracia?

—Es fundamental que haya procesos de educación impulsados desde todos los ámbitos político y social. La Educación cívica debería de ser una materia imprescindible en todos los niveles. ¿Por qué? Porque es ahí donde a partir del debate libre de diferentes enfoques, diferentes aproximaciones e ideas distintas hay la posibilidad de encontrar acuerdos que superen el *status quo* establecido. Cuando hay sectores que se contraponen, puede haber una lucha de ver quién le gana uno al otro, pero también puede ser que a partir de esa discusión pueda salir algo nuevo, algo positivo, algo diferente, algo cualitativamente distinto. Eso es posible cuando se toma conciencia y cuando esa conciencia se transforma en organización, no basta alguien que sepa hablar, alguien que conozca, alguien que diga, alguien que eduque desde su altura de poder, sino que las ideas colectivas se transformen en organización, de tal manera que lo que escucha la gente no solamente sea unidireccional, sino de ida y vuelta, y que, por lo tanto, lo ponga en la práctica en sus escuelas, sindicatos, organizaciones... en todos lados, para que no solamente le deje la democracia a los gobernantes, es el pueblo mismo el que tiene que ejercer formas de participación democrática, por eso es importante recuperar muchas de las prácticas de los pueblos indígenas para tomar decisiones colectivas, por ejemplo, a través de asambleas, es a partir de ahí que la gente participa abiertamente. Creo que es fundamental una educación cívica en ese sentido.

¿Cuáles serían tus propuestas para implementar la democracia en los sistemas sociales?

—Una acción fundamental para mí, es que haya democracia participativa, que la gente no solamente pueda votar cada 3 o cada 6 años, como sucede en el sistema parlamentario democrático en México, sino que haya posibilidad de democracia directa con representantes que puedan ser sustituidos en el momento en que no cumplan con su responsabilidad, es decir, revocación de mandato, pero inmediato.

También la democracia participativa, a partir de asambleas, en las que se elijan a los representantes de manera directa y que esos representantes no sean permanentes, sino que haya procesos de rotación de representantes de tal manera que no haya una casta burocrática permanente. Y que la gente pueda ir cambiando, dependiendo de sus conocimientos, habilidades, tiempos, etc.

Otra cosa para mí, fundamental, es una democracia de tipo consejista. Está en la historia desde la comuna de París, que fue el ejemplo del primer gobierno de los trabajadores organizados a través de asambleas, dicen algunos que eso no es posible en las ciudades porque hay mucha gente y que “¿cómo se van a reunir tantos?”. Por eso hay que combinar varios niveles, es decir, asambleas, que son la máxima instancia de determinación, también consejos, colectivos, grupos, etc. De tal manera que entre todos se vayan tejiendo formas de articulación que permitan resolver las problemáticas que se presenten, y que no solamente la gente pague impuestos y el gobierno lo resuelva, porque así lo promueve el gobierno, el problema es que no lo resuelven, como la gente es excluida de las decisiones, también es excluida de la participación. Porque no hay controles reales de la sociedad sobre el funcionamiento de las autoridades, por eso creo que hay que garantizar que sea un gobierno del propio pueblo.

Entrevista con el cineasta Milton Guisa

Mónica Guadalupe

Hernández Martínez*

Director, productor, postproductor, guionista, director de fotografía y docente, Milton Misael Pérez Escamilla, mejor conocido como Milton Guisa es egresado de la licenciatura en Producción Audiovisual. Cuenta con un posgrado en realización cinematográfica. Ganador del premio del público “José Rovirosa” en la categoría Documental Estudiantil Mexicano 2021 por *Marzo*. Ganador a mejor cortometraje internacional en el Festival Internacional de Cine “El Cóndor Andino” Ecuador 2021, con el cortometraje de ficción llamado *Inmarchesible*. Ha participado en más de 50 festivales de cine nacionales e internacionales con cuatro proyectos audiovisuales: *El prado*, 2019; *Marzo*, 2020; *Inmarchesible*, 2020; *Desayuno*, 2020 y *Las escaleras*, 2022. Docente del Centro de Estudios e Investigación Cinematográfica. La obra *Marzo* formó parte del anuario estadístico de cine mexicano del Instituto Mexicano de Cinematografía en 2022, en una categoría especial dedicada a películas referentes a la pandemia.

¿Cómo te iniciaste en el mundo de la cinematografía?

—Tenía la intención de hacer *Youtube*. Había un creador de contenidos, Fernando Guisa que hacía videos cinematográficos. Seguía a Fernando Guisa, me gustaba la propuesta que traía. En el afán de llegar a hacer algo similar decidí estudiar cine, por la necesidad de contar historias. Siempre

* Licenciada en Comunicación y Periodismo por la Facultad de Estudios Superiores Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México.

supe que me quería dedicar a algo artístico, nunca supe a qué hasta que encontré el cine: pasé por música en guitarra, hice pintura y dibujo en la preparatoria. Posteriormente encontré un diplomado en cine, decidí entrar, el cine me encantó y ahí fue como me quedé.

¿Es muy difícil ingresar a esta universidad?

—Realmente no fue complicado ingresar porque aquí, en Morelos, no hay escuelas de cine públicas, las escuelas de cine son privadas. La complejidad es tener el recurso económico para poder permitirse estudiar en una escuela privada. En ese sentido con el esfuerzo que hicieron mis papás, con el esfuerzo que hice yo. Mi mamá es trabajadora y mi papá es taxista, hicieron el esfuerzo para mi hermana y a mí darnos estudios, yo decido ir para el área de cine, mi hermana estaba estudiando gastronomía en la prepa.

Al ser una escuela privada no hay examen de admisión. Pero con respecto a la carrera es un proceso bastante interesante complementar, vivir todos los días materias de cine, más allá del diplomado que era un día a la semana, ahora estar yendo de lunes a viernes a Cuernavaca. Era viajar diario en transporte público, era una hora u hora y media, de repente el tráfico era la parte complicada de ir a estudiar a Cuernavaca.

¿Cuál es tu plano-secuencia o toma favorita de una película?

—Tengo mucha influencia del cine mexicano, como morelense procuro que mis referencias sean mexicanas. Porque el día de mañana que yo haga una película, me encantaría que la gente pudiera decirme “oye ve esta película” como dicen “ve *Macario* o ve *La perla*”. Algunos de mis referentes son: Gabriel Figueroa, el Indio Fernández, Roberto Gavaldón, Fernando Guisa.

