

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA SOCIAL.

Esbozo preliminar para un análisis
deconstructivo-reconstructivo de la
comprensión de la experiencia
intersubjetiva (y el ámbito psicosocial).

José Trinidad Malfavaum Beltrán.

(87232473)


Asesor: Mtra. Angélica Bautista L.

México D. F., 30 de Abril de 1997.

CONTENIDO.

1er. Movimiento: “EL CON-TEXTO”.

LA PRESENTACIÓN: “Repensando desde la periferia
(Reflexión previa sobre un «padecimiento de caso)”. 1

2º Movimiento: “EL PRE-TEXTO”.

LA PROBLEMÁTICA: “Ya nada es como era”. 17

1.- El Mundo Teórico. 20

2.- El Mundo Trans-cotidiano. 40

3.- La «Implosión» del Yo (El Mundo Intra-cotidiano). 67

3er. Movimiento: “EL PROTO-TEXTO”.

LA PERSPECTIVA: “Hacia una «Intersubjetividad» a partir del «Otro». 85

1er. Tópico: “La Intersubjetividad en nuestra herencia tradicional
judeocristiana”. 87

2º Tópico: “La relación «yo-tú» como fundamento existencial de
la intersubjetividad”. 95

3er. Tópico: “El «Otro» como posibilidades infinitas”. 101

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA. 116

1er. Movimiento: "EL CON-JELJO".

LA PRESENTACIÓN:

“Repensando desde la periferia.”

(Reflexión previa sobre un «padecimiento de caso»).

«Presentar» es «hacer presente», «presentarse» es «hacer-se presente»; luego entonces, una «presentación» es una acción para hacerse presente. «Hacerse presente» es un movimiento del ser-en-el-mundo para afirmarse en cuanto tal, para decir: *“yo estoy siendo, aquí y ahora”*.

Diez años —frecuentemente interrumpidos— de «vida universitaria», me han posibilitado re-pensar continuamente sobre mi condición humana específica. Diez años de levantarme antes de la aurora; de trabajar como *prefecto de secundaria* siete horas diarias (de 07:00 a 14:00 hrs.) los cinco días hábiles de la semana (salvo vacaciones); de leer decenas de libros y cientos de fotocopias; así como de esbozar y/o redactar decenas de ensayos, ponencias y trabajos escolares, con el vaivén, el *smog* y el ruido propios de los diversos transportes colectivos urbanos (entre los humores del sudor, los gritos de los vendedores ambulantes, las «mentadas de madre» de todos los días y los ritmos calientes de las «canciones gruperas»); de viajar un promedio de cuatro horas diarias para cubrir las distancias entre la casa, el trabajo y la universidad; de beber «cantidades industriales» de café soluble, para estimular el cuerpo y la imaginación; de comer “lo que se pueda, donde se pueda y a la hora que se pueda”, para tener el estómago lleno y el ánimo «a buen tono»; de sexo, amor y lágrimas, en el obligado esfuerzo por crecer y vivir; en fin, diez años de acostarme casi siempre a medianoche, con la cabeza llena de ideas, el corazón henchido de fuertes emociones, el estómago a medio llenar y el cuerpo “siempre «jodido» y a veces contento”.

Lo más significativo de esta década «perdida», ha sido el cobrar conciencia de mi «**perifericidad**»; es decir, el irme sabiendo como «órbita» supeditada a diversos centros hegemónicos de poder político, económico, social y cultural. Este lento proceso de ir asimilando integralmente que “yo soy el «otro” de diversas totalidades excluyentes, que

mi lugar-en-el-mundo no está en la «marginalidad» —como me lo hicieron creer los «pensadores radicales»— sino en lo **trans-ontológico**, que “por ser quien soy” (aunque a ciencia cierta no sepa en verdad quién soy) estoy negado *per se* por diversos marcos ontológico-cotidianos dogmáticos y autoritarios; me ha llevado lentamente a una crítica «trans-radical» —tanto intelectual como vivencial— de los paradigmas convencionales que articulan y estructuran la experiencia de la intersubjetividad y el ámbito de lo psicosocial, sin caer en el nihilismo, el hiperracionalismo ni en los «modismos pseudo-vanguardistas».

Desde mis años mozos de bachillerato, he escuchado con desgastante frecuencia —de labios tanto «académicos» como profanos— decir: *cogito ergo sum...* Pienso, luego existo... Eso se oye muy bien; es una afirmación ontológica a partir de un presupuesto de certidumbre epistemológica. Es el «ser», que se reconoce como «ser-en-el-mundo» a partir del acto propio (según nuestros presupuestos epistémicos) que le permite reconocerse como tal: *pensar*. Sin embargo... ¿qué tan válida es esta aseveración enfática? Realmente, ¿pienso?, ¿existo?, ¿es prerequisite necesario y suficiente de la existencia, el pensamiento?, ¿y, a qué clase de pensamiento nos estamos remitiendo?, ¿no será que la existencia misma es el soporte y sustento de toda posibilidad de pensamiento, y no a la inversa (*Sum ergo cogito*)? Y a final de cuentas... tanto «existencia» como «pensamiento», ¿estarán signados especialmente por el hecho histórico-concreto de manifestarse en un «espacio» y en un «tiempo» específicos; en nuestro caso, en la América Latina de fin de siglo?

El *cogito ergo sum* ha sido el «Dogma de Fe» de todo el Racionalismo Occidental Moderno, incluyendo —por supuesto— a su «hijo» más brillante e importante: *el Pensamiento Científico Moderno*. En este caso, al igual que en las cosmogonías religiosas tradicionales de occidente (judeocristianas), se presupone siempre la «existencia real» de una «única realidad oficial» que puede ser reflejada con cierta precisión y cierta objetividad por la mente humana (vista ésta de forma «universal»). Esto, por lo que respecta a la «Razón Pura»; con respecto a la «Razón Práctica», ambos paradigmas lógico-discursivos son «universalistas» y unitarios, conformantes, postulantes, estructurantes y sostenedores de sólidos sistemas de valores y creencias

[*Êthos*], con los cuales rigen —directa e indirectamente— la conducta social de los pueblos bajo su «influencia».

En el campo de las ciencias (bajo su perspectiva «moderna»), se diseñaron marcos teóricos y modelos teórico-conceptuales que intentaban explicar «endógenamente» la realidad «objetiva»; es así que nacieron y se desarrollaron las grandes corrientes «científicas» del pensamiento moderno.

Fenómenos concomitantes e interdependientes no pueden ser abordados aisladamente, a riesgo de fragmentarse —ilusoria y simuladamente— los procesos humanos a discernir; tal como nos lo ha hecho ver E. Dussel¹, la postulación metafísica y cognitiva del *ego cogito*, va inextricablemente aparejado con el hecho «físico» y político del *ego conquiro*: el «aprehendizaje» de la realidad por medio de la lógica «objetiva» del intelecto abstracto, va de la mano con la expansión imperialista² por medio de la «ética» objetual de la conquista y el exterminio. En efecto, *“la filosofía moderna europea, aun antes del ego cogito, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas sus culturas, y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser. Espacialmente centro, el ego cogito constituye la periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: <¿Son hombres los indios?>, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica; en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, sino irracionales, al menos «bestiales», incultos —porque no tenían la cultura del centro—, salvajes... subdesarrollados. Esa ontología no surge de la nada. Surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos. Antes del ego cogito hay un ego conquiro (el «yo conquisto» es el fundamento práctico del «yo pienso»).”*³

El *cogito ergo sum* cartesiano, plantea implícitamente la distinción —definitiva hasta ahora— entre el *ego cogito* y una *res cogitatio*. Sin embargo, esta distinción teórica

¹ v. en E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, cap. 1, p.p. 11-25.

² Aprehensión de la realidad «objetuada».

³ E. Dussel. *ob. cit.*, p.p. 12-13.

solamente es la abstracción metodológica y conceptual de las relaciones sociales histórico-concretas.

Justamente es durante el Renacimiento europeo; y en los orígenes de la Modernidad, donde surge un nuevo paradigma antropológico —en el sentido de «concepción de Hombre»— que signará el transcurrir histórico del hombre durante los últimos cinco siglos: "El Hombre es el Amo y Señor de la Naturaleza".⁴

El antropocentrismo emanado directamente del pensamiento renacentista, transfiere paulatinamente la supremacía en la existencia social, desde Dios hacia el Hombre. Este proceso de desteologización, trae consigo la obsolescencia de los dos obstáculos ético-ideológicos que impedían fácticamente el dominio concreto y material del hombre sobre la Naturaleza: por un lado **a]** el «señorío» que Dios «otorgó» al hombre "por sobre todas las cosas"⁵, ensombrecido por la expulsión de Adán del paraíso⁶, motivo por el cual el hombre se hizo merecedor al «castigo divino» del trabajo productivo ("*Ganarás el pan con el sudor de tu rostro*" [Gn. 3; 19]); y, por otra parte, **b]** el respeto a la «Obra de Dios» que el «señorío» implicaba, impedía transformar la Naturaleza y así "*no alterar el designio definitivo del Creador y de los objetos salidos de sus manos.*"⁷

Descartes transforma la visión bíblica de la creación del mundo. Según él, Dios crea las Leyes que rigen a los objetos, y no a los objetos en sí. "*Este cambio es de suma importancia: Las leyes de la naturaleza, impuestas por Dios, permanecen inalterables como su obra lograda; pero los objetos mismos, que no han salido de sus manos, podrán ser transformados por el trabajo humano, sin que ello acarree la consecuencia, nefasta para el pensamiento religioso, de alterar el designio y las obras del creador.*"⁸ Así, el *ego cogito* tiene una misión concreta y precisa sobre la *res cogitatio*: "*El hombre debe,*

⁴ Esta aseveración no debe entenderse en un sentido teológico; sino más bien ontológico, o mas propiamente dicho, teleológico; es decir, como un proceso de apropiación, conquista y dominio. En este sentido son bastante ilustrativas las palabras del orientalista italiano Giuseppe Tucci: "El Renacimiento, en efecto, ha habituado a considerar a la humanidad, no ya como esclava de una providencia suprema y como una fuerza bruta que obedezca a leyes imperiosas y necesarias, sino como una libre actividad capaz, no sólo de sufrir la naturaleza, sino, mejor, de dominarla". G. Tucci. **Apología de Taoísmo**, p. 56.

⁵ Cf. Gn. 1; 26-31.

⁶ v. Gn. 3; 1-24.

⁷ J. Labastida. **Producción, Ciencia y Sociedad: De Descartes a Marx**, p. 97.

⁸ *ibid.*, p.p 97-98, n. 2.

mediante su ciencia y su técnica, apropiarse de la naturaleza, dominarla y ponerla a su servicio."⁹

A su vez, *cogito ergo sum* también es significativo fundante del proceso de institucionalización del pensamiento (y de la vida concreta). La búsqueda renacentista de una fundamentación ontológica, cosmológica y antropológica que dé sentido a la existencia humana, será el proceso histórico de la génesis del «*ego trascendental*» culminado en el sistema cartesiano. La génesis histórica de la idea del *ego trascendental*, tiene su correspondencia socioeconómica con la génesis histórica del capitalismo primitivo y el proceso de Acumulación originaria de Capital. Ambos desarrollos constituyeron las bases fundamentales de la estructuración semántica y conceptual de las categorías de **sujeto** y **objeto** propias de la Modernidad. Así, el *Cogito ergo sum* simboliza una presunta ruptura epistemológica que permitió el posterior advenimiento de las «revoluciones científicas» y la concepción cartesiana del Ser, signa históricamente el nacimiento teórico-discursivo de la dicotomía sujeto-objeto, y marca la pauta que deviene posteriormente en la Génesis de la concepción moderna del «Hombre», y de toda la Modernidad en general.

Por otra parte —y desde «el otro lado»—, a lo largo de la historia occidental, desde la aparición del pensamiento filosófico en la periferia del «imperio» griego, pareciera que el pensamiento crítico siempre ha surgido en la periferia, sea como necesidad de repensarse a sí mismo ante la posición del «centro» y ante la exterioridad total, o simplemente ante la posibilidad de un futuro de liberación. *"Desde la periferia política, porque dominados o coloniales, desde la periferia económica, porque colonos, desde la periferia geopolítica, porque necesitados de los ejércitos del centro, apareció el pensamiento presocrático en la actual Turquía o en el sur de Italia y no en Grecia. El pensar medieval emerge desde las fronteras del imperio; los padres griegos son periféricos, e igualmente los latinos. Ya en el renacimiento carolingio la renovación viene desde la periférica Irlanda. De la periférica Francia surge un Descartes, y desde la lejana Königsberg irrumpe Kant. Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus*

⁹ *ibid.*, p. 96.

hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque todavía están afuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno."¹⁰ A su vez, la historia nos revela que los procesos institucionalizantes, dogmatizantes, ideologizantes y hegemónico-dominantes — tanto del pensamiento como de la vida cotidiana—, son periódicamente cíclicos, en un paulatino desplazamiento «apropiatorio» desde la periferia hacia el centro. "El pensamiento crítico surge en la periferia —a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los *lumpen*— termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología. El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro.

"Para Aristóteles, el gran filósofo de época clásica, de una formación social esclavista autocentrada, el griego es hombre, no lo es el bárbaro europeo porque le falta habilidad ni lo es tampoco el asiático porque le falta fuerza y carácter; tampoco son hombres los esclavos; a medias, la mujer es hombre y el niño sólo es potencia. Hombre es el varón libre de las *polis* de la Hólade. Para Tomás de Aquino el señor feudal ejerce una *ius dominativum* sobre el siervo de su feudo, lo mismo el varón sobre la mujer (ya que Eva aunque hubiera pecado no podía transmitir el pecado original, porque la madre sólo administra la materia, pero es el varón el que da el ser al hijo). Para Hegel el estado que porta el espíritu es el «dominador del mundo» ante el cual todo estado «no tiene ningún derecho (*rechtlos*)» Por ello Europa se constituye en «la misionera de la civilización» en el mundo.