Una plano-secuencia que me gusta mucho de la historia del cine es la secuencia de la película de *Kingsman*, donde están peleando en una iglesia, esta película de detectives me gusta mucho. La película de *1917*, casi toda la película es una plano-secuencia, también me gustan mucho ese tipo de tomas que hacen.

¿Cuál es tu inspiración para empezar un rodaje?

—Es contar algún momento que traiga en el corazón, en la mente. Acostumbro no filmar por filmar, filmar cosas que me muevan mucho. Primero, encontrar una historia que me apasione ya sea ficción o documental; para después realizar una historia a raíz de esa película. Tengo otro cortometraje que todavía no termino que se llama *Clarita*, está inspirada en un cuento tradicional mexicano de la escritora Paola Klug llamado *Clarita y su muerte*, me gustó mucho esa historia y sigue en proceso de desarrollo, por temas de presupuesto no se ha terminado, pero ya va muy avanzado ese cortometraje. Simplemente encontrar historias que me gusten, me apasionen, que quiera contar y de ahí vendrá una película en ese momento.

¿Cómo nació Marzo? ¿Cómo llegaste a las personas circenses?

—Me gusta mucho *Marzo*. Es de mis bebés consentidos por todo lo que consiguió y la nobleza que cuenta la película. *Marzo* nace a raíz de que iba para la universidad, todo esto fue en la pandemia. *Marzo* se grabó en 2020, en ese tiempo por la contingencia sanitaria se suspenden labores académicas y en mi universidad fue disminuyendo el tema *covid-19*. Íbamos una vez a la semana los últimos días del mes a entregar trabajos de manera física. Fui a entregar un trabajo a la universidad, iba en camión, casi siempre me duermo porque la vida del estudiante es desgastante; antes de la pandemia yo trabajaba, después se suspenden los eventos sociales, trabajaba en eventos sociales: bodas, quince años. Siempre acostumbraba quedarme dormido en el trayecto de la ruta. Casualmente, no sé por qué motivo desperté en un semáforo, el semáforo de civac de Jiutepec y me acuerdo que vi gente con pancartas y aros, aventando hula hula, haciendo malabares y me llamó mucho la atención; al principio como me desperté rapidísimo pensé que era una protesta o alguna marcha; después me di cuenta que estaban realizando un espectáculo, un show.

Publiqué en mis redes sociales si alguien conocía a estos chicos que se ponían en los semáforos. Una persona me responde y me pasó un contacto. Les hice la propuesta de realizar un documental acerca de ellos. ¿Por qué acerca de ellos? Al principio de la pandemia creo que fue un *break*

para todos, el hecho de irse a resguardar, porque normalmente como vivimos las personas es ir a estudiar o si ya tienes trabajo, trabajas y regresas. Al principio de la pandemia, por lo menos para la mayoría de gente que tenemos el privilegio de estudiar o tener un trabajo fue un *break* el primer mes, ya después se complicó todo. Como realizador, como gente creativa no fue un *break* de creatividad. Pero después, poco a poco nace la necesidad de contar historias. En la pandemia quería realizar un aporte a esta contingencia, pero después pensé que sería muy arriesgado ir a los hospitales a contar historias con médicos, con pacientes y me frustraba un poco eso, no poder realizar un aporte. Cuando los veo a ellos pensé que era perfecto: casi siempre contamos la historia de los que triunfan, pero está aquella gente que así como muchos, quedaron desamparados en muchas cuestiones: de trabajo o social. Fue la manera perfecta de hacer ese aporte: hablando de una comunidad que como muchos, lo estaba pasando mal.

El nombre de *Marzo* hace alusión a dos cosas: primero a la película *Noviembre* de Aquero Mañas, una película española que trata de un grupo de estudiantes de actuación que salen a las calles a realizar el show más puro que conocen. *Marzo*, se llama así, en alusión a esa película, pero también porque en marzo se declara la pandemia. El documental se graba en agosto, fue mi antepenúltimo proyecto de aquel año.

Así nace el documental, les propongo hacer un documental de su vida en ese punto. Y sobre todo, tratar de diferenciar de algunos reportajes televisivos que ya habían, donde se limitaban a contar su vida en el semáforo. Fuimos a la casa de algunos de los participantes del documental, ver cómo vivían realmente, ir más allá de los semáforos.

¿Qué significado el premio “José Rovirosa”?

—Fue algo muy grande en mi vida, creo que todo se acomodó para que participara en el premio “José Rovirosa”. En redes sociales siempre estoy en todos los grupos de facebook y *likeando* todas las páginas de cine. Cuando uno empieza a ver y a estar dentro del ámbito del cine, es en lo único en lo que se mueve, por lo menos yo soy así. Encuentro en facebook la edición 2021 del premio “José Rovirosa” al Cine Documental, y la particularidad del premio es que había una



categoría para estudiantes de cine, para los mejores documentales de México y me inscribo. Al estar en pandemia nunca actualicé mi credencial de la universidad, de hecho sigo teniendo la misma con la que empecé, su vigencia es de diciembre de 2020. Nunca la actualicé y evidentemente para participar en premios o festivales con mucho valor y relevancia te pedían acreditar que eras un estudiante de cine. Incluso en algún momento me desanimé, mandé un mensaje explicando que por la pandemia no había actualizado mi credencial, pregunté si podía hacer una carta, tenía que tramitarla y tardaría quince días y ya estaba al margen del tiempo. La gente de Filmoteca UNAM muy amablemente me recibieron la credencial; estaba resignado a no participar, ahí es cuando me dicen que sí, se admite. Fue una sorpresa muy grande y a la vez una sensación de que posiblemente no podía competir, porque al entrar particularmente al premio "José Rovirosa" competía contra todas las universidades del país: el CCC, la ENAC el Tec de Monterrey, a final de cuentas son instituciones educativas, la cual era la finalidad del premio. El documental de *Marzo* lo grabé con lo que yo tenía: mi cámara, el micrófono y un tripié. En un momento el micrófono falló y tuve que utilizar mi celular para grabar el audio de una entrevista. Contemplando todo esto dije: "lo peor que puede pasar es que no me acepten y ahí quedó" o "en el peor de los casos, no gano absolutamente nada pero tuve la experiencia, ya competí, curricularmente creo que también puede contarme para algo". Esa angustia, miedo que existe de saber que compites contra universidades donde su especialidad es el cine, tienen equipo de gama altísima para competir y sorprendentemente dan los resultados vía internet y gano. El documental de *Marzo* lo grabamos en 2020 por ahí de agosto, competí en 2021. Habían escuelas que regresaban a sus labores y la premiación se hace de manera virtual, me hubiera encantado que fuera presencial, para ir a la Filmoteca UNAM, la sala "Julio Bracho", y poder conocerlo; posteriormente fui a ver una película y logré conocerlo. Dan la premiación en la categoría que yo entré y sorprendentemente dicen nuestro nombre. Fue una alegría enorme, en ese momento lloré porque no me imaginaba que un estudiante de cine de Morelos, un estado tan chiquito, que si bien tiene sus historias dentro del cine, con una camarita que ni siquiera era especializada en cine, una *cannon 60D* lograra conseguir uno de los premios

más antiguos de México, fue una satisfacción enorme. A la fecha, todavía creo que es uno de los grandes logros que he conseguido, espero que no sea el último, pero es una alegría y una satisfacción enorme haber ganado.

¿Cómo llegaste a la docencia?

—Abrí un taller de cine en Tepoztlán. Con el mismo miedo que sentí cuando competí por el premio “José Rovirosa” pensando que tal vez no iba a funcionar, a lo mejor iba a tener uno o dos alumnos, ese miedo que existe. Afortunadamente al taller le va muy bien. Actualmente tengo otro taller de cine, igualmente en Tepoztlán, mi segunda generación y tenemos con Fernando Ganem a nuestra segunda generación en el Diplomado del Centro de Estudios e Investigación Cinematográfica (CEIC) vigente. Quiero seguir dando clases, en general me gusta mucho hablar de cine, ver a gente igual que yo, joven y empatizo con muchos. Algunos chicos que tengo me recuerdan mucho a mí cuando estaba en la universidad y descubrí que me gusta mucho compartir, enseñar lo poco que les pueda aportar a los chicos.

Proyecto Aquelarre Fílmico

—La productora nace con la finalidad de abrir una página para tener un lugar donde estar posteando todos los trabajos de cine, algún curso, taller, la nueva novedad que haya con respecto a la productora. En mis redes sociales tengo muy poquita gente, no quería un perfil más en facebook, me parece algo egocéntrico. La productora nace a raíz de lo mismo, ya tengo una página de facebook y por ahí en algún momento surgirán algunos trabajos para seguir generando contenido, seguir conociendo gente y me ha traído buenas cosas el generar la página. Me llegan muchos mensajes donde dicen: “vi tu proyecto, yo quiero estar ahí” y son cosas que se valoran.

Programa al desarrollo de creación artística PECDA, Morelos

—Actualmente somos ganadores del Programa de Estímulo a la Creación y Desarrollo Artístico (PECDA) Morelos. Es un proyecto que se llama *El Chinelo mayor*. Esta historia nace a raíz de un amigo: que me contacta con un señor llamado

Raymundo Palacios, hijo de un artesano de nombre Federico Palacios. Me cuenta la historia de su padre: quien fue un artesano de traje de Chinelo de Yautepec, de donde yo soy. El cual hizo aportes e innovaciones al traje de Chinelo. Hoy son trajes súper producidos, más allá de una pieza de danza, es una obra de arte. El traje de Chinelo Yautepec se diferencia mucho del traje de Chinelo de Tepoztlán y el de Tlayacapan, es un traje muy particular. Federico Palacios es un artesano que vivió en la época de 1960, realiza estos aportes al diseño del traje de Yautepec para tener lo que vemos hoy. Fue una persona que ganó más de 20 concursos de traje de Chinelo en toda su vida. Una de sus máximas obras fue una banda presidencial para Luis de Echeverría Álvarez, presidente de la República en 1970, hay documentos que lo avalan. Fue una persona que realizó aportes significativos al traje de Chinelo de Yautepec. La finalidad de contar una historia de Yautepec, era porque si bien siempre he filmado en Morelos, nunca había grabado nada en Yautepec. Siempre me iba a Cuernavaca, a Tepoztlán, una vez me fui hasta Acapulco. Sentía que le debía un trabajo a mi municipio, Yautepec. Contar la historia de un artesano que fue de aquí, que vivió, aportó e innovó, creo que es el momento de contarlo: es el proyecto que planteo para PECDA Morelos, titulado *El Chinelo mayor* como le decían a Federico Palacios.

¿Dónde encontrar más de tu trabajo?

—Si alguien tiene la intención de ver mis producciones, las pueden encontrar en *Wahu streaming*, es una plataforma que nace en Cuernavaca. Ahí están mis cuatro producciones: desde *Marzo* hasta *El prado*, que fue el primero.

¿Cuál de tus producciones es tu favorita?

—A *Marzo* lo tengo con mucho cariño porque fue el proyecto que más consiguió. Pero todos tienen una parte importante en mi vida. Sobretudo por los momentos en los que estaba. *Inmarcesible* es una historia de amor. A todas las quiero mucho, por los momentos en que sucedieron. *El prado* fue en su momento mi mejor proyecto; *Desayuno* en su momento fue mi mejor proyecto. En este momento es *El Chinelo mayor*, es la historia que estoy disfrutando porque

fue mucha investigación y mucho conocer la historia de mi pueblo. Leer libros, yo mismo conocerme y dar cuenta de esta tradición que tenemos en el estado de Morelos. Los Chinelos, más allá de una danza. Cuando era niño no lo valoraba. Ahora, ya maduro, sé reconocer el valor cultural que tiene el Chinelo de Yautepec en el rubro cultural, lo disfruto mucho y el último carnaval de Yautepec lo disfruté muchísimo más. Ya no veía los trajes como piezas bonitas, sino todo lo que representa, la figura del Chinelo.

¿Qué aconsejas a quienes se inician en la carrera de cinematografía?

—Si tienen la oportunidad de filmar, aprovéchenla. Una vez saliendo se complica más el hecho de filmar, hay una frase que decía Kubrik “Si puede ser escrito o pensado, puede ser filmado”. No se limiten, no se sientan menos, que trabajen con lo que puedan porque siempre tratamos de grabar con el mejor equipo, pero la realidad es que toda la fuerza en un proyecto de ficción está en el guion. Cuenten historias nobles. Les recomendaría que no hagan historias para ganar cosas, eventualmente los logros o los éxitos irán llegando poco a poco. No se decepcionen, el panorama es muy amplio, por algo hay cada vez más escuelas de cine, hay una demanda mayor de profesionales de la industria audiovisual, sí se puede. No se echen abajo y que filmen todo lo que puedan. Hay muchas herramientas para filmar, sino tenemos cámara hasta con un celular podemos filmar una película.