"La ontología, el pensar que expresa el ser —del sistema vigente y central—, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la

¹⁰ E. Dussel. ob. cit., p.p. 13-14.

opresión práctica de las periferias. Por ello la filosofía, como el centro de la hegemonía ideológica de las clases dominantes, cuando es filosofía de la dominación, juega un papel esencial en la historia europea."¹¹

Europa... significativa de un referente concreto; lugar en el espacio y en el tiempo del devenir histórico humano. Europa es un «espacio», pero no a la manera del *abstractum* idealizado de la física de Newton («espacio vacío»), ni al irreal e inconflictivo de la fenomenología («espacio existencial»); sino en tanto «campo de batalla» (desde la noche de los tiempos hasta el ex-Yugoslavia, ETA, el ERI y los estallidos xenófobos de finales de siglo; incluidas claro las dos Guerras Mundiales), geografía estudiada para vencer y convencer al enemigo, y ámbito limitado por fronteras limitantes. *"El espacio de un mundo dentro del horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones porque es el estado imperial. No hablamos del espacio del claustrófono o del agorófono. Hablamos del espacio político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos."*¹²

América Latina también es un espacio geopolítico, pero es un espacio con el *status* de «periférico» (desde su origen semántico-histórico), de «alineado» (al imperialismo occidental en turno de vigencia), «dependiente» y «subdesarrollado». Es precisamente de la «interacción» de estos dos «espacios» (o, más bien, de la irrupción conquista, aniquilación selectiva, sometimiento, colonización, domesticación imperialista y dependización de la segunda por la primera), el lugar común donde se desarrolla el pensamiento occidental moderno en general, y el discurso científico en particular.

Así, el descubrimiento geopolítico del «Nuevo Mundo», junto con el paso de Europa de la periferia al centro hegemónico dentro del escenario sociopolítico mundial, trae como consecuencia directa la extensión del dominio [*Herrschaft*] del hombre europeo, que extiende «ontológicamente» el concepto de «naturaleza» a los «seres» habitantes de las periféricas colonias. La concreción de la «duda metódica» en el cuestionamiento sobre la «esencia humana» de los «indios», es el pretexto «teórico» que justifica la conquista, dominio y explotación que aún persiste —bajo otros aspectos— tras cinco

¹¹ *ibid.*, p.p. 14-15.

¹² *ibid.*, p. 11.

siglos. La duda real y pragmática acerca del carácter humano de los «indios», además de «legitimar» su dominación, instaura en la realidad social, la dualidad entre el *ego cogito* y la *res cogitatu*. Así, el *ego cogito* (símbolo del hombre europeo del centro) —en tanto que *ego conquiro*— transforma a la «*res cogitatu*» (la periferia, el «indio», parte de la naturaleza, no-pensante pero pensada) en *res conquirato*. "Desde el «yo conquisto» al mundo azteca e inca, a toda América; desde el «yo esclavizo» a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el «yo venzo» de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa «guerra del opio»; desde ese «yo» aparece el pensar cartesiano del *ego cogito*. Ese *ego* será la única substancia, divina entonces en Spinoza. Con Hegel el *ich denke* de Kant cobrará igualmente divinidad acabada en el *absolute Wissen*. Saber absoluto que es el acto mismo de la totalidad como tal: Dios en la tierra. Si la fe, el culto perfecto de la religión en la Filosofía de la religión, es la certeza de que la presentación del entendimiento es la Idea absoluta, dicha certeza es la que tienen los dominadores del mundo de ser la manifestación en la tierra de la misma divinidad. Los imperios del centro, Inglaterra y Francia como potencias coloniales, la Alemania nazi, y posteriormente los Estados Unidos con su CIA, posee así una vez más una ontología que los justifica; una sutil ideología que les da buena conciencia. ¿Qué es Nietzsche sino una apología del hombre conquistador y guerrero? ¿Qué es la fenomenología y el pensamiento existencial sino la descripción de un yo o un *Dasein* desde el cual se abre un mundo, el propio siempre? ¿Qué son todas las escuelas críticas o aún las que se lanzan a la utopía, sino la afirmación del mismo centro como mera posibilidad futura de «lo mismo»? ¿Qué es el estructuralismo sino la afirmación de la totalidad aunque se las respete en su coexistencia antropológica, sin solución política económica de real liberación? (...) *Homo homini lupus* es la definición real, decir política del *ego cogito* y de la filosofía europea moderna y contemporánea. Es la expresión ontológica de la ideología de clase burguesa, triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo del modo de producción capitalista. La filosofía se convierte nuevamente en el centro de la hegemonía ideológica de la clase dominante."¹³

¹³ *ibid.*, p.p. 17-18.

Así, con el derrumbamiento del milenario Mediterráneo, Europa pasa a ser el centro mundial. Es en ese momento que comienza político-ideológicamente la «Modernidad», y con ella, la gran aventura de la conquista y/o la hegemonía mundial. Descartes —en este sentido— hizo una importantísima aportación esencial a la formación del pensamiento «moderno». En vez de alejarse de la ciencia y orientarse hacia la religión, como lo había hecho Pascal, Descartes creía en la fuerza omnipotente de la razón, que por sí sola podía llevar a la verdad y a la confianza absolutas. Su ideología no fue ya la del siglo XVI (el siglo de la conquista mundial por Europa), sino la del siglo XVII. Incluso fue mucho más allá de su tiempo, porque no expresó la ideología del absolutismo sino de la burguesía ascendente. Rechazó, por lo menos implícitamente, todas las barreras que la religión y el absolutismo podían imponer a la razón: y con ello se colocó en la posición ideológica de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII, y se erige —en retrospectiva— (junto con F. Bacon) como el «profeta de la Modernidad».

Modernidad... Estandarte ideológico del Occidente hegemónico; pretexto cosmogónico de ideologización centroeuropea de la historia, la economía, la política, la cosmología y la antropología; mediación estratégica e instrumental de unidimensionalización universalista del *Êthos* y del *Logos* europeos. "La «modernidad» culminó ideológica y filosóficamente en la Ilustración (*Aufklärung*); fue antecedida por el Renacimiento y se manifestó en la Reforma (*Reformation*); pero estos tres fenómenos son sólo intraeuropeos. La «modernidad» nació en realidad con la apertura de Europa al «mundo» a finales del siglo XV, en aquel octubre de 1492, cuando se «descubrió» en nuevo continente (lo que para los habitantes que vivían en la «exterioridad» de Europa significó el comienzo de una larga «invasión»). Europa, antes de 1492, era una cultura «provinciana», periférica del mundo árabe, turco, musulmán (mundo islámico que se extendía desde Marruecos y Libia, hasta Egipto, la Mesopotamia del Califato de Bagdad, la Persia, el imperio mogol de Delhi, los comerciantes musulmanes del espacio indonesio, hasta la isla Mindanao en Filipinas: una cultura que unía el Atlántico con el Pacífico). Desde 1492 comenzó la «centralidad» europea en la historia universal —y con ello la «modernidad»."¹⁴

¹⁴ E. Dussel. "La introducción de la «Transformación de la filosofía» de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en K. O. Apel [et. al.]. **Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación**, p. 48.

Esto hace que desde Latinoamérica, la perspectiva de la Modernidad tenga que ser radicalmente «otra» y «diferente»; y en este punto, tenemos que ser muy conscientes de nuestra propia situación histórica y específica: *"El latinoamericano en general, y el filósofo en particular, descubre el tema de la «Modernidad» de otra manera que el centro-europeo —con mayor razón si es «euro-céntrico»—. En efecto, América Latina no se encuentra simplemente en la «pre-modernidad», porque en nuestro continente no hubo propiamente feudalismo, ni mundo feudal; y lo «tradicional» tiene una idiosincrasia particular que debe ser rescatado positivamente. América Latina fue conquistada por España y Portugal renacentistas; «modernas» en un primer sentido. Tampoco somos «anti-modernos», como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la «restauración» de un pasado en el que nunca podemos retornar —nuestro pasado pre-europeo o indígena no puede proyectarse en el futuro como una utopía que hay que hacer renacer: simplemente lo veneramos como nuestro «origen» propio y distinto, irrepetible, pero en el caso de las «naciones» o etnias existentes, deben ellas mismas indicar el camino a seguir—. Tampoco podemos ser «post-modernos» —aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la «Modernidad»—, ya que nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando somos meramente nihilistas o escépticos, propios de la sofisticación de una civilización en abundancia y sin claras alternativas. No podemos ser post-modernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido. Aún nos es imposible intentar, como se lo propone J. Habermas, la plena realización de la «Modernidad». Ello es quizá un objetivo de las sociedades de «capitalismo tardío». Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia, es caer en la «falacia desarrollista» (es decir intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y se efectúa en el capitalismo central y desarrollado). La «falacia desarrollista» (*Fehlsschluss der Entwicklungsideologie*) consistiría caer en el «mal infinito» de Hegel (por más que el «esclavo» trabajara, nunca llegará a ser «señor libre»; al contrario, enriquecerá más al «señor» y será más esclavizado: los países periféricos, como el esclavo, deben primero liberarse de la relación de dominación, para después «desarrollarse» autónomamente).*

"América Latina, en cambio, nació al mismo tiempo que la «Modernidad», pero como su «otra-cara» necesaria, silenciada, dominada. (...) América Latina (aún antes que

África y Asia,, por ser la primera «periferia» como indica Y. Wallerstein en su obra *The world system*) fue desde su nacimiento la contrapartida de la «modernidad». Con ello queremos indicar que constituye con ella una sola realidad, pero siendo la «otra-parte» dominada, explotada estructuralmente articulada en su función de origen de riqueza expoliada. Nunca fuimos «modernos»: siempre sufrimos la «modernidad». No somos lo irracional; somos la parte dominada y explotada.»¹⁵

Esta condición específica del «sujeto latinoamericano» no puede, ni debe ser ignorada por los pensadores de nuestro subcontinente, a menos que se desee ignorar las bases reales de nuestra «construcción histórica»¹⁶. En este sentido, la postura de E. Dussel se torna a un tiempo en «visionaria» y «ejemplar». Como dice R. Rodríguez en el prólogo a uno de sus libros: *“La conducta de Dussel frente a este panorama intelectual es digna de ser imitada. No se sume en la nostalgia. Tampoco es la suya una actitud defensiva. Menos aún se ha detenido a gimiotear sobre la leche derramada.”*¹⁷

Al tiempo actual, no se aún cuál ha sido el tamaño ni la dimensión exacta de la influencia dusseliana en mi propio quehacer reflexivo; no obstante, sí soy consciente de que ésta ha sido en muchos aspectos «definitiva» (pese a que en muchos puntos mi apreciado profesor «renegaría» de dicha «paternidad intelectual»), y todo este ejercicio intelectual —llamado por motivos institucionales, «académicos» y «burocráticos» *tesina*— es muestra fehaciente de ello.

La «perifericidad» es en este momento la temática que más me une con el discurso dusseliano; y lo es precisamente, por la elaboración constructiva que ha tenido lugar en mi pensamiento como resultado de más de un lustro de experiencia intersubjetiva con E. Dussel. Por otro lado, mi personal proceso vital también ha quedado insertado en este des-cubrimiento de mi condición de «entidad periférica».

Desde mi elección un tanto «fortuita» de institución universitaria (a comienzos del año 1987), he quedado «signado» por las temáticas de la «perifericidad» y la «modernidad»: la **U. A. M.**, institución descentralizada (luego entonces, «periférica»), «constructo» modélico de la «modernización» (falacia desarrollista con pretensiones de

¹⁵ *ibid.*, p.p. 46-48.

¹⁶ Para un análisis de la construcción del sujeto desde nuestra historia latinoamericana, y nuestro lugar en el concierto de la «modernidad», cf. mi ensayo: *“el «sujeto latinoamericano» en el desarrollo histórico de la modernidad”*, ponencia presentada en...

¹⁷ R. Rodríguez, *“Prólogo”*, en E. Dussel. 1942. *El Encubrimiento del Otro*, p. 7.

«modernidad») educativa del discurso «populista» echeverriano. Así, también, la elección de licenciatura queda demarcado por ambas temáticas: **Psicología Social**, disciplina ejemplar de la crisis de la «modernidad», que pretende circunscribir un ámbito «periférico» tanto de la psicología como de la sociología; el ámbito «psicosocial», que, en su estrecha relación con la «intersubjetividad», también es un tema periférico (al menos por lo que respecta a las discursividades contemporáneas predominantes) de la filosofía.