¿Cuáles son tus metas: a corto, mediano y largo plazo?

—A corto plazo es terminar el documental de *El Chinelo mayor* por parte de PECDA Morelos. Con este proyecto de *El Chinelo mayor* generar un producto audiovisual que forme parte del acervo cultural del estado de Morelos, que sea de cajón que en las escuelas se proyecte, por lo menos en Yautepec. Es un artesano de Yautepec y hablamos un poquito de la historia del origen del Chinelo; porque la finalidad es que gente que no es del estado de Morelos llegue a entender, a comprender *¿qué es un Chinelo?*, incluso mucha gente morelense no sabe definir qué es un Chinelo? Parte del documental es eso y contar la historia del artesano Federico Palacios. A corto plazo, seguir compitiendo en festivales de cine, una de mis metas de la vida es estar en



el Festival de Cine de Morelia, en algún momento estar en los “Arieles”, tal vez a mediano plazo. A largo plazo, seguir viviendo del cine, tal vez vivo de una manera diferente de lo que me imaginé. Directa o indirectamente vivo del cine: de enseñar, de producir, de hacer mis proyectos. Seguir haciendo cine hasta que ya no pueda más.

Cuento

Casilla 167

José Arturo Tapia Tamayo*

Eran las 8: 43 de la mañana y las primeras personas llegaron a votar. En ese año se eligió al presidente municipal, presidente de la república, al gobernador, a los diputados locales, federales y a los senadores. La elección más grande de la historia. A mí me tocó trabajar en la casilla 167, justo frente a la avenida república y a la casona de los Téllez, en el centro del pueblo. Durante este tipo de eventos las horas solían aletargar su paso por el miedo a traer el día siguiente, pues les causaba pavor como su movimiento inexorable, hacía maniatar la vida de los humanos nacidos al ras de esta tierra cuarteada.

Cientos de personas acudieron al hecho. Su credencial de elector vibrando como lo hacía aquel anillo de poder cuando lo portaba su dueño, sin embargo, ésta vibraba artificialmente, sin dejar una sola evidencia de poder, los mismos políticos lo habían exprimido todo. Las filas largas que no eran necesariamente para recibir el pan sino para conseguirlo, con la ausencia en forma de esperanza formada frente a ellos. Familias enteras, tal y como si fuera un domingo de plaza familiar, ritual que actuaba adormeciendo las conciencias; siendo más efectivo que un hueco e interesado discurso político o religioso. Aunque algunos iban solos o solas. Personas de todas las edades. Los niños acompañando a sus mamás a andar sobre los ríos de la democracia mientras aún tenían prohibido sacar su remo y participar, en contraste con la gente de la tercera edad que llevaban a alguien que les ayude, el cual presuntamente no tenía injerencia al momento de marcar el recuadro preferido. Y la boleta ahí, la que ya no da miedo por las calificaciones escolares sino por la incompetencia sin fondo que suelen vestir los postulados al puesto.

Llegaban en autos privados, un taxi, taxis manejados por el mismo conductor, el tal Cajigas, taxista que hasta las 3 de la tarde ya llevada acarreado a mínimo sesenta personas; quienes después de tomarle foto a la boleta marcada,

*** Egresado de la Licenciatura en Letras Hispánicas del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.**

la enviaban al celular correspondiente y recibían la cuota pactada. Tal vez el acarreo lo sentían como un rescate ante una inminente inundación desastrosa, no obstante, jamás se les ocurría pensar que los llevaban a un sitio donde todos ya estaban con las manos del agua apretándoles el cuello. Así se elegía sobre las tierras que se cuarteaban y los que decidían no elegir de igual manera estaban eligiendo, porque como dicen por ahí, al momento de no elegir también estás eligiendo, el acorralamiento se nos mostraba con tales púas de alambre. Entonces caminaba la tierra cuarteándose, pero a la vista de todos, hasta para mí: se cuarteaba bajo una normalidad basta.

Las 6 de la tarde se acercaron, cerramos la casilla, empezó el conteo, el último que emprendía un vagabundo con las últimas monedas de su vida.

—¡Pérenme! ¡Aguanten! ¡Falto yo!

Llegó mi prima Yareli apresurada a las 5: 56, la cual no pudo acudir temprano por sus tareas acarreadoras.

—¡Apúrale, prima! ¿Dónde andabas?

—¡Ay, primo! ¡Ya sebes! Los hijos no la dejan a uno.

—Pues ya que dices eso, si un día debes pensar en ellos es hoy...

—Primero píntame el dedo...

Mi prima fue a la casilla de en medio frente a nuestra mesa, en dirección a elegir al presidente municipal, entró a la casilla y se alejó repentinamente de ella.

—¡El sistema! ¡Dicen que se cayó el sistema! —Alguien gritó entre la multitud expectante al conteo.

De la casilla mencionada salió flotando una espeluznante criatura negra informe, la cual despuntaba un brillo sobre su contorno.

De la casilla mencionada salió flotando una espeluznante criatura negra informe, la cual despuntaba un brillo sobre su contorno. Mi prima se tiró al suelo con la cara más quieta que el pavimento, todos los gritos se le ahogaron del puro susto. Un taxi sin placas arribó derrapando al lugar, de él bajaron un par de sujetos encapachados y armados. Fueron contra nosotros, todos los representantes de casilla. Todos gritaron, se alejaron. Nos quitaron las boletas y las cocieron al ritmo que la gasolina le daba al fuego, las casillas sufrieron la misma suerte. La horrible criatura flotaba arriba frente a nosotros en medio de las llamas, moviéndose tal gelatina sin hallar forma, desplegando un olor a balatas quemadas: el olor de la democracia corporativa pudriéndose. Toda la gente ya había huido. Mi prima se desmayó. Los atacantes se fueron a toda prisa. Todos huyeron, menos mi compañero de casilla Amelio Robles y yo, la vimos, a la criatura, no sé si sólo nosotros pudimos verla, pero ahí estaba sobre la avenida república.

Que mi cuerpo no sea llorado

Abraham Alexander Fiallo Silva*

Un día de invierno, 2023.

Mi lindo, mi querido Franco.

Leer esto seguramente no será sencillo para ti y por ello te pido que me perdones. Soy muy vieja y me temo que he visto y experimentado demasiadas cosas como para sentirme demasiado mal por esto y entiendo que para ti eso es algo difícil y hartito irritante. De verdad lo lamento. No quisiera hacerte pasar por una experiencia así, pero me temo, mi niño, que tendrás que lidiar con vivencias similares más de una vez en lo que te resta de vida y creo que en lo que a esto respecta, tú tienes un lugar privilegiado, pues creo que mi perspectiva, centrada y muy lejana del sentimentalismo que puede marcar tan profundamente a personas hartito más jóvenes, podrá ayudarte a asimilar el momento con mucha más facilidad.