Mi quehacer educativo a fines de la década de los 80 (trimestres 87P-89O), puede «denominarse» como un «paulatino proceso de conscientización subjetiva» de mi condición existencial «periférica»: Profesores un tanto «marginales» con respecto la «lógica dominación» propia de la organización de la licenciatura (Jaime Peña, Angélica Bautista, Jorge Oroz, etc.), Temáticas «periféricas» al discurso psicosocial dominante («Vida Cotidiana», «Fundamentación epistemológica» «Freudo-marxismo», «posibilidades psicosociales del psicoanálisis estructuralista», etc.), una actividad político-intelectual-estudiantil pretendidamente fundamentada en forma «exclusiva» en una argumentación rigurosa, y mi inserción en tanto que «participación vivencial», en un «nudo borroneo» que ató las confluencias de tres fenómenos estudiantiles de relativa «gran» envergadura: **a]** un movimiento teórico-político desarrollado al interior de la licenciatura en Psicología Social, compuesto por una «minoría marginal» de profesores opositores a la perspectiva teórica dominante en el seno de la licenciatura, y por algunos de los más «brillantes» estudiantes de la misma, que durante gran parte del año de 1989 cuestionamos el Corpus teórico-ideológico formativo que se quería imponer a través del Nuevo Plan de Estudios de la Licenciatura (vigente hoy en día); **b]** el disgregamiento de uno de los grupos político-ideológicos (de los varios que existieron en los años 80) con más incidencia y presencia entro de la UAM-I: "*Universitarios Unidos*"¹⁸, que traería consigo la posterior eclosión de la Delegación CONEFI-UAMI¹⁹ hacia finales de 1988; y **c]** un movimiento relativamente de masas a nivel División —que a la postre retardaría por casi cuatro años la implantación de los Nuevos Planes y Programas de Estudios de las Licenciaturas de la División de C.S.H. de la UAM-I— que originó, dentro del proceso de

¹⁸ Para conocer la historia de "Universitarios Unidos", favor de remitirse al Mtro. Gersain Lima o al Sr. Ignacio Ochoa, representantes alumnos ante el Colegio Académico por la División de C.S.H. de la UAM-I para los periodos 1987-1989 y 1989-1991, respectivamente.

¹⁹ Delegación CONEFI-UAMI: Representación de los estudiantes de Filosofía de la UAM-I ante la Coordinadora Nacional de Estudiantes de Filosofía.

sedimentación de la efervescencia en la vanguardia estudiantil de Psicología Social, la posterior existencia de un grupo «híbrido» y multifascético llamado "*Psicología Libre*".

Dado que éste no es el «lugar» ni el «tiempo» ni el «espacio» ni la «situación» adecuados para una «apología de mi paso por la *Licenciatura en Psicología Social* (además de que, lo dicho hasta aquí solo ha sido dicho exclusivamente por las necesidades «analíticas» de la exposición del «padecimiento de caso»), solamente resumiremos nuestras «constantemente» interrumpidas actividades universitarias en la década de los 90 (trimestres 90I-97I), como una 'global y pluridimensional consolidación del proceso de conscientización y «asunción» intersubjetivas" de dicha condición existencial «periférica». A partir de mi «coordinación general» del **1er. Ciclo de Mesas Redondas Metropolitanas sobre Investigación Psicosocial** (teniendo por título: **La Investigación Psicosocial de la Vida Cotidiana**, y llevado a cabo en la UAM-I en el mes de Noviembre de 1989.) en el terreno académico, y de mi salida de la casa «materna» (en Julio de 1990) en el terreno privado; vivencio una «implosión de conciencia» que culminará con la concepción óptica de la «perifericidad».

A principios de los años 90, dos serán mis grandes temas de reflexión, estudio y análisis «psico-socio-filosófico»: la **dicotomía sujeto-objeto**, y la **vida cotidiana**. Por lo que respecta al primero, concluyo que —con base en el proyecto de la Modernidad— la construcción de los discursos científico, filosófico, técnico, político, económico, y artístico, ha tenido como un eje fundamental la dicotomía sujeto-objeto; sin embargo, este marco de referencias ha sido aceptado en forma generalizada, de manera obvia, cotidiana, acrítica y normativa. Así pues, la institución apriorística de la dicotomía sujeto-objeto, ha signado y moldeado el desarrollo del pensamiento hegemónico y dominante de la sociedad occidental contemporánea. Esta comprensión existencial de la totalidad del mundo como fundamento del ser, ha tenido como soporte socioeconómico y como base material la formación y el desarrollo del sistema de producción capitalista, con sus respectivas connotaciones y consecuencias históricas. Así, en armónica reciprocidad, ambos se han enriquecido, fortificado, consolidado y legitimado.

Por consiguiente, un estudio crítico de la validez un estudio crítico de la validez epistemológica, gnoseológica y cognoscitiva de la dicotomía sujeto-objeto, como presupuesto fundamental de la constitución del conocimiento moderno, debe contener en sí misma una crítica radical al capitalismo y al edificio ideológico-económico-político-cultural construido a partir de él, en él, y por él.

Con respecto al tema de la Vida Cotidiana, además de un análisis teórico partiendo de las tesis de A. Heller, J. Baudrillard, S. Freud, H. Lefebvre, H. Marcuse, E. Lèvinas y otros «grandes pensadores» occidentales, he tenido la oportunidad de experimentar la «perifericidad» desde mi propia cotidianeidad vivencial: Proyecto alternativo de pareja, estudios «herméticos», disciplinas tradicionales orientales, matrimonio no-convencional, pluralidad erótico-afectiva «declarada», etcétera.

Ambas temáticas y dichas experiencias vitales, han sido el «fermento» que posibilitó mi conscientización sobre la perifericidad. A su vez, también me han hecho consciente de la necesidad de fundamentar una «nueva antropología». Nueva Antropología²⁰ que esté cimentada más allá de las *Weltanschauungen* de la «Modernidad» y de la «Postmodernidad» y que «des-cubra» una «antropológica»²¹ que no es nueva sino «des-conocida»²², olvidada, ignorada. Una antropológica de la periferia, de la exterioridad, de la alteridad, del no-ser-aún; en fin, de la esperanza [*Hoffnung*]. una antropológica *más allá* de Habermas, Apel Y McCarthy; **más allá** de Lyotard, Vattimo y Derrida; *más allá* de Friedman, el Pentágono, el F.M.I. y el Consejo de seguridad de la

²⁰ Aquí debe entenderse «antropología» como «concepción del hombre» [*Menschanschauung*, *Menschauffassung*]; es decir, en un sentido más filosófico que «científico».

²¹ Entiéndase «antropológica» como antropología filosófica [*Philosophischanthropologie*].

²² «Des-conocer», no en el sentido de algo-nunca-conocido, sino como una denegación de lo ya conocido — consciente o inconscientemente—; v. gr.: "te **des-conozco** como hijo". Abundando un poco en el aspecto inconsciente del des-conocimiento, podemos «aproximarlo» conceptualmente al término psicoanalítico (*dé*)*né*gation [*Verneinung*], que significa el rechazo de una afirmación que el yo ha enunciado previamente; Cf. J. Laplanche y J.-B. Pontalis. **Diccionario de Psicoanálisis**, p.p. 233-235. En este sentido, este desconocer sería una especie de «lapsus epistémico». Quizá, y recurriendo nuevamente a la terminología psicoanalítica, un concepto más cercano al aspecto in-consciente del des-conocimiento, es el de *renegación* [*Verleugnung*]: "término utilizado por Freud en un sentido específico: modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante (...)"; v. J. Laplanche y J.-B. Pontalis. *op. cit.*, p. 363.

O.N.U.; en fin, una antropológica trans-moderna, trans-postmoderna [o «alter-postmoderna»] y trans-ontológica.²³

Esta «nueva antropología», tendría que estar enraizada *en la tradición*, más no apresada por ella; sin embargo, no en cualquier «tradición», sino en la tradición histórico-geopolítica del «afuera», de la «exterioridad»: de la exterioridad de los griegos con respecto a Egipto; de la exterioridad del cristianismo primitivo con respecto a Roma y el Sanedrín; de la exterioridad de los Maestros Taoístas con respecto al sistema burocrático imperial confuciano, en la China milenaria; del «afuera» de los judíos en la «Cristiandad»; del «afuera» de la Europa precolombina [premoderna] referencia al Mundo Árabe; del «afuera» de la Amerindia con respecto a la Europa Moderna; en fin, de la exterioridad periférica de Latinoamérica, África y Asia, con respecto a las potencias imperialistas del Centro (E.E.U.U.-C.E.E.-Japón).

Como es de esperarse, esta labor pre-supone²⁴ la de-STRUCCIÓN²⁵ de algunos mitos contemporáneos que la obstaculizan; en especial, el Mito eurocéntrico de la «Modernidad»²⁶ (únicamente en tanto que «Mito») y el Mito imperialista de la «Cristiandad»²⁷. En este sentido, en los «últimos tiempos» —desde los primeros escritos del joven Marx hasta la Filosofía del Liberación— se ha avanzado notablemente en ambas direcciones.

Por otra parte, y esto es precisamente su mayor reto, esta re-construcción antropológica [no-antropocéntrica] tiene que tener pretensiones de aspiración a la

²³ Es decir, *más allá* del «Proyecto de la Modernidad», pero distinta a la postulada por los postmodernos; y en suma que **trasciende** el ser de la «totalidad» (en el sentido levinasiano del término; Cf. E. Lévinas, **Totalidad e Infinito**.)

²⁴ "Pone debajo antes".

²⁵ «De-STRUCCIÓN» en el sentido que le da Dussel: des-armar lo dicho desde sus supuestos no-pensados (no-reflexionados) y por ello no-dichos; de-STRUCCIÓN, no con carácter meramente destructivo, sino **crítico**. Lo mismo es decir —parafraseando a Dussel—: "*des-cubrimiento de la gestación histórica de tales mitos*". Cf. E. Dussel. **Para una De-STRUCCIÓN de la Historia de la Ética**, p.p. 5-11.

²⁶ Para entender el carácter mítico de la Modernidad, Cf. E. Dussel. **1492 El Encubrimiento del Otro**. Para comprender el carácter eurocéntrico, Cf. E. Dussel. *ibid.*, Conferencia 1, p.p. 21-34; y E. Dussel. "*La Introducción de la «Transformación de la Filosofía» de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una Perspectiva Latinoamericana)*", 1a. parte, en: K.-O. Apel [et. al.]. **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**, p.p. 45-57.

²⁷ Una introducción al carácter imperialista de la «Cristiandad» se encuentra en E. Dussel. "*De la Crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía*", en: **La Jornada Semanal**, Nueva época, num. 209, 13 de junio de 1993, México, p.p. 44. Cf. E. D. Dussel. "*La Religión: como supraestructura y como infraestructura*", en: **Religión**, Edicol, México, 1977 ("Sociológica Conceptos", 24), p.p. 13-66.

«mundialidad» —no a la universalidad— respetando las distinciones (o «*diferancias*» en el sentido de Derrida) sin caer, por tanto, en el irracionalismo postmoderno.

Finalmente, como principio fundamental, esta nueva concepción antropológica tendría que pretender trascender el mítico dualismo propio de la tradición occidental [Dualismo Occidental] —desde Platón hasta Heidegger— y proponer una interpretación **holista** del ser humano. Esta de-STRUCCIÓN del Mito Occidental del Dualismo (y de la dualidad antropológica en especial), sólo sería posible de-construyendo su discurso a partir de sus mismos presupuestos no-dichos.

A este respecto, es necesario reconocer plenamente, que todo nuestro discurso se ha ido ubicando —teórica, lingüística, histórica y conceptualmente—, en una «perspectiva latinoamericana»²⁸; es decir, conteniendo en sus mismas estructuras teóricas y semánticas, el padecimiento «objetivo» y «subjetivo» de la Lógica Imperialista de Dominación instaurada e instituida por el desarrollo global del Capitalismo Mundial, y que nos ha situado desde siempre en "la otra cara de la modernidad"²⁹. En este sentido, es muy importante que la lógica estructurante y articuladora de la «nueva antropología», se distinga substancialmente del bagaje teórico exportado tanto del vecino país del norte (E.E.U.U.), como de la Europa Occidental (C.E.E.), cunas **mater** de nuestra cultura académica y universitaria. Así pues, desde un principio, nuestros contenidos significativos se pueden describir como ideológica e históricamente marginales, periféricos y «esperanzadamente liberadores».

La asunción de nuestra «perifericidad», el reconocimiento de los elementos «periféricos» de nuestro pensamiento, nuestras pretensiones de-constructivas / re-constructivas de la intersubjetividad y del ámbito psicosocial y nuestra metodología del «*collage* epistémico» son vislumbres primitivos que apuntan a una fundación posterior de dicha Antropológica de la exterioridad y de la «perifericidad»

²⁸ Como ya lo señalaba Dussel hace mucho tiempo, "se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York". E. Dussel. **Filosofía de la Liberación**, p. 12.

²⁹ Acerca de esto v. E. Dussel. "La Introducción de la...", en: K.-O. Apel [et. al.]. **Fundamentación...**, p.p. 46-49.

2º Movimiento: "EL PRE-TEXTO".

LA PROBLEMÁTICA:

"Ya nada es como era".

Más allá del largo debate filosófico entre **Modernidad** y **Postmodernidad**, a nivel de lo cotidiano es un hecho consumado el que el racionalismo científico padece una crisis aguda y —al parecer— insuperable. La fe en la ciencia como paradigma epistémico, corriente filosófica inaugurada oficialmente por Auguste Comte y cimentada en la cosmogonía Copérnico-newtoniana; bandera de batalla y avance, proclamada a los cuatro vientos y sostenida en todo lo alto por las generaciones de nuestros bisabuelos y abuelos, se ha ido desvaneciendo cual fragmento de "hielo seco" expuesto a la intemperie. Así mismo, la confianza en la transformación total y violenta del edificio social mediante la irrupción de los desposeídos y los marginados —tesis fundamentales tanto de los ideales más radicales de la Revolución Francesa, como del Corpus teórico de todos los marxismos que se respeten a sí mismos— también se ha ido diluyendo a través de un largo siglo de tragos amargos y sin sabores.³⁰

El hombre urbano medio, ha perdido la confianza en una transformación substancial de la estructura social, fuera ésta mediante la lucha de clases, o a través de los avances científico-tecnológicos y su concomitante proceso de «modernización». A final de cuentas, ni las guerrillas latinoamericanas, ni los movimientos de liberación nacional en los países de Asia y África, ni los grupos nacionalistas en Europa, por un lado; y ni las computadoras, las antenas parabólicas, los transbordadores espaciales, los hornos de microondas, ni las videograbadoras CD-Room Láser, por el otro lado, han contribuido de manera substancial a que la vida humana sea más «Vida» y más «Humana».

No obstante que este proceso de descreimiento y pérdida de los valores constituyentes de la sociedad moderna, tiene sus orígenes en el ocaso del siglo

³⁰ La bibliografía acerca de los fracasos globales, tanto del racionalismo cientifista como del revolucionismo social es tan extensa y de fácil acceso, que creemos pertinente omitirla.

anterior³¹, a partir de mediados de la década de los años 70, este proceso se ha acelerado de una manera realmente vertiginosa. De allí que tanto políticos, líderes religiosos, escritores, ideólogos, pensadores, humanistas, intelectuales de todos los colores, funcionarios públicos, estadistas, militares, etc., han manifestado continuamente su «profunda preocupación» por estas convulsiones —cada vez más crónicas— de la estructura político-económico-social vigente.

Por otra parte, la muerte de las utopías contraculturales acaecida a raíz de la crisis económica mundial de 1973, y el establecimiento de una restauración del autoritarismo tradicional a partir de las victorias políticas de la Derecha en los años 80, tanto en Europa como en América³², no nos lleva forzosamente a concluir que el *statu quo* goza de una perfecta salud, como nos lo quieren demostrar “de manera contundente e irrefutable” los teóricos al servicio de los intereses de los máximos beneficiados por el presente estado de cosas. A final de cuentas, tanto el derrumbamiento del mal llamado «Socialismo Real»³³, como la irrupción abrupta de los movimientos ultranacionalistas en algunas de las naciones más «avanzadas» del mundo occidental³⁴; se insertan en un proceso general de desarticulación del orden social existente³⁵.

Sería muy ingenuo pensar, como lo hacen la gran cantidad de movimientos milenaristas que existen hoy en día, que la era paradisiaca se encuentra “a la vuelta de la esquina”. Sin embargo, esto no quiere decir que la puerta al verdadero progreso global esté cerrada, y su llave, extraviada; al contrario, pues este desarticulamiento del orden social existente, es condición de posibilidad *sine qua non*, para una transformación radical —desde arriba y desde abajo— de las estructuras sociales, que se traduzca en una mayor plenitud de la existencia humana en su totalidad³⁶. Claro está, y esperamos que no

³¹ v. al respecto las obras de los románticos alemanes y de los pre-surrealistas franceses, por ejemplo.

³² Cuya cúspide inicial la marca la apabullante victoria del candidato republicano a la presidencia de los Estados Unidos de América, Ronald Reagan, en las elecciones de 1981.

³³ Es decir, la estructura sociopolítico-económica basada en el proyecto leninista-stalinista.

³⁴ P. ej. ETA, el ERI, los neonazis alemanes y norteamericanos, los neofascistas italianos, etc.

³⁵ A estas alturas de la exposición, consideramos pertinente hacer un deslinde radical de nuestro análisis con respecto a las teorías postmodernas del **crepúsculo de la civilización occidental**. A diferencia de ellas, nosotros planteamos la existencia de una pérdida del sentido y de la dirección, lo cual no es razón suficiente para creer y postular que estamos al borde del declive definitivo de la civilización occidental «moderna», sino en un proceso de revisión integral de nuestros paradigmas más fundamentales, cuyo resultado final es incierto y —hasta el momento— impredecible.

³⁶ No se confunda nuestra convicción en un auténtico desarrollo global de la especie humana, con vanos y superfluos idealismos románticos. A lo largo de este trabajo, intentaremos demostrar y sustentar las condiciones de posibilidad reales de esta convicción profundamente humanista, recordando entretanto, que la esperanza es una posición ontológica firme, y no una falaz quimera.

suceda así, que esta desarticulación también puede ser ocasión de un gran embate de las fuerzas reaccionarias que suspiran por la restauración del oscurantismo premoderno y del despotismo absolutista.

Este es el contexto en el que se desarrolla actualmente el ámbito psicosocial; razón por la cual se hace necesaria una reconstrucción continua de nuestra comprensión, para que se nos torne asequible e inteligible este ámbito³⁷. Por esto, debemos comenzar por esclarecer cuáles las repercusiones del proceso de desarticulación del orden social existente, en el ámbito psicosocial. Para esto, se hace necesario tener en primera instancia, un bosquejo general de dicho proceso de desarticulación; pues éste, constituye la problemática causal que hace necesaria una reconstrucción de nuestra comprensión del ámbito psicosocial.

³⁷ A diferencia del dogma metodológico que establece que el objeto de la psicología social es ópticamente estático, el hablar de un "ámbito psicosocial" nos fuerza a concebirlo como una entidad fenoménica y cambiante, al tiempo que concreta y susceptible de análisis metodológico y circunscripción semántica.

1.- El Mundo Teórico.

Desde hace algún tiempo, las sociedades occidentales contemporáneas³⁸ hemos contemplado, en menor o mayor medida, un progresivo derrumbamiento de nuestro edificio teórico onto-axiológico³⁹. Este fenómeno va licuar algunas de las estructuras comportamentales e ideológicas clásicas que, durante mucho tiempo, confirieron sentido y razón de ser a nuestra existencia. Así, lentamente se ha ido poniendo al descubierto el absurdo de la vida para mucha gente, que va experimentando con angustia la caducidad de los marcos colectivos de referencia, elementos estructurantes primordiales en la construcción y otorgamiento de un sentido a la vida humana. Sean las religiones, las nacionalidades, el progreso científico, las clases, el avance tecnológico, los planes globales de desarrollo, los proyectos de modernización, los pactos de estabilidad y crecimiento económico, las ideologías políticas y hasta la propia cultura, han ido perdiendo progresiva y vertiginosamente su vigencia «absoluta».

Por esto, nuestra época se caracteriza por el surgimiento —con frecuencia inaudita— de adscripciones ciegas y masivas a nuevos extremismos, en una búsqueda frenética y desesperada de la propia identidad. así pues, proliferan los extremismos dogmáticos de tipo político o de sectas religiosas o de nacionalismos extremos, o surge la tendencia a absolutizar hegemónicamente subculturas o modelos epistemológicos marginales.

Quizá, el primer ámbito que reflejó claramente este desquebrajamiento de los marcos colectivos de referencia, ha sido el ámbito filosófico. Ya desde hace mucho tiempo, se han alzado voces que proclaman la muerte de la **Gran Filosofía** o, para ser más precisos, de los grandes sistemas filosóficos. según este modo de pensar, el último «gran filósofo» fue el alemán Martin Heidegger⁴⁰, por lo que, después de él, las nuevas generaciones de filósofos sólo se han dedicado a especular en reducidos ámbitos, convirtiéndose más en especialistas en algún tema filosófico, que en verdaderos filósofos

³⁸ Denominamos como «sociedades occidentales contemporáneas», a las naciones del centro y oeste de Europa, los E. U. A., y las zonas urbanas y altamente industrializadas de las naciones latinoamericanas más avanzadas (Argentina, Chile, México, Uruguay, Brasil, etc.).

³⁹ Entendemos como «edificio teórico onto-axiológico», al conjunto de categorías que organizan lógicamente y semiológicamente los valores existentes en el ser social.

⁴⁰ Aunque algunos estudiosos de la Filosofía postulan que el último fue G. W. Hegel.

—en el sentido tradicional del término. Al respecto, un pensador europeo contemporáneo de cuyo nombre no quiero acordarme, ha denominado a las generaciones de filósofos de la postguerra, como “los filósofos enanos”.

Independientemente de que estas aseveraciones sean ciertas o no, lo que es verdad es que, en la actualidad, la filosofía como conjunto padece una crisis de identidad y disgregación, por lo que se torna hartamente difícil ubicarse en el espectro caleidoscópico e iconoclasta de las corrientes filosóficas contemporáneas.

Salvo las sobrias escuelas y corrientes «clásicas» germanas, la gran mayoría de filósofos de la actualidad se bate en el dilema de la no-construcción y no-adscripción a algún sistema filosófico moderno «tradicional», por lo que proliferan los nuevos sincretismos y los nuevos eclecticismos que, si bien representan una ruptura con el **proyecto moderno-ilustrado clásico**, son tan incipientes, que de ningún modo representan un auténtico germen alternativo de paradigma filosófico global. Si bien es cierta la existencia de debates filosóficos a nivel internacional, y de grandes temas actuales en filosofía⁴¹ —además de la proliferación de «sucursales» de las nuevas micro-escuelas filosóficas en la periferia óptica mundial⁴²; visto el mosaico filosófico occidental en su gran amplitud, da una impresión «neobarroca» —tomando prestado el título de una canción de Joan Manuel Serrat— de que “cada loco con su tema”.

En términos generales, desde hace más de dos décadas, la filosofía se encuentra en un proceso global de revisión y reconstrucción⁴³. Valores que se tenían como directrices paradigmáticas del hacer filosófico, tales como el progreso, el desarrollo, la crítica, el consenso, la totalidad, el sentido, etc., han sido puestos en duda, y algunos pensadores contemporáneos, incluso han manifestado abiertamente su toma de distancia respecto a estos ideales básicos, presuponiendo la posibilidad de «estilos» alternativos y

⁴¹ P. ej.: moralidad y eticidad; la postmodernidad; la identidad; legitimidad y validez; la discursividad y la acción comunicativa; lógica y verdad; etc.

⁴² P. ej.: los habermasianos, los lyotardianos, los foucaultnianos, los postestructuralistas, los neopragmáticos, los post-neotomistas, etc.

⁴³ Cabe mencionar que este proceso trasciende las posibilidades de un solo pensador, y se encarna en el conjunto de los múltiples debates filosóficos actuales. Por esta razón, ningún filósofo puede ser completamente consciente —en lo individual— de toda su amplitud, y por tanto, ninguna consciencia particular será capaz de decantar todo su caudal en una síntesis magistral. Ambas tareas serán realizadas solamente en la colectividad transpersonal de una comunidad de comunicación permanente, construida y edificada a escala mundial.

formas diferentes de ‘estar en el mundo’, con sus concomitantes particularidades divergentes, en las esferas de lo cultural, lo social, lo político y lo económico.

Estas perspectivas alternativas, sea la pretensión de una ruptura estética con el *statu quo*, la visión del espacio y el tiempo de un nuevo modo, el énfasis en la diferencia y en la disensión, la atención en el objeto de la postcrítica y en la política de la interpretación, etc.; independientemente de sus condiciones de posibilidad para constituirse en discursividades confrontantes y excedentes de los marcos colectivos de referencia tradicionalmente aceptados e institucionalizados a nivel social, son un reflejo sintomático del declive y lento desmoronamiento de los mitos que le han conferido sentido a nuestro edificio teórico-social moderno.

Dichos síntomas no son nuevos, pues a medida que el proyecto capitalista-modernizador se fue erigiendo en un paradigma procesual omniabarcante, que llegó a obscurecer la cultura e incluso a reificar sus formas; provocó desde principios de siglo un contraproyecto en forma de vanguardia anárquica, del que el dadaísmo y el surrealismo son, quizás, sus mejores exponentes.⁴⁴

Fruto y origen de estos reflejos sintomáticos contemporáneos son: el cambio del «objeto» mismo como tal (tanto en el arte como en las ciencias); la disolución paulatina de la línea divisoria entre formas creativas y críticas; el rechazo a la vieja oposición entre teoría y práctica; la afeción del discurso epistemológico con la emergencia de nuevos y extraordinarios proyectos en medio de las disciplinas académicas, etc.

Es importante destacar que las principales críticas al efecto totalizante del proyecto capitalista-modernizador en la esfera de lo cultural, así como los más importantes artífices de las perspectivas alternativas en construcción, provienen fundamentalmente de dos grandes movimientos duales: **a]** Fenomenología-Existencialismo, y **b]** Estructuralismo-Postestructuralismo⁴⁵. Los hemos denominado «movimientos culturales» en lugar de «corrientes filosóficas», dado que su trascendencia práctica excede el ámbito de la filosofía.

⁴⁴ Cf. H. Foster. “Introducción al Posmodernismo”, en: H. Foster [et. al.]. **La Posmodernidad**, p.p. 8-9.

⁴⁵ No hemos contemplado en este punto a los teóricos de la **Escuela de Francfort**, dado que los principales (Horkheimer, Adorno y Marcuse) han fallecido ya, y los exponentes de la llamada “segunda generación” (Habermas y Apel) han dirigido su pensar hacia otros derroteros teóricos.

Como era de esperarse, no han faltado voces que se han alzado para defender —y hasta para apologizar— tanto al edificio teórico-social vigente, como al en su conjunto.⁴⁶ Dichas voces provienen, tanto de los sectores más recalcitrantes del espectro académico-intelectual (Daniel Bell, Peter L. Berger, etc.), como de los sectores más positivamente críticos del proyecto ilustrado (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Thomas Mc Carthy, etc.). Unos y otros, han tildado a estas perspectivas alternativas a los marcos colectivos de referencia vigentes, de relativistas, de ser discursividades absurdas, de irracionalistas y de ser oscurantismo neorrestauradores del antiguo orden, o —por el contrario— de ser utopías irresponsables que pretenden resquebrajar la «solidez» del orden vigente.