Perdóname, mi amor. Entiendo que debo parecer insufriblemente fría y calculadora hablando en mi manera tan afectada “aunque a ti siempre te ha parecido cautivadora, y lo entiendo por tu juventud”. Pero te pido, una vez más, que me comprendas. Viviendo mis años, el mundo y las personas terminan por perder toda su gracia, todo sentido de novedad y el único refugio que existe es el pasado. Terminas viviendo las vidas que nunca viviste, tomando decisiones que nunca tomaste y diciendo las cosas que siempre te arrepentirás de no haber dicho; vives tu fantasía propia, encerrado en una jaula de recuerdos y lamentos, de arrepentimientos. Me temo que tu forma tan sensible de interactuar con la vida, esa fogsidad del alma, tu mirada anhelante y tu sonrisa inocente, tus manos ávidas y tus labios tan imprudentes, han sido un intento maravillosamente enternecedor de sacudir mis barrotes y azotarlos con una fuerza inútil. Mi

*** Egresado de la Licenciatura en Letras Hispánicas del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.**

hartazgo es viejo, mucho más viejo que tú y me temo que tanto más astuto y no se deja engañar tan fácil.

Tengo que reconocer, eso sí, que estos últimos meses han sido un epílogo precioso y te agradezco que me hayas recordado, aunque fuera por escasos instantes y de forma vaga, la belleza de la vida. Este tiempo fue para mí como la lectura en voz alta hecha para un viejo ciego que en su juventud hubiese devorado centenares de libros y que en ellos hubiera vivido embelesado hasta el fatídico momento de su invidencia. Me siento como ese pobre anciano y tú eres el muchacho que me ha leído con tanto amor y dedicación página tras página, recordándome, trayendo a mí los ecos de un pasado casi olvidado. Por esa entrega tan desinteresada, por ese amor tan inocente, te agradezco, mi Franquito querido.

Ahora bien, como entiendo que esto será algo complicado para ti y comprendo la embarazosa situación que es la de dejarte y desaparecer tan repentinamente, me siento en la obligación de redactar esta carta para ti, para explicarte mis razones para dejarte así, sin previo aviso. También quisiera explicarte lo mejor posible lo que ha significado para mí este tiempo contigo. Dicho lo previo, me veo en la obligación de remitir a nuestro primer encuentro.

Ya he dicho, Franco, que a mi edad todo se vive desde los recuerdos, desde la melancolía, la profunda nostalgia. Aquella mañana de principios de otoño, con sus colores amarillos en los pocos parques que hay en esta triste ciudad de grises, me sentía de nuevo atraída por el pasado. Había en el gris del cielo nublado, en el viento fresco y salvaje, un llamado antiguo que me direccionaba hasta uno de los lugares que hacía tantos años había sido para mí un hogar. El viento me levantó de mi banca, me movió con diligencia las piernas, forzándome a encaminar mis pasos hacia el lugar que mi corazón anhelaba tan tozudamente. No quería. No quise en su momento, pero no tenía y no tuve una razón especial para detenerme, para dar media vuelta y regresar al triste departamento medio vacío que me aguardaba a unas pocas calles de distancia. Así, al cabo, me encontré cara a cara con la vieja nueva fachada que se alzaba sobre el pedazo de tierra en el que tanto tiempo atrás había yo vivido una de tantas vidas anteriores a esta. Los ladrillos se habían hecho polvo y sobre el polvo habían alzado paredes de concreto y el techo abovedado se había achatado y perdido su antigua gracia, el jardín había sido cubierto y donde

**El viento me
levantó de mi
banca, me movió
con diligencia las
piernas, forzándome a
encaminar mis pasos
hacia el lugar que mi
corazón anhelaba tan
tozudamente.**

antes hubo frondosos árboles, no quedaba ya más que una pared trepada por viejas enredaderas descuidadas.

No supe nunca cuánto tiempo pasé de pie frente al edificio, rememorando los momentos de felicidad que había tenido en aquél lugar. Y casi lloré ese día; estuve a punto de dejar ir una lágrima. Tenía una extraña sensación de irrealidad, de estar viviendo dos momentos al mismo tiempo, dos épocas y dos vidas distintas. Ver y saber lo que ahí había existido y no encontrar nada, ni el más mínimo indicio de lo que hasta hacía muy poco tiempo (muy poco según mi percepción) había estado ahí. ¿Te imaginas, Franquito querido? ¿Puedes imaginarlo? ¿Podrías imaginar que visitaras la tumba de alguien muy querido por ti y que, en lugar de su lápida, no quedara más que un montón de escombros? Ese era el dolor que carcomía mi corazón, Franco. Me dolía, me dolía el ver negado por la realidad cambiante el testimonio de mi propia alma. El tiempo me ha arrancado un pedazo de ser, Franco, ¡un pedazo de mí! El tiempo me ha destrozado, me ha reducido a jirones, a puro estrago malviviente, a puro recuerdo desdibujado. Soy la sombra tambaleante de una llama moribunda, Franco. ¡Cómo explicártelo, Franco querido, cómo! El más mínimo soplo de viento podría haberme llevado en aquel momento, mi amor. Y entonces apareciste tú, Franquito. Llegaste cargado con tus bolsas de la compra, con el ceño fruncido en gesto de confusión y un saludo entre los labios. Cuando te volteé a ver, me miraste con la misma sorpresa con la que siempre me han visto, sin poder evitar cambiar la mirada de uno a otro de mis ojos.

“¡Buenos días!” Dijiste con tu voz nerviosa y, antes de poder contestarte, agregaste: “¿Disculpe, está buscando algo?” Tu falta de tacto y tu manera tan directa de abordarme me pareció absolutamente encantadora. No pude si no sonreír ante tu evidente torpeza. “Nada en particular. He sido traída hasta aquí por fuerza de la nostalgia y de la propia voluntad de mis piernas. Han recordado el camino a casa”, dije con una débil sonrisa bailando en mis labios. “Aunque el camino sea distinto y ésta ya no sea mi casa”, agregué señalando la puerta de tu hogar.

No pudiste evitar sonreír y me miraste con la curiosidad de quien se encuentra con una maravilla nunca antes vista. Esa fue la primera vez que me escuchaste hablar del modo en el que yo hablo, aunque, atendiendo al decoro, nunca me hiciste explícita tu idea de lo extraño que te parecía mi manera de expresarme sino hasta un punto ya algo

avanzado de nuestra relación. Pero tengo que ser sincera. Desde el principio y todavía hasta la fecha, tu manera de verme siempre me ha hecho sentir un tanto incómoda y creo que eso es algo que debí decirte hace un par de meses, perdona mi torpeza. No es que me miraras de un mal modo, sino simplemente que yo siempre he despertado en ti el interés de un académico tanto como el de un amante. No solo era el objeto de tu amor y deseo, sino también de tu estudio y observación. No me mal entiendas; nunca me trataste de esa forma, claro, pero tu mirada siempre me hizo sentir como puesta bajo el microscopio y me temo que soy un ser tan vacío por dentro, tan podrido, que aborrezco la idea de ser observada tan detenidamente, de ser desnudada de alma. Y perdóname Franco, pero eso era justamente lo que hacías al verme con esos ojos tan llenos de maravilla. Hace un rato, antes de que te marcharas a petición mía, me miraste así otra vez. Y viste, estoy segura de ello, el hueco tan grande que hay en mi persona.

Pero debo regresar al día en el que nos conocimos. Luego de sonreírme tan encantadoramente, preguntaste por mi nombre. "Laura", fue mi respuesta. "¿Y el suyo?" "Franco, pero no me trates de usted", me dijiste con una risita nerviosa. "Me parece bien, entonces", acepté con una sonrisa, algo aliviada de poder distraerme al fin de la tristeza que me atormentaba. "Así que supongo que tú eres el actual inquilino". "Eso es correcto", asentiste dándole un vistazo a la fachada del edificio. "Y según he entendido, tu antes vivías aquí, ¿no?" "Así es. Pero fue hace ya un buen tiempo. Aquí era muy diferente: había menos casas, más árboles, el cielo era más azul..." "Claro, me imagino. ¿Te apetecería entrar, entonces? Aquí hace frío y estoy algo cargado del mandado, como puedes ver".

Yo en ese momento te dije que no hacía falta tal invitación, que yo estaba solo de paso y que debía retirarme. Pero tú argumentaste que era una buena oportunidad para hacer una nueva amistad y que viera la casa por dentro y resultaste más persuasivo de lo esperado, así que, en contra de lo que esperaba, me convenciste de quedarme. En aquella ocasión no comprendiste, por supuesto, el hecho de que tuvieras que hacerme una invitación tan explícita para que yo aceptara pasar, pero estoy segura de que tu alma de lector se planteó bien pronto la duda más evidente.

A veces pienso que nunca debí involucrarte en esto, Franco. Nunca debí aprovecharme del sosiego, aunque

fuera mínimo, que me otorgabas con tu presencia, con tu charla animosa, con tus invitaciones a explorar tu *pequeña* biblioteca, como solías llamarla. Pero cometí el error de dejarme llevar y mentiría si te dijera que no fue culpa en parte por ver el amor con el que hablabas de tus libros. Esa clase de amor que yo misma también había sentido cuando era más joven, mucho más llena de vida y sentido de maravilla. Fuiste como una ventana a mis días mozos, una oportunidad para ver hacia los tiempos que hacía tanto se habían ido, Franco y te pido que me perdones si te sientes reducido a una herramienta, a un medio para un fin, pero me temo que en buena medida ese fue el motivo que me impulsó a quedarme un poco más.

A partir de ese día comenzamos a entablar una relación basada en nuestro gusto mutuo por el café y los libros. Yo me sentaba a escucharte hablar de tus más recientes lecturas mientras mi mente divagaba entre mi vacío personal y mis intentos por atender a tus palabras. ¡Ay, Franco! Quisiera poder explicar de forma correcta lo que es este estado de podredumbre, el estar muerta y aún luchar por vivir un segundo más. Cada momento es una lucha, cada respiración un dolor punzante en el pecho. Los días pasaron como agua entre mis dedos mientras yo intentaba asirme a ese eco luminoso que tu voz y animosidad constante traían a la superficie de mi corazón atormentado. Pero como ya te lo he dicho antes, mi amor, mi hartazgo siempre logra imponerse, siempre encuentra la forma de recordarme mi propia vacuidad. Y es que mi antinatural estado no es posible de ignorar del mismo modo en que se puede ignorar un bache en el camino, o el aroma desagradable de un anciano moribundo. Mi estado, Franco, mira a través de los espejos, se asoma por las ventanas, me observa por las noches. Por supuesto, hubo muchas veces en las que cuestionaste mi manía con los espejos.

Habría de habértelo dicho, mi amor, hace ya bastante, soy consciente de eso. Pero tendrás que perdonar y comprender el miedo de una anciana a quebrantar la comodidad a la que se ha acostumbrado. Simplemente argumentaba un miedo supersticioso (que en buena medida nunca ha sido mentira) a toda superficie reflejante y claro estaba que tú no comprendías, pero lo intentabas. Después de todo, si yo veía el espejo, decías, ahí estaba mi imagen, tan radiante como siempre. Pero tus ojos, mi amor, no pueden ver el reflejo de mi condena. En cambio, los míos sí que lo hacen; al

**Cada momento
es una lucha, cada
respiración un dolor
punzante en el pecho.**

intentar verme, lo único que puedo encontrar son los restos de una persona, los huesos apenas recubiertos por carne putrefacta y jirones de piel que me observan desde los profundos pozos de oscuridad que son esos ojos que miran llenos de dolor y cansancio. ¡Es espantoso, asqueroso! ¿Te imaginas dormir con un cadáver, Franco? ¿Imaginas penetrar el cuerpo de un ser inmundo y antinatural? ¿Imaginas el tacto y el calor artificial de un muerto? No te hace falta imaginarlo. Perdóname por eso, perdóname por todo. Me ha dolido en especial manera tus intentos por subirme el ánimo, por verme dichosa. ¡Y, por lo que más aprecies, te lo juro que intenté serlo! De verdad, pocas veces en mi larga existencia he intentado hacer algo con tanto ahínco, pero ha resultado completamente imposible. Siempre que me encontraba en un momento de comodidad o gozo, siempre surgía el recuerdo y la añoranza, la idea de lo inútil, del vacío en mi pecho. ¿Cómo podría ser diferente, Franco? Yo, que he vivido mil vidas y muerto mil muertes, cómo podría ser diferente. Cada vez que nos unía la carne, yo revivía momentos de mis primeras vidas, cuando el peso de los años aún no era tan extenuante, cuando el mundo aún podía descubrirse. Y la culpa me asaltaba después, al verte cansado y sonriente, sabiendo que en realidad nunca disfrutaba de ti, sino a través de ti. Perdón por la crudeza y falta de tacto, pero es la verdad.