No obstante, e independientemente de la validez de estas revisiones críticas y/o contestatarias del proyecto moderno y de su institucionalización⁴⁷, estos discursos también manifiesta la sistemática de un orden sistémico en crisis, de un proyecto macro-social que se ha tornado eminentemente problemático; y, aunque todavía muestra claras señas de ser dominante, su imagen parece cada vez más espirante. Lo que sí es cierto, es que este juego semántico de decires y contradecires, ha dado motivo (o pretexto) a dos posturas extremistas que no son sino las dos caras de una misma moneda, y contra las que debemos ponernos en guardia. Por un lado, **a]** se encuentra la noción *quijotesca* de que ahora **todas las posiciones en la cultura son válidas, abiertas e iguales**; noción que desencadena la creencia apocalíptica de que nada marcha, de que ha llegado ‘el fin de las ideologías’, y ‘el fin de la historia’⁴⁸. Por otro lado, **b]** se sitúa **la creencia fatal de que nada funciona**, que vivimos bajo un «sistema total» sin esperanza de rectificación⁴⁹ significativa y real.⁵⁰

Más allá de los escepticismos a ultranza y de los conservadurismos recalcitrantes que a nada conducen, los distintos discursos que sostienen perspectivas alternativas al proyecto ilustrado —así como las revisiones críticas y propositivas de éste— indican desarrollos desiguales, y *“un conflicto de modos nuevos y antiguos, culturales y*

⁴⁶ Es decir, tanto el proyecto socioeconómico del capitalismo mundial, como el proyecto político-cultural de la Modernidad y la Ilustración.

⁴⁷ Tanto en la esfera socioeconómica a través del sistema capitalista mundial, como en la esfera político-cultural, mediante el proyecto ilustrado.

⁴⁸ Lucio Colletti es un ejemplo típico de esta posición.

⁴⁹ Postura adoptada por la mayoría de los postalthusserianos y por algunos foucaultnianos.

⁵⁰ Al respecto, v. H. Foster. *art. cit.*, en: *ob. cit.*, p. 10.

económicos, el uno enteramente autónomo, el otro no del todo determinativo, y de los intereses invertidos en ello."⁵¹

Regresando nuevamente al acontecer del ámbito filosófico contemporáneo, podemos observar que desde finales de los años 60, no solo venimos presenciando la «muerte» de la gran tradición filosófica, sino también el fin del estilo filosófico ligado a la «sabiduría individual» y a la «representación personal»; es decir, que el tipo de pensamiento encarnado en filósofos individuales, ha ido perdiendo su fuerza.

Al respecto de este desmoronamiento del **culto a la personalidad filosófica**, J. Habermas es muy ilustrativo en un pequeño ensayo escrito a principios de los años 70. *"El octogésimo cumpleaños de Heidegger sólo fue ya una efeméride privada; la muerte de Jasper no tuvo resonancia; por Bloch se interesan más que nada los teólogos; Adorno deja tras de sí parajes caóticos; el último libro de Gehlen casi sólo tiene un valor autobiográfico (...).*"⁵² Y si esta es la perspectiva alemana, por lo que respecta a Rusia, Francia y los países anglosajones (principalmente Gran Bretaña y los EE. UU.), desde hace decenios que la filosofía ha entrado en *"el estadio de una investigación que organiza y da forma colectiva al progreso científico."*⁵³ Quizás es en Francia donde la situación se muestra más patética; la respecto, los comentarios de Jean-Marie Domenach son bastante reveladores: *"Se diría que los filósofos abandonaron Francia después de 1968. Sólo los iniciados conocen los nombres de Jankélévitch, Lèvinas o Ricoeur. La filosofía se ha camuflado en las ciencias del hombre."*⁵⁴

Este fenómeno de declive público de los grandes pensadores individuales, ha dado origen a dos líneas opuestas de desarrollo en el ámbito filosófico: por un lado, **a]** a la exploración y revisión de las nuevas tareas que legítimamente pueden confiarse hoy al pensamiento filosófico; y por otro lado, **b]** a decirle adiós a la filosofía, y desde la lingüística, la biología, la sociología, la psicología y el psicoanálisis —sin olvidar la historia que las recubre a todas ellas, desacreditar la reflexión pura y atacarla de inhibición.

⁵¹ *ibid.*, p. 11. Aún cuando H. Foster designa estas características como propias sólo del postmodernismo, a nuestro juicio, describen más bien, este proceso dialéctico de redefinición de nuestra cultura, del que tanto el modernismo crítico como el postmodernismo resistente, sólo son dos elementos del juego.

⁵² J. Habermas. *"¿Para qué seguir con la Filosofía?"* en: **Perfiles Filosófico-Políticos**, p.p. 15-16.

⁵³ *ibid.*, p. 16.

⁵⁴ J.-M. Domenach. **Las ideas contemporáneas**, p. 63.

Dentro de la primera tendencia, es interesante subrayar que las escuelas filosóficas contemporáneas más productivas⁵⁵, han sido precisamente aquellas que “han roto con la pretensión de autonomía de la **filosofía primera**, y su terminante exigencia de fundamentaciones últimas. La antropología filosófica y, en el contexto de la filosofía de la historia, la filosofía social crítica, han tratado de asimilar los contenidos materiales de las ciencias humanas; y la filosofía hermenéutica y el existencialismo, han hecho saltar el marco de una filosofía teórica autosuficiente, aún en los casos en que entroncan explícitamente con problemas de la tradición, como es, por ejemplo, el problema del ser de los entes. Incluso la teoría neopositivista de la ciencia y la crítica neopositivista del lenguaje han sido ante todo expresión, pese a su autocomprensión científica, de un interés práctico por la ilustración y la existencia racional. De ahí que no haya posición filosófica digna de tomarse en cuenta que no lleve asociada simultáneamente, por lo menos de forma implícita, una teoría normativa del momento actual. (...) Esta actitud crítica ante el momento histórico mantiene una peculiar posición atravesada con respecto a las tendencias objetivas del mundo moderno: ninguna de las filosofías mencionadas está de acuerdo, en sus intenciones más profundas, con el orden político y social vigente.”⁵⁶

El *statu quo* erigido a partir de la postguerra, la instauración global de la guerra fría, la expansión del «régimen burocrático» soviético⁵⁷ por media Europa y el desarrollo en occidente de los modernos «Estados benefactores», la restauración y el crecimiento sin precedentes de la economía capitalista, el final —en algunos casos traumático— de los imperios coloniales, la crisis del stalinismo, las revueltas populares contra la burocracia en varios países del Este tras la **Cortina de Hierro**, la caída —lenta pero irreversible— del mito del socialismo más tarde adjetivado como ‘realmente existente’, la crisis interna del sistema de valores y de las reglas-de-vida de las sociedades occidentales y vaciamiento teórico y «práctico» de las instituciones más características de estas mismas sociedades⁵⁸, la crisis generacional y la agonía del patriarcado, la rebelión juvenil, el desarrollo del consumismo y la idealización del *American Way of life*, la des-ideologización

⁵⁵ A juicio de Jürgen Habermas.

⁵⁶ J. Habermas. *art. cit.*, en: **ob. cit.**, p.p. 19-20.

⁵⁷ Cf. *Supra*, nota no. 4.

⁵⁸ Escuela, ejército, prisión, familia, salud, locura, matrimonio, derecho, gobierno, etc.

creciente y el declive del espacio público, etc.; son hitos de una realidad sociohistórica que ha dado lugar a una aceleración creciente en su ritmo analítico-explicativo y político-programático, en mayor o menor grado, de las corrientes filosóficas anteriormente mencionadas, al tiempo que, de una forma u otra, le han condicionado su devenir.

Las temáticas filosóficas en esta segunda mitad del siglo XX, al igual que la misma confrontación teórica de las diversas corrientes filosóficas, han estado supeditadas al acontecer sociohistórico de nuestro mundo contemporáneo; razón por la cual, como ya ha sido mencionado, es precisamente el ámbito filosófico el primero en evidenciar, de manera coherente y estructurada, esta crisis generalizada del *statu quo* vigente.

A la **pérdida del sentido del ser** de las sociedades occidentales, le sobreviene una **pérdida de la dirección** del acontecer filosófico; esto obliga a una serie de revisiones de la orientación, la legitimidad, la validez y la finalidad de la forma y el contenido de la discursividad filosófica. Al respecto, quizás la primera manifestación de este proceso de revisión, sean los aires de **ruptura con continuidad** plasmados en los discursos de lo «*POST*»: *post*-industrial⁵⁹, *post*-modernidad⁶⁰, *post*-crítica⁶¹, *post*-ideología⁶², *post*-marxismo⁶³, *post*-estructuralismo⁶⁴, *post*-revolucionario⁶⁵, etc.

Acontecimientos como la nuclearización del globo terráqueo⁶⁶; la universidad burocrática y autoritaria, mera fábrica de hegemonía social; la crisis de la representatividad política efectiva; el enfrentamiento de los aparatos de Estado con la sociedad civil; el encrudecimiento de la hegemonía imperial (U. S. A.) y su intolerancia ante proyectos político-económicos alternativos (Cuba, Vietnam, Checoslovaquia, Chile, Corea del Norte, Nicaragua, etc.); la politización y economización de los ámbitos científico y tecnológico; la sofisticación en la organización coercitiva del trabajo productivo, destructor de la libre creatividad; la unidimensionalización y automatización de la cotidianeidad; el perfeccionamiento tecnocrático del control, la explotación, la opresión y la alienación social, etc.; han afectado directamente el producir filosófico en las últimas

⁵⁹ A. Touraine, D. Bell, A. Gorz, etc.

⁶⁰ J. F. Lyotard, G. Vattimo, J. Derrida, etc.

⁶¹ G. Deleuze, G. Ulmer, E. Said, etc.

⁶² L. Colletti, D. Bell, etc.

⁶³ M. Foucault, C. Castoriadis, J. Habermas, etc.

⁶⁴ G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, etc.

⁶⁵ A. Glucksmann, J. Baudrillard, E. Morin, etc.

⁶⁶ Suceso que —para la fortuna de nuestra especie— actualmente está en proceso de disminución y posible extinción, gracias al término de la **Guerra fría**.

décadas —si bien es cierto en diferente grado, según la corriente filosófica de que se trate. Empero, y esto es necesario subrayarlo, esta afectación no solo se plasma en la construcción y elección de las diversas temáticas filosóficas, sino en el producir filosófico mismo.

Cabe hacer énfasis en que los diferentes discursos filosóficos se construyen **en una realidad sociohistórica concreta**, por lo que siempre nos estaremos remitiendo a procesos desiguales y yuxtapuestos, y a vivencialidades experimentadas de manera distinta⁶⁷; por lo que el "edificio filosófico" siempre será multidimensional e inter-espacial, además de eminentemente polisémico. A su vez, es de fundamental importancia tomar en cuenta también, la especificidad espacio-temporal de aquél que enfrenta los diferentes discursos filosóficos, y desde su trinchera existencial situada en algún lugar único de nuestro mundo, responde a ellos dando pie a un diálogo imaginario cuyas consecuencias reales pueden ser significativas.

Después de este paréntesis enfático, y prosiguiendo con nuestra exposición, considero importante denotar históricamente los orígenes inmediatos del gran «*crack*» filosófico occidental contemporáneo, y puntualizar someramente su desarrollo.

A mediados de los años 60, el universo filosófico mundial era un tanto desolador. El ámbito anglosajón y sus esferas de influencia estaban sumergidas completamente —académicamente hablando— en dominio de la Filosofía del Lenguaje y el Neopositivismo metodológico, con lo que se separaba definitivamente de la cotidianeidad concreta, y se circunscribía —dentro de la división capitalista del trabajo— en la esfera de la instrumentalidad. A su vez, y de manera totalmente contrastante, en los medios «sub-académicos» iba tomando fuerza y forma una serie de corrientes radicales de pensamiento (H. Marcuse, N. O. Brown, A. Watts, A. Ginsberg, P. Goodman, etc.) que cuestionaban frontalmente el *statu quo* existente, pero —de alguna manera— rompían con la filosofía en cuanto tal, e incluso cuestionaban la validez de la misma racionalidad.⁶⁸

⁶⁷ v. al respecto E. Dussel. **Filosofía de la Liberación**, primera parte.

⁶⁸ Al respecto de estas corrientes «marginales» alternativas en los países avanzados de lengua inglesa (principalmente los EE. UU. y el Reino Unido), v. J. Nutall. **Las culturas de posguerra**, Barcelona, 1974. y Th. Roszak. **El nacimiento de una contracultura**, Barcelona, 1970.

Por lo que se refiere al Viejo Continente, nos enfocaremos básicamente a tres «universos filosóficos», por ser los más importantes a nivel de influencia mundial: el francés, el alemán y el soviético. En cuanto al primero, las palabras de Jean-Marie Domenach citadas líneas arriba⁶⁹, nos dan una idea bastante correcta. La década de los 60 marca el declive del gran movimiento filosófico francés del siglo XX: el existencialismo. Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, ceden el paso a los teóricos de la gran corriente del pensamiento francés que se caracteriza por ser a un solo tiempo, anti-humanista y «anti-filosófica»: el estructuralismo. Levi-Strauss, Althusser y Lacan, marcan la pauta de un modo diferente de pensar y entender el mundo y la vida, que se distancia notable y contundentemente del gran Corpus filosófico universal. Así, serán ahora las categorías de la lingüística, de la semiótica, del psicoanálisis y de la antropología estructural, las bases semánticas de los nuevos discursos, tanto teóricos como del *lebensbelt*.⁷⁰

Por lo que se refiere al mundo filosófico alemán, la década de los años 60 representa una especie de "retorno a los orígenes." Pasada la tormenta de la Segunda Guerra Mundial y el dramático periodo de reconstrucción (socioeconómica y político-cultural), las grandes tradiciones filosóficas alemanas —cual Ave Fénix— se irguieron esplendorosamente de entre sus cenizas. Sobre este fenómeno, *"llama la atención la admirable continuidad de las escuelas y de los planteamientos de principio. En los años veinte surgen ya en el ámbito de la lengua alemana las líneas teóricas que han seguido dominando la discusión filosófica en los años cincuenta y sesenta. En esos años, (...) se impusieron básicamente cinco impulsos filosóficos: con Husserl y Heidegger una fenomenología en parte de orientación lógico-trascendental y en parte de orientación ontológica; con Jaspers, Litt y Spranger una filosofía de la vida, en parte de tipo existencialista y en parte neohegeliano, que entronca con Dilthey; con Scheler y Plessner (y en cierto modo también con Cassirer) la antropología filosófica; con Lukács, Bloch, Benjamin y Horkheimer, una filosofía social crítica que proviene de Marx y de Hegel; y finalmente, con Wittgenstein, Carnap y Popper, el positivismo lógico centrado en el Círculo de Viena. Después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, después de la represión y el*

⁶⁹ v. *Supra*, p.

⁷⁰ Para tener una panorámica completa del pensamiento filosófico francés, v. V. Descombes. *Lo mismo y lo otro*, Madrid, 1982.

exilio de la mejor parte de la filosofía alemana, estas tradiciones no se interrumpen de modo alguno, sino que vuelven las mismas teorías y las mismas escuelas, en constelaciones ligeramente variadas, y muchas veces las mismas personas. (...) [Así pues], a todas las figuras centrales que en los dos últimos decenios han determinado la escena de la filosofía alemana, se las puede situar sin mucho esfuerzo en las grandes tradiciones iniciadas en los años veinte: Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno, Wittgenstein y Popper."⁷¹ No obstante esta impresionante continuidad de evolución y desarrollo teórico-discursivos, es significativo que el predominio de la filosofía alemana en el mundo, hace tiempo que cruzó su cenit; y son muchos los que la han dejado de lado —principalmente a partir del *Linguistic Turn*— forjando un prejuicio según el cual, "los pensadores alemanes se pierden en una especulación *a priori* y prefieren oscuras contemplaciones a un claro enunciado."⁷²

Finalmente, por lo que respecta a la filosofía soviética, hace ya decenios que supuestamente ha entrado "en el estadio de una investigación que organiza y da forma al progreso científico [y social]."⁷³ Esta, ha sido el resultado de dos factores: **a]** por un lado, la reelaboración leninista-stalinista de las teorías de Marx y Engels, así como el marco político y social, nacional e internacional, que ayuda a explicar estas revisiones; y **b]** por otro lado, los vaivenes en las dificultades y posibilidades de transformación revolucionaria de los países capitalistas avanzados (la disminución del potencial revolucionario del movimiento obrero europeo y la socialdemocratización de los partidos comunistas). Sin embargo, pese a que "el marxismo soviético (esto es, las tendencias leninistas, stalinistas y post-stalinistas) no constituye meramente una ideología promulgada por el *Kremlin* para racionalizar y justificar su política, sino que, a través de diferentes formas, expresa la realidad de la evolución soviética"⁷⁴; el totalitarismo de su régimen provocó una extrema pobreza teórica en su discursividad. Al grado que, "el marxismo soviético ha asumido el carácter de una «ciencia del comportamiento» (*behavioral science*). La mayor parte de sus formulaciones teóricas tienen un propósito pragmático e instrumental; sirven para explicar, justificar, alentar y dirigir ciertas acciones y actitudes que constituyen «datos»

⁷¹ J. Habermas. *art. cit.*, en: **ob. cit.**, p.p. 16-17.

⁷² R. Bubner. *La filosofía alemana contemporánea*, p. 9.

⁷³ J. Habermas. *art. cit.*, en: **ob. cit.**, p. 16.

⁷⁴ H. Marcuse *El marxismo soviético*, p.p. 7-8.

reales de tales formulaciones. Estas acciones y actitudes (...) se racionalizan y justifican en términos del cuerpo heredado de «marxismo-leninismo», que los dirigentes soviéticos aplican a las cambiantes situaciones históricas.»⁷⁵

Este decaimiento del 'universo filosófico «preponderante»', forzó a una revisión sobre la *raison d'Être* del hacer y del quehacer filosóficos. Ya hacia finales de los años 50, el pensador francés Jean-François Revel se preguntaba seriamente en un pequeño texto que produjo una 'verdadera conmoción tanto entre los filósofos como entre los no filósofos de la *intelligentia* parisina', sobre el «¿para qué?» de los filósofos.⁷⁶ En una forma incipiente —pero persistente y de avances continuos— el pensamiento filosófico de «vanguardia» tiende a alejarse del *lebenswelt* y aislarse en un mundo abstracto y «artificial» armado mediante filosofemas de moda y substituir planteamientos de problemáticas erróneas por nuevas corrientes y doctrinas «filosóficas». Al respecto, J.-F. Revel comenta: [La filosofía no] (...) *debería aceptar jamás —ni implícita ni explícitamente— discutir un problema que tiene como única fuente un cierto contexto de la literatura filosófica sin poner en cuestión el contexto mismo. (...) Los problemas que transmite una tradición filosófica son secundarios y no deben retomarse sus términos si no es para investigarlos y llegar al fondo mismo de esa tradición filosófica. No hay más filosofía sino escolástica —y una escolástica que se reforma en cada generación ante nuestros ojos— cuando uno se pregunta menos y menos de dónde proceden los problemas y se abstiene, bajo la forma de un *savoir vivre* académico, de plantear nuevos problemas sin tener en cuenta los antiguos y el lenguaje en el cual fueron concebidos. Nuestra época arrastra así una especie de capas geológicas de problemas antiguos que, si uno se remontara sin ceremonias a su «origen» filosófico y procurara «reactivarlos» para nosotros se revelarían propiamente como inconcebibles. Es de esto, por tanto, que está hecha la mayor parte de nuestro vocabulario y de nuestra cultura y en este tiempo tan revolucionario tiene el gran riesgo, tocante a la filosofía, de dar a lectores futuros la impresión de que hacemos de comentaristas de finales de la Edad Media que, dentro de*

⁷⁵ *ibid.*, p. 19.

⁷⁶ J.-F. Revel. *Pour quoi des philosophes?*, Paris, René Julliard, 1957.

*una gran proliferación de doctrinas y creyendo inventar sin cesar, ejercían por medio de un vocabulario vacío de todo sentido un estéril ingenio sobre textos agotados.”*⁷⁷

Los no filósofos, habitantes del *lebensbelt* «genérico», empiezan a sentir más que nunca que los Corpus teórico-semánticos de las diversas corrientes filosóficas, van dejando de tener sentido para sus respectivas cotidaneidades. A su vez, las generaciones de filósofos de la postguerra se regodean de cubrir a la filosofía de un halo de exquisitez desmedida y exclusivista. Así pues, pese a que las *novísimas* filosofías se autoproclamen como las más revolucionarias, desde hace más de un siglo, la Filosofía académica casi no ha conocido más que “*revolucionarios de palacio, y las grandes revoluciones intelectuales no han sido hechas por filósofos*”⁷⁸. Por otra parte —pero siguiendo en el mismo tenor— hemos caído en un punto de la meta-discursividad filosófica, en el que llegamos a creer firmemente en la necesidad conceptual de toda idea surgida en un momento o en otro. En este sentido, pareciera que ‘el discurso filosófico’ diera prueba de “*menor libertad de apreciación, de frescura en la reacción y de sentido crítico que los propios contemporáneos de los autores [clásicos], que se guardaban bien de creer las razones aparentemente filosóficas que estos autores aducían para sostener tal o cual doctrina.*”⁷⁹

La Nueva Academia Filosófica Mundial, ha ido construyendo un Corpus literario-dogmático, que se erige como una especie de proclamación de Fe universal; este Corpus es la ‘Historia de la Filosofía Académica’. Ésta, “*identifica sin mucho trabajo la evolución del pensamiento humano con la sucesión académica de las doctrinas. (...) Se razona así como si cada obra de filosofía se convirtiera desde su aparición en la manera de pensar de la humanidad entera.*”⁸⁰ De ahí que dicha construcción denominada pomposamente ‘Historia de la Filosofía Académica’, esté sobrecargada de una especie de hegelianismo brutal y somero que se propone hacernos creer en la necesidad filosófica de toda idea surgida en un momento o en otro. Así las cosas, existe una tendencia pseudo-intelectualizante que pretendería equiparar la Historia de las Ideas con la Historia Concreta de la Humanidad. A su vez, esta tendencia contiene en su seno estructural-

⁷⁷ J.-F. Revel. *Los filósofos: ¿para qué?*, p.p. 10-11.

⁷⁸ *ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *ibid.*, p.p. 16-17.

⁸⁰ *ibid.*, p. 18.

discursivo un doble encubrimiento ideológico, el cual es puesto de manifiesto por J.-F. Revel de la manera siguiente: *“No se sabe bien desde cuál punto de vista escribe el historiador. ¿Desde el punto de vista de los contemporáneos del autor? Pero los contemporáneos no consideran jamás a un autor tan seriamente como lo hace el historiador. ¿Desde el punto de vista del lector actual? Pero el historiador no intenta decir lo que significarían para nosotros los problemas del autor, ni si ellos significarían algo. El historiador describe, como se describiría una cadena de montañas.”*⁸¹ Esta esclerotización del discurso histórico-filosófico, nos ha llevado comúnmente a una tergiversación del sentido, en donde se hace pasar —subrepticia e inconscientemente— la pregunta por una respuesta. *“Y el artificio del historiador consiste en tomar nota de las soluciones más verbales, como si fueran definitivas y, sin detenerse, proseguir su exposición de tal suerte que, (...) la historia de una doctrina filosófica pasada no tiene sentido para un lector actual, pues se supone demostrado lo que no lo está o no es susceptible de serlo.”*⁸² A la luz de éstos argumentos, no resulta nada extraño el progresivo distanciamiento entre el discurso filosófico académico y el mundo histórico-concreto actual. *“En nuestra tradición filosófica, tal como la imponen los varios millares de obras que la contienen materialmente, una inversión del sentido ha hecho, por tanto, que los filósofos nos inviten sólo a comprender su propio sistema. En consecuencia, un sistema filosófico no está hecho para ser comprendido, sino para hacerse comprender. (...) Es por eso que el profano de quien hablamos [el no-filósofo], tenga en principio razón para estar en contra de la filosofía.”*⁸³

No obstante la supuesta y pretendida identidad entre la historia de la filosofía y la historia general del pensamiento humano (al menos en el contexto occidental moderno), la verdad es que el discurso filosófico moderno siempre ha pretendido hacernos creer que es por esencia diferente de todas las otras formas de pensamiento del hombre y sobre el hombre; y es esta pretensión, uno de los motivos más importantes que han llevado a la filosofía —aparentemente— a un plano absolutamente meta-cotidiano, al tiempo que también constituye uno de los orígenes fundamentales de la crisis filosófica de los años

⁸¹ *ibid.*, p. 14.

⁸² *idem.*

⁸³ J.-F. Revel. *ob. cit.*, p.p. 18-19.

60⁸⁴. Detrás de una ominosa maraña de «técnica», «léxico», «preparación», «arquitectónica», «sistémica» y «analítica» filosóficas, se esconde un paisaje semántico y semiológico apariencialmente desolador.

A su vez, esta crítica radical de la filosofía —llevada principalmente por pensadores franceses— no sólo se queda en los niveles epistémicos de la historia de la filosofía y del análisis de la estructura del discurso filosófico; pretende profundizar en un ámbito esencialmente ontológico y llegar hasta un cuestionamiento profundo del acto mismo de filosofar. Ya J.-F. Revel nos ponía sobre aviso en su citado ensayo sobre los filósofos: *“Filosofar no es reinar sobre el conocimiento del género humano como un lejano terrateniente sobre los dominios que administra indolentemente y nunca visita.”*⁸⁵ En este tenor, la física, la química, la historia, la economía política, el psicoanálisis, la biología, la lingüística, la electrónica y los acontecimientos sociales se han encargado de pulverizar literalmente toda pretensión encaminada en esa dirección. Por tanto, *“El filosofar no puede consistir en substituir a las ciencias naturales y humanas y si la actitud filosófica tiende a buscar el significado para el hombre, de la existencia y de las ciencias que forman parte de ella, a extraer eso que hacen los hombres una respuesta para cada hombre, eso no es hacer ontología sino hablar de un «Ser» que sólo existe en la medida en que se ignora todo el resto; o de un Ser que sólo comenzaría a aparecer hasta que se hubiera dominado todo lo demás. Estas son las dos maneras de decir todo que no dicen nada. En el primer caso uno interroga a un ser que es una ausencia, que no se «devela» más que «ocultándose», como con justeza lo dijo Hegel; en el segundo, uno reencuentra todos los azares de las filosofías enciclopedistas, azares demasiado conocidos desde Hegel.”*⁸⁶

Discurrir, desde los años 60 a la fecha, sobre el propósito del acto de filosofar, es adentrarse en una especie de pantano cenagoso del cual es cuasi-imposible salir bien librado. En el clima intelectual de la posguerra, *“la palabra filosofía ha adquirido una desdichada ambigüedad debido a lo ordinario de su uso en muchos sentidos diversos. Por*

⁸⁴ Precisamente es a raíz del declive tanto del existencialismo francés como de la *Kritische Theorie* alemana, así como del auge de las corrientes analíticas anglosajonas, que se agudiza la inoperancia real, simbólica y semántica de dicha creencia, no sólo en el mundo concreto y en la opinión pública, sino en el mismo mundo filosófico académico.

⁸⁵ J.-F. Revel. *ob. cit.*, p.p. 28-29. Un ejemplo de esta especie de “prejuicio civilizatorio” se manifiesta en que, *“aún hoy, en círculos académicos, el grado más alto sigue siendo el de doctor en filosofía”*. M. E. Jones. *Filosofía Oculta*, p.p. 19-20.