Cuando me hablabas con tanta pasión de lo que tú más querías y disfrutabas, siempre me remontaba a mis días mozos, pensando en mi antigua fogosidad. Cuando me mirabas extasiado por mi trucada belleza, surgía en mí el remordimiento y la culpabilidad por tu engaño.

¡Mátenme, arránquenme de esta piel y de este cuerpo! Pero para qué, Franco, ¿de qué serviría? ¡Con gusto dejaría que lo hicieran en verdad si al menos pudiera sentir algo que no fuera el dolor que me aqueja! Mi cuerpo ya no, ese ya no siente hace siglos. ¿Pero mi alma? Mi alma se retuerce, se incendia, se ahoga en sangre, se desgarr a sí misma y se dobla y repliega sobre sí misma y sobre sí misma y sobre sí misma, y se muerde y se acuchilla y se destripa y grita... ¿Cómo sabrías? ¿Cómo lo sabría nadie? Quisiera odiarte, a ti, que puedes asomarte una mañana por la ventana y decir, "mira ese rayo de sol a través de las nubes, mira cómo pinta un amanecer rosado y oro"; tú, que puedes besar unos labios y descubrir la cálida suavidad del amor y el impaciente deseo; tú, que puedes hundirte en el

desenfreno y sentir la gloria y la culpa; tú, que puedes mirar una calle nunca vista, un pueblo, una ciudad, un país; tú, que tu mundo es tan amplio. Pero, ¿yo? Yo he visto un millón de amaneceres, besado un millón de labios, amado un millón de gentes, deseado y sido deseada. He encarnado el desenfreno y sentido un millón de culpas, he visto un millón de calles, un millón de pueblos, un millón de ciudades y todos los países. Mi mundo, Franco, es tan pequeño que cabe tan solo en mi cabeza. Y no me sabe a nada, Franco. Ahí radica todo: ya no hay nada que me sepa. ¿Ya lo ves? ¿Acaso no te doy miedo? ¿Acaso no te doy asco? Estoy vacía, un cascarón sin valor alguno. Cuando me veías a los ojos con tanta fascinación, embargado por la maravilla de ver dos miradas tan diferentes, una negra y la otra, dorada como la miel, yo me sentía sucia, pues me daba cuenta del enorme abismo que nos separaba. ¿Qué derecho tenía yo de llevar conmigo, otra vez, a un ser tan inocente hacia mi mundo de oscuridad y desencanto? ¿Qué derecho?

Por eso hoy te he mirado y te he negado el beso, por eso hoy te he dicho que yo era un ser de pesadilla, una vampira y me has dado por loca. Por eso hoy te he dicho que me dejaras sola y, a tu partida, me has mirado a mis ojos discordantes y finalmente has visto el abismo en mi interior. Y me ha dolido, juro que me ha dolido. Hoy daré conclusión al dolor. Perdóname, por todo. Nunca he merecido tu afecto. Por último, tan solo te pido, amor, que, al verme clavada por la estaca, mi cuerpo no sea llorado, pues nadie de valor habrá muerto.

Poesía

En crisis

Yessika María Rengifo Castillo*

A las voces que navegan en el tiempo.

*En crisis
el cielo es nublado
como los inviernos de la guerra
que hieren al corazón
en noches sin son
de la dulce luna
de amor.
En crisis
el pasado es el himno
de los recuerdos y las mañanas con el sol
que abrigan
a la melancólica y la soñadora alma
de vida.
En crisis
las rosas son promesas
ante las epístolas de la primavera
con las miradas de la esperanza
seduciendo la aflicción
por un celeste cielo
del encantador febrero.
En crisis
los lazos de las manos
no se rompen ante la monotonía
de los días
en los nuevos capítulos
que llenan las sonrisas
del carmesí de los labios
de las luchas insaciables
por los silbidos de alegría
cada tarde fría.*

*** Egresada de la Licenciatura en
Humanidades y Lengua Castellana.
Magister en Infancias y Cultura,
Universidad Distrital Francisco José de
Caldas, Colombia.**

*En crisis
los amores trascienden el tiempo
cuentan las estrellas a los luceros
de las mágicas nubes
del atento firmamento.*

I

La enfermedad de las palabras no dichas

Bertha Azucena Gutiérrez Landín*

Alguna vez leí:

*“¿A dónde van las palabras que no se dicen?”
Y siempre creí que el olvido no era un sitio,
un rincón merecedor de ellas.
Seguramente tendrían que irse por otro lado,
incapaces de desvanecerse.*

Ahora lo sé,

*Después de haber sido cobarde, (un síntoma muy común
de este padecimiento)
que las palabras no dichas van y se esconden
en un lugar recóndito de la memoria;
ese marginal pedazo de recuerdo dormido,
que de vez en cuando
y con buena suerte,
se sacude
y las palabras vuelven a despertar enloquecidas;
chocando como locas bengalas
por todo nuestro cuerpo.*

*Las sentimos llegar a la garganta hechas un nudo,
síntoma que avisa que no es necesario taparse la boca,
porque la inercia del orgullo, (otra enfermedad de la que no
se hablará hoy)
nos hace tragarlas de regreso,
porque, ¿Qué sería de nosotros si las dijéramos?*

*Las pobres palabras tragadas,
no se resignan a volver a su lugar recóndito
y deciden anidarse en el pecho.*

*** Estudiante de la Maestría en Estudios Literarios Mexicanos en la Facultad de Letras y Comunicación, Universidad de Colima.**

Se friccionan unas con otras en venganza de su atrapamiento.