⁸⁶ J.-F. Revel. *ob. cit.*, p.p. 30-31.

lo tanto, a menos que aparezca dentro de un contexto inconfundible, necesita un adjetivo calificativo.”⁸⁷ Esta ambigüedad cotidiana y genérica hace mucho más difícil todo discernimiento sobre en qué consiste y cual sería el propósito actual y vigente del acto mismo de filosofar. En última instancia y tomando como contexto pragmático el lenguaje cotidiano, el concepto de filosofía es un término bastante amplio. *“Por lo general se refiere a las ideas y actitudes operativas que caracterizan a un individuo dado o constituyen su proceso mental. De ahí que no pueda hacerse ninguna distinción real entre la religión en la aplicación de ideales y los conceptos racionales al negocio de la vida. (...) [No obstante] como más se acerca la filosofía a la comprensión y el uso del término por el hombre medio es en sus aspectos altamente especulativos de metafísica y teología. Aquí la referencia importante, a menudo sin comprensión consciente, es al vasto cuerpo de materiales intelectuales que preservan y abarcan el alcance más sublime de la mente humana.”*⁸⁸

Aquí se observa una inquietante contradicción entre las aspiraciones metafísicas, trascendentales y sublimes del hombre medio occidental moderno, y las tendencias actuales del discurso filosófico, que se caracterizan principalmente por su propensión a erradicar de su seno, tanto la metafísica como la trascendentalidad.⁸⁹ En este contexto de crisis y difuminación de límites y objetivos de la discursividad filosófica, el porvenir de la filosofía se ubicó en una incertidumbre que representó un hecho sin precedente en la historia. Ante esta situación, advertida con gran claridad intuitiva por algunos grandes pensadores de la Europa Continental en los umbrales de los años 60, las reflexiones teóricas sobre el objeto de la filosofía y sobre el acto mismo de filosofar, tendieron a identificarse. Así, quizá una forma válida de introducirse en la consideración reflexiva sobre el acto mismo de filosofar, sea el análisis sobre el objeto de la filosofía; es decir, su “¿para qué?”.

No obstante, este análisis no es tarea fácil ni sencilla. Ya en enero de 1962 —en una conferencia transmitida por la radio de Hasen, y luego publicada en *Merkur* en

⁸⁷ M. E. Jones. *ob. cit.*, p. 19.

⁸⁸ *ibid.*, p.p. 20-21.

⁸⁹ Recordemos que a inicios de la década de los 60, la filosofía analítica anglosajona (Russell, Ayer, Moore, Austin, etc.) y las modernas tendencias en filosofía de la ciencia (Popper, Kuhn, Quine, Eyseck, etc.) — discursos dominantes en el universo filosófico—, hacían todos los esfuerzos a su alcance para erradicar tanto la metafísica como los propósitos trascendentales de los objetivos de la filosofía.

noviembre del mismo año con el título de: "*¿Para qué aun la filosofía?*"— Th. W. Adorno señalaba: "*Frente a un interrogante como el que pregunta ¿para qué aun la filosofía? — de cuyo tenor soy responsable y cuyo aspecto no profesional no puedo pasar por alto—, se acertará en general con una respuesta, o una argumentación, que, luego de acumular todas las dificultades y reservas posibles, desemboque a la postre, con mayor o menor prudencia, en un «pese a todo» y en la afirmación de lo puesto en duda retóricamente. Este desarrollo, demasiado familiar, corresponde a una actitud conformista y apologética: se postula a sí misma como una actitud positiva que de antemano cuenta con su aceptación. Por fin: ¿no es acaso mejor confiar en que aquéllos que la practican como oficio y cuya existencia civil depende de ello, la continúen practicando; y que aquéllos cuyos propios intereses cotidianos se verían afectados tan pronto, se pronuncien en contra de ella? Tengo, con todo, algún derecho a lanzar la pregunta, aunque más no fuera porque de ninguna manera sé cuál sea la respuesta.*"⁹⁰

Estas frases son sintomáticas del principal obstáculo para realizar este análisis: **el cuestionamiento mismo sobre el "¿para qué?" de la filosofía, nos sumerge irremediabilmente en lo más profundo del abismo —y nos sitúa en el ojo del huracán— de la crisis del pensamiento filosófico, sin una posible salida, al menos en forma manifiesta y clara.** En un mundo histórico-concreto convulsionado, impregnado y pre-constituido por una inmensa cantidad de fenómenos turbulentos que estructuran y dan forma a su *lebensbelt* presente —los cuales parecen inconexos entre sí, y sobre todo desvinculados del quehacer filosófico—, pareciera que la filosofía —o, más propiamente dicho, el discurso filosófico— se viera obligada a una auto-reformación radical, misma que ha puesto seriamente en duda tanto su vigencia como su validez.

La construcción, edificación y desarrollo de las llamadas 'Sociedades Industriales Avanzadas'⁹¹ han traído consigo la "concepción fantasmal"⁹² de que el espíritu de la época ha puesto de lado a la filosofía como cosa pasada y superflua; situación que coloca *a priori* en posición incómoda a quien pretenda discernir «filosóficamente» sobre el objeto

⁹⁰ Th. W. Adorno. "*¿Para qué aun la filosofía?*", en: *Intervenciones*, p. 9.

⁹¹ Cf. el sentido preciso de esta expresión, en: H. Marcuse. *El Hombre Unidimensional*.

⁹² Entendemos como "concepción fantasmal" una idea que se difunde en los grandes ámbitos de la esfera cultural, sin un soporte que la valide totalmente, pero que tiene la capacidad de influir en el desarrollo de la evolución de las ideas, dentro del marco de afectación propio de ella.

de la filosofía, además de tener que cargar con esta ‘fatalidad signante’⁹³ a lo largo de todo su proceso reflexivo. No obstante, también se tiene que admitir de manera apriorística, que la filosofía no es ya, en muchos aspectos, lo que anteriormente fue. En este sentido, hay que reconocer que actualmente —y desde hace varias décadas—, la filosofía ya no es cosa útil como técnica de dominio de la vida⁹⁴, ni tampoco ofrece ya un medio de formación cultural más allá de esas técnicas. *“Finalmente, la filosofía, en el proceso general de especialización, se ha convertido también en una disciplina especializada, a saber, en aquella purificada de todo contenido objetivo. De ese modo ha renegado de aquello que su concepto mismo involucraba: libertad espiritual, que no es equiparable a conocimientos especializados.”*⁹⁵

Estas características actuales de la filosofía, la han llevado a una especie de encrucijada paradójica: **en tanto una y otra vez se han desgajado de ella nuevos dominios objetivos para pasar al terreno de la ciencia, la filosofía misma se ha ido convirtiendo en una “ciencia especializada”, la cual ha declarado «oficialmente» su quiebra frente a fines sociales efectivos.** Dicha paradoja deviene en contradicción al renunciar la filosofía a su pretensión original: el conocimiento no particularizado.⁹⁶

Ante esta perspectiva, pareciera que el acto de filosofar adquiriera uno de dos sentidos enajenados de dicha pretensión original: o **a]** se convierte en un acto técnico-científico especializado y particular, cerrándose para siempre el dominio de los universales y la trascendentalidad; o **b]** se significa como un residuo arcaico de aquella época premoderna, en que no se había efectuado la distinción entre una firme explicación natural y una metafísica sublime que invocaba la esencia de las cosas. Sea cualquiera de estos dos sentidos el que adquieran los diferentes discursos filosóficos contemporáneos, se distinguen por su carencia real de contenidos determinados; de ahí que se deba recurrir a un lenguaje original, pero arbitrario.

⁹³ Con la expresión “fatalidad signante”, queremos denominar aquella situación motivadora de desagrado, que marca algún fenómeno de manera intensa y singular.

⁹⁴ A lo cual tantas veces se limitó a ser en el pasado.

⁹⁵ Th. W. Adorno. *“art. cit.”*, en: **ob. cit.**, p. 10.

⁹⁶ Al respecto, recuerdo la paradoja irónica expuesta en los libros de iniciación a la filosofía, que señalaba a ésta, como **la disciplina especializada en el saber no especializado.**

Cualquier intento filosófico que quiera desprenderse de estos dos sentidos «enajenantes», corre el riesgo de ponerse en contraposición irreconciliable con las formas de pensar corrientes, y hasta la posibilidad de ser tildado de apologética.

Siguiendo en esta línea locucionaria, el devenir de la filosofía contemporánea nos ha planteado otra manifestación de su dicotomía paradójica; ahora con relación a la «totalidad». Adorno señala al respecto: *“La pretensión de totalidad de la filosofía tradicional, que culmina en la tesis de racionalidad de lo real, no puede de la apologética. Esta, no obstante, ha llegado a ser vista como absurda. La filosofía que se proyectara como total, como sistema, se convertiría en un sistema disparatado. Si abandona, en cambio, su pretensión de totalidad; si no pretende ya desarrollar desde sí misma la totalidad en que debe consistir la verdad, incurre en conflicto con toda su tradición. Ese es el precio que debe pagar por ello, al curarse de esa locura que denomina realidad.”*⁹⁷

Esta serie de manifestaciones dicotómicas y paradójicas inherentes a las discursividades filosóficas contemporáneas, producen dos situaciones «angustiantes»: por un lado, **a]** ya no es autosuficiente una relación de fundamentación constructiva, por lo que la situación de la filosofía en la sociedad, que debería penetrar y no negar, corresponde a su propia índole dubitativa: en la necesidad de formular aquello que, bajo el título de absurdo mismo, ya ha sido concebido por la maquinaria. Adorno señalaba acertadamente: *“La filosofía, tal como debiera responsabilizarse de por sí en todo respecto, no debería considerarse capaz de dominar lo absoluto —más aún: debiera prohibirse el pensar en ello, para no traicionarlo y, sin embargo, para no dejarse eliminar del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es el lugar mismo donde ella prospera. La determina negativamente.”*⁹⁸ Por otra parte, **b]** aparece a tal grado obnubilado la perspectiva semántica del hombre común, que se torna —socialmente hablando— sumamente confuso el significado del término «filosofar».⁹⁹

⁹⁷ Th. W. Adorno. “art. cit.”, en: **ob. cit.**, p. 11.

⁹⁸ **ibid.**, p.p. 11-12.

⁹⁹ Aquí, pareciera que tendríamos que retroceder de nuestra interrogante original: “¿para qué filosofar?”, hacia la primigenia cuestión actualizada: “Hoy, ¿qué es filosofar?”. Sin embargo, eso sería perdernos en un laberinto sin significado, al cual no es necesario introducirnos, dado que nuestra propia acción discursiva, da respuesta práctica y vivida a dicha primigenia cuestión. No obstante, consideramos importante signar estos devaneos mentales como característica fundamental y obligada del proceso que estamos circunscribiendo y analizando.

Siguiendo nuestro análisis de los cambios fundamentales en el pensamiento filosófico contemporáneo, es importante señalar que, desde las atalayas de las principales corrientes filosóficas contemporáneas¹⁰⁰, se ha declarado una especie de guerra a la metafísica, como parte fundamental del proceso de adecuación de la filosofía a los nuevos tiempos. Los descendientes ideológicos del Círculo de Viena, han asumido la filosofía como una disciplina inherente a la era técnico-científica que incorpora un residuo de la «metafísica», de una mitología inconsciente, o de una mera actividad artística en vías de extinción o de adecuación semántico analítica, para pasar a incorporarse como una especie de meta-ciencia del lenguaje. El existencialismo, transforma la metafísica modificándola en el sentido de una actitud cultural y un compromiso político. El materialismo dialéctico soviético, la ha degradado a la condición de una mera falacia ideológica, alienadora de la consciencia humana. Heidegger ha intentado expresamente separarse de ella, bautizando de «metafísico» al pensamiento que escinde entre el ser y el ente, entre el concepto y lo conceptuado, y entre el sujeto y el objeto. En todos estos casos, que en la era de la postguerra se han destacado notablemente, se arremete en última instancia contra la especulación; cosa bastante grave. A su vez, *“el pensar se convierte en esas direcciones en un mal necesario, desacreditado por su parcialidad. Ha perdido la nota de independencia. Desaparece la autonomía de la razón, aquello en ella que no se agota en el reflexionar sobre algo dado de antemano, con lo cual se mide. Pero también desaparece la concepción de la libertad y, virtualmente, la autodeterminación de la sociedad humana.”*¹⁰¹

Este horizonte cerrado es inadmisibles, por lo que es justo y necesario retomar a la filosofía en un sentido propositivo, no obstante la imperiosa necesidad de remar contracorriente. Adorno nos ilumina una posibilidad en este derrotero: *“Una filosofía, que satisfaga lo que quiere ser, y que no corra infantilmente detrás de su historia y de lo real, cuenta con su nervio vital mismo justamente en la oposición a su forma de ejercicio actual usual; y en lo que respecta a lo que sirve, lo que ella misma es, constituiría su justificación.”*¹⁰² Sin embargo, este quehacer filosófico que pretenda vigencia real y autenticidad, puede y debe heredar la veta más fructuosa de la tradición filosófica: el

¹⁰⁰ Neopositivismos, ontologías, existencialismos, fenomenologías, materialismos históricos, etc.

¹⁰¹ Th. W. Adorno. *“art. cit.”*, en: **ob. cit.**, p.p. 14-15.

¹⁰² *ibid.*, p. 11.

espíritu crítico. *“Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso, como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a las mitologías propuestas en el lugar adecuado que su propia media, resignadamente, le otorga casi a ciegas. En ella tendría que buscar refugio la libertad, siempre que no renuncie a ello como en la Atenas cristianizada de fines de la Edad Antigua. No cabe esperar que pueda quebrantar las tendencias políticas que, en todo el mundo, desprecian a la libertad interior y exterior, y cuya fuerza se prolonga muy profundamente hasta en las argumentaciones filosóficas. Lo que acaece en el interior del concepto refleja siempre algo del movimiento real. Pero si estas heteronomías son la no verdad, y si esto puede demostrarse estrictamente, entonces no se habrá agregado un nuevo eslabón a la cadena desesperanzada de las filosofías, sino que despuntaría un atisbo de esperanza de la falta de libertad y la opresión, como males que no requieren de una demostración filosófica para ser lo que son puesto que existen, no prevalecerán como última palabra.”*¹⁰³

¹⁰³ *ibid.*, p. 15. Aquí, Adorno adjudica el nombre de «heteronomías» a los discursos filosóficos contemporáneos que están insertos en el proceso de adecuación “a los nuevos tiempos”. Aunque el se centra especialmente en el neopositivismo y en la filosofía de Heidegger, consideramos que su argumentación también es válida para otras corrientes filosóficas contemporáneas como: existencialismos, fenomenologías, materialismos históricos, etc.