*Convertidas en cigarrillos encendidos,
hacen huecos negros en nuestra alma de papel,
hasta que la incendian toda,
quemándose con ella...*

*Las palabras de cenizas,
provocan esos que se conocen como sollozos,
que no son más que los restos
de las palabras polvosas (in)rendibles
intentando salir,
pero en cambio,
solo son causantes de un dolor seco,
que agrieta partes inimaginables de nosotros.*

*Las palabras que no se dicen
al final terminan tiznando todo cuerpo adentro
y hacen de las suyas,
pero somos nosotros los necios
que, por no querer vomitarlas,
olvidamos cómo se decían...*

*Y se hace tarde,
Expandiendo la enfermedad...
Pues este tipo de padecimiento también afecta al otro,
al que se tiene enfrente,
porque decide irse vacío de los oídos,
a causa de la falta de palabras del enfermo,
porque el polvo restante de palabras,
ese que apenas sale combinando con el aliento de nuestra
voz,
no alcanza a escucharse,
cuando el otro ya se ha ido.*

II

Lluvia adentro

No solo llueve afuera.
La casa seca no está tan seca:
Las grietas del pasado filtran algunas gotas.
Gota a gota veo caer el tiempo desde el techo,
le veo derramarse por el suelo.
¿Quién sacará toda esta lluvia de la casa?
¿Y los rezagos del después?

Pienso que la humedad de estas paredes,
son los descuidos de los años,
de las dolencias no tratadas.
Retrocedo y lo entiendo:
Que estoy sola en esta casa.

Ahora sé que las ausencias se sienten más:
si hace frío,
si afuera está lloviendo
y somos unos niños empapados.

Niños que piensan que:
en todos los techos llueve adentro,
que también se puede jugar,
con barquitos de papel
en el río de la cocina.

Que a mamá le gusta recoger el agua
con un trapeador viejo,
porque es una actividad que siempre hace.
Que el agua de por aquí y por allá es parte de la casa.
Que las risas de niños mojados
Y los niños de casa mojada
Son felices.
Por eso no resulta extraño,
mover la cama,
para evitar las goteras del olvido.

*La vida,
que era eso,
ya no es.
Pero entre toda el agua del pasado
resultaba tan sencillo;
porque había café con leche,
galletas de animalito,
caricaturas en el televisor
y una madre,
que extendía su corazón en una toalla,
para quitarnos el frío,
que creíamos nuestro.*

III

El mar mi madre

*Mi madre me dijo
que el mar era mujer.
Que, si la habitaba,
seductora me rodearía con el movimiento de sus caderas
y bailarían para mí.*

*Me dijo que el mar sabría conocerme
con solo probar mis pies,
descubriendo si llevaba un corazón
lleno de tristeza o alegría.*

*También me dijo que,
si me sentía vacía,
corriera a sumergirme en ella
y como buena madre me abrazaría
con los mil brazos de agua
que esconde en sus olas.*

*Su espuma me besaría las heridas,
curando mi carne con su sal;
me dejaría llorarle todo,
para reconocer mis lágrimas como su cuerpo.*

*Mi madre me dijo que podía renacer
y reencontrarme en ella,
porque solo el mar sabe cómo lavar todo el dolor.*



Mi patria

Juan Martínez Reyes*

*Mi patria es un puñado de esperanzas rotas
una tierra sin horizonte
con un pasado desdibujado por el tiempo
donde transitan los hombres sin memoria
buscando un futuro utópico
en la penumbra del camino.*

*Mi patria es una noche insomne
un río rojo recorriendo las calles
de la costa
de la sierra
y de la selva
desde que los milicos silencian a mi pueblo
con bombas lacrimógenas
con pistolas y francotiradores
para acabar en una fosa sin nombre
como un animal rabioso
olvidado por la historia.*

*Mi patria es un moribundo que se desangra
un pueblo fantasma
no habla y no ve
donde el grito de rebeldía
se anuda en nuestra garganta
y cuando nos sublevamos
las balas acallan nuestras voces
entonces
nos tornamos fantasmas
y vagamos sin rumbo
por las avenidas
donde habita el estruendo
de nuestro silencio.*

* **Licenciado en Lengua y Literatura**
por la Facultad de Educación y
Humanidades, Universidad Nacional del
Santa, Nuevo Chimbote, Perú.



Alejandro Zapata Espinosa*

*Los del tribunal se emperifollan,
se cambian los alfileres atascados en sus pelucas,
y signan el repudio al genocidio
parándose en la civilización, cuando es esta
el muro desde el cual se dispara, el armamento
disponible y bendecido
por los sabios del pueblo dueño, los que tiemblan
las convenciones,
y se declaran fuerza moral planetaria, con sello
del paquete del senado,
para abrir boquetes, aumentar filas,
y repartir prisioneros en hospitales:
su legítima e incuestionable defensa,
la verdad traspasada a este siglo, al bárbaro:
"Si tu francotirador se encoge dos pulgadas podrá verme".*

*La magnificencia judicial,
lo estudioso y la valía de sus miembros,
tanto discurso y rueda de prensa,
para que la inanición piquetee
y raspe el arroz de las ollas
que ya no ofrecen sino acero;
para que las cabezas tasajeadas no merezcan
el beso regalado al explosivo;
sus peroratas
se celebran sobre la agresión
a todos vendida;
y mientras deciden
si eso que humea es un genocidio
el victorioso prevé
impedir que Gaza vuelva a ser amenazada
por otro que no sea él.*

*** Estudiante de la Licenciatura en
Literatura y Lengua Castellana en
la Facultad de Educación y Ciencias
Sociales, Tecnológico de Antioquia,
Medellín, Colombia.**

***** sin título.**

*Cargar niños como troncos; correr con ellos
de la zona destruida a la zona a destruir;
a ser borrado: polvillo flotante,
la disgregación del miedo en las fosas del invasor;
su oxígeno, su aleteo criminal
en la cima del mérito sionista, patrono
de las buenas conciencias occidentales:
por quien se puede y se debe pedir.
Las lesiones y los viertas,
los pozos al seso,
pierden primicia; se repiten
como los vientres hinchados y las cacerolas
esperando la mano que alaba la harina o la recoge del
suelo
y la mete en el canguro del buzo;
esperando otro caballo para calmar los días
y repartir entre pocos; sacarle
lo que no puede ofrecer a los que tiene que recibir:
la mano a la boca, el aire enjuto,
las palizas y la hambruna a mansalva.
Y aunque los dedos tapen los oídos
y se arrodillen frente a los acostados,
quemazón o raspadura o medio cuerpo o abrazo rigor mor-
tis,
los mejores “permanecerán con la cara contra la mañana,
y nos dirán todavía muchas cosas”.*

San Pío X, febrero de 2024

Obra gráfica y fotográfica

Metáforas al aire, núm. 12, enero-junio, 2024.

Obra gráfica y fotográfica

ISSN: 2594-2700

Genaro Orozco Domínguez*

* Ex alumno de la Licenciatura en Diseño Industrial de la Facultad de Diseño, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Levitando sobre el cielo azul

Técnica: pintura,
acuarela y acrílico.