2.- El Mundo Trans-cotidiano.¹⁰⁴

— Cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar.

— Cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre.

— Cada día se extingue una especie de animales o de plantas.

— Cada semana de los años 80, exceptuando el tiempo de la Segunda Guerra Mundial, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier otra época de la historia.

— Cada mes el sistema económico mundial añade 75.000 millones de dólares a la deuda del billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo.

— Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea.”¹⁰⁵

Si el Mundo Teórico ha devenido en un estallido de incertidumbre transistemática, la cotidianeidad va mucho más allá, porque engloba en mayor o menor escala a TODOS Y CADA UNO de los especímenes de la raza humana. La cita anterior, no es más que un botón de muestra de esta afirmación enfática.

La «crisis» del momento presente no se fragua a corto plazo, sino que es fruto de largos procesos críticos. por lo que es preciso ser conscientes de que las situaciones histórica y cotidiana actuales no son sino la expresión de una profunda revolución epocal, que más de un pensador contemporáneo ha ubicado su punto de partida en el hito de la Primera Guerra Mundial.

En este sentido —y pese a que tal vez sólo sea una especie de «mito epocal»— la generalidad de los hombres imbuidos en la civilización occidental contemporánea,

¹⁰⁴ El «Mundo Trans-cotidiano» es el espacio intersticial existente entre los límites no totalmente esclarecidos que separan a la historicidad de la cotidianidad, entramándose tanto en lugar común de ambas, como en hilo articulador y articulante de su mutua interacción e interconstrucción.

¹⁰⁵ H. Küng. **Proyecto de una Ética Mundial**, p. 17. Datos tomados de la Asamblea mundial de las Iglesias cristianas, celebrada en Seúl en 1990: **Justicia, paz y conservación de la creación** («*Guerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Erster Entwurf für ein Dokument der JPIC-Weltversammlung in Seoul 1990*», de. por el Servicio evangélico de prensa, Francfort, 1989).

experimentamos una terrible sensación de vértigo a raíz del inmenso cúmulo de «fenómenos nuevos» que asaltan día con día nuestra cotidianeidad. Así, a diario, nos encontramos con una infinita variedad de sucesos, acontecimientos y vivencias que tan solo el día anterior no estaban contemplados en el océano de nuestras «posibilidades ordinarias». Esta situación de metamorfosis acelerada del ambiente psicosocial, va minando rápidamente el sistema de referencias cotidiano con el que funcionamos en la vida diaria, provocando a su vez un angustiante sentimiento de incertidumbre existencial. Tal pareciera que el «destino» o la «historia cotidiana», se dispararan hasta velocidades fabulosas, haciendo peligrar la «cordura social»¹⁰⁶ de millones de personas corrientes, psicológicamente normales.

Un análisis protogenésico de la necesidad fáctica de deconstruir nuestra comprensión del ámbito psicosocial en el Mundo Cotidiano de la «razón-acción práctica»¹⁰⁷, se sitúa necesariamente en torno a la experiencia intersubjetiva; la cual, se vivencia en una realidad sociocultural y político-económica concreta. Esto, hace imposible omitir algunas consideraciones históricas macrosociales al respecto; a sabiendas claro, de que un discernimiento amplio y complejo del desarrollo histórico de la civilización occidental en el último siglo, trasciende por mucho nuestras pretensiones cognitivas, reflexivas y epistemológicas más ambiciosas. No obstante esto, una brevísima revisión de algunas pautas históricas de dicho desarrollo, seguramente nos hará más comprensible y ubicable la necesidad de deconstruir nuestra comprensión de la experiencia intersubjetiva, en tanto que parte de la «razón-acción práctica» en el Mundo Cotidiano en general, y en el ámbito psicosocial en particular.

El entorno ambiental discursivo específico de estas consideraciones históricas reflexivas, ha sido la polémica filosófica acerca de la «Modernidad» y la «Postmodernidad», que ha sido de gran preponderancia en la discusión teórico-filosófica de gran parte de los años 80, y que ha obligado a la realización de nuevas consideraciones, interpretaciones y estructuraciones de los hechos histórico-sociales del presente siglo¹⁰⁸.

¹⁰⁶Denominamos «cordura social» a la capacidad de todo individuo, para funcionar de manera correcta y adecuada, en su entorno social específico.

¹⁰⁷Entiéndase «razón-acción práctica» al devenir del ser particular concreto en el mundo histórico concreto.

¹⁰⁸Consideramos necesario aclarar en este punto, que el presente trabajo tiene la pretensión de situarse "fuera" de la polémica "Modernidad-Postmodernidad" y "cree" no tomar partido ni posición en la misma. Sin

Así las cosas, procedamos a rememorar brevemente el hilo de acontecimientos históricos a partir de 1918, hito que signa tanto el fin de la Primera Guerra Mundial, el inicio simbólico del siglo XX, y el punto de partida de la profunda revolución epocal, cuyas implicaciones en la cotidianeidad intersubjetiva nos incumben directamente.

Con la mirada puesta en el futuro¹⁰⁹, el año de 1918 denota el giro hacia una nueva época del mundo que, *“aunque no conocida aún por su nombre propio, está calando cada vez más, en estos finales de siglo, en la conciencia colectiva”*¹¹⁰.

El inicio de este giro epocal —signado alegóricamente por el año de 1918— está en estrecha conexión con el desmoronamiento de la sociedad burguesa y del eurocentrismo, en torno al tiempo de la Primera Guerra Mundial. *“Esta significó, para la Europa central y del Este, el derrumbamiento del milenarismo imperio alemán y del zarismo, así como de los 400 años de estatalismo eclesiástico protestante, junto con la moderna teología liberal. Junto al ocaso de los Augsburgo, este cambio epocal arrastró el derrumbamiento del reino otomano y del imperio chino...”*¹¹¹. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, fue cuando el desmantelado mundo décimonónico empezó a dar paso a «otra cosa», lo cual comenzó a caracterizarse por ciertas singularidades específicas prospectivas tales y como:

“— Ya entonces era evidente para muchos que la hegemonía mundial de las potencias europeas se conmovía en sus fundamentos, y que, después de este cataclismo político, el eurocentrismo se disolvería en un policentrismo [«eurocéntrico»] (junto a Europa, ahora América, Rusia y también Japón).

“— Ya entonces resultaba claro que la ciencia y técnica modernas iban a dotar a las guerras de un potencial aniquilador cualitativamente distinto, y que una nueva guerra mundial, con una tecnología aún más perfeccionada, podría aniquilar a toda Europa.

“— Ya entonces surgió un movimiento pacifista, decididamente comprometido en favor del desarme total y del pacifismo.

embargo, somos conscientes de que no es posible quedar abstraídos de su esfera de manifestación e influencia. Asimismo, reconocemos nuestra deuda en este punto, y expresamos nuestra cordial gratitud por su excelente visión sintética y clarificadora exposición, a un artículo de Hans Küng titulado *“De la Modernidad a la Posmodernidad”*, en H. Küng. **Proyecto de una Ética Mundial**, p.p. 17-41.

¹⁰⁹ Es decir, con una mirada de “retrospectiva perspectivista”.

¹¹⁰ H. Küng. *“art. cit.”*, en: **ob. cit.**, p. 18.

¹¹¹ **ibid.**, p. 19.

"— Ya entonces se produjo una masiva crítica de la civilización, y no faltaron perspectivistas que pronosticaran que la industrialización no sólo era un factor de progreso, sino que, con el tiempo, podría acarrear deterioro ecológico.

"— Ya entonces, el movimiento feminista irrumpía definitivamente en muchos países: se empezaron a imponer la igualdad de derechos en las elecciones políticas y en las opciones laborales.

"— Ya entonces, a través de conferencias internacionales y acuerdos, se inició el movimiento ecuménico, que condujo, después de la Segunda Guerra Mundial, al Consejo Mundial de las Iglesias y al Concilio Vaticano II."¹¹²

Todos estos movimientos han sido signos de un cambio positivo, que apunta hacia una nueva constelación global. No obstante, hay que tener muy presente que, al mismo tiempo, se producían contramovimientos «reaccionarios» y totalitarios que, a la larga, dilapidaron las posibilidades de un nuevo orden mundial substancialmente diferente, después de 1918. En efecto, la fatal evolución político-económica y sociocultural de los años 20 y 30, así como específicamente la confección de un Tratado de Versalles que puso fin oficial a las hostilidades de la Primera Guerra Mundial (con su concomitante gran humillación de la derrotada Alemania y su repartición tan inequitativa y sesgada de Europa con sus colonias), y el establecimiento del *stalinismo*, los surgimientos tanto del *nacional-socialismo* como del militarismo japonés, en lugar del establecimiento de regímenes verdaderamente democráticos, participativos y populares; tienen mucho que decir.

A este respecto, H. Küng nos dice: "*De todos modos, las dos guerras mundiales, el Archipiélago Gulag, el holocausto y las bombas atómicas han provocado en los hombres sensatos una triple coincidencia:*

"— *Que el fascismo en Italia, España y Portugal, así como el nacional-socialismo alemán (desencadenante de la Segunda Guerra Mundial y de la persecución de los judíos), pese a su organización y presentación modernas, no eran otra cosa que movimientos nacionalistas romántico-reaccionarios, que pararon el proceso de un orden pacífico mundial: la espantosa guerra, con sus 55 millones de muertos (entre ellos, el holocausto de 6 millones de judíos), devastó horriblemente a la Europa ocupada, y*

¹¹² *ibid.*, p. 20.

también a Alemania, antes de que, en 1945, los regímenes criminales se hundieran en el infierno por ellos atizado.

"— Que el militarismo japonés (potencia hegemónica del lejano Oriente desde principios de siglo), con su creciente expansionismo y represión de toda oposición interna, constituía un enorme error: Japón consiguió ocupar, primero Corea, Manchuria, territorios de procedencia china y, finalmente, amplias superficies del Sureste asiático, desde Burma, pasando por Singapur, hasta Nueva Guinea, teniendo que replegarse de nuevo en las propias islas, cuando, en 1945, dos horribles bombas atómicas impusieron un inmediato fin de las hostilidades.

"— Que, en definitiva, también el comunismo revolucionario, que sólo en parte había interpretado correctamente a Karl Marx y su programa, se convirtió de hecho en un movimiento reaccionario: con la Revolución de marzo de 1917 (derrocamiento de los zares), se produjo en Rusia un alentador movimiento democrático. Pero tal sistema democrático fue brutalmente reprimido con la llegada de Lenin en abril de 1917. Después de la total derrota electoral de Lenin (sólo un 24% de votos para sus bolcheviques), se produjo la violenta supresión del primer parlamento, en enero de 1918, con la ayuda del ejército rojo, y, finalmente, la creación de una «dictadura del proletariado», es decir, una dictadura totalitaria del partido comunista sobre el pueblo, proletariado incluido, con prohibición de otros partidos o cualquier tipo de tendencias. Son los propios historiadores soviéticos quienes confiesan que Lenin, con su política de violencia, ilegalidad y terror sobre las masas, se ha convertido en el creador del primer Estado totalitario moderno, el inventor, al parecer, de la horrible expresión «campos de concentración». Este leninismo fue la base del estalinismo, lo mismo que la llamada dictadura del proletariado fue el presupuesto del Archipiélago Gulag. Se había producido una revolución, comenzada en nombre de las masas, y que terminó con el empobrecimiento y esclavización de las mismas por una enormemente privilegiada y corrupta jerarquía de partido (la nueva clase de la «nomenclatura» burocrática). Finalmente, después de siete décadas, la investidura en el cargo de Mijail Gorbachov, en 1985, el «hombre de la década», enterró definitivamente la ideología de una revolución comunista mundial y dio paso a un muy

difícil giro hacia la democracia, sin que el libre Occidente ayudara demasiado en este proceso."¹¹³

Estos tres grandes movimientos político-económicos y socioculturales que procuraron, cada uno a su modo, superar la crisis global subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, se mostraron de hecho impotentes frente al futuro. En suma, frenaron el proceso de un mundo relativamente mejor, y condujeron, después de la Segunda Guerra Mundial, a medio siglo de bipolaridad política y militar —hoy evanescente— entre las dos superpotencias de Estados Unidos y la Unión Soviética (hoy día extinta).

Tal como lo denota con certera precisión E. Dussel, *"Llegado el fin de la segunda guerra mundial emerge un nuevo poder mundial. Estados Unidos hegemoniza el mundo de Yalta. Hegemoniza entonces las colonias del imperio inglés y lo que queda del francés y de otras naciones europeas. Los héroes de la emancipación neocolonial tienen un espacio político ambiguo. Mahatma Gandhi en India, Abdel Nasser en Egipto, Patricio Lumumba en África, piensan en la libertad pero no tienen conciencia que pasarán de manos de Inglaterra, Francia o Bélgica a manos de Estados Unidos. [...] El nuevo capitalismo, fruto de la tercera revolución industrial (si la primera fue mecanista, la segunda financiera monopolista, la tercera es la de la gestión internacional de las trasnacionales que estructuran por dentro sus neocolonias), divide el mundo en dos partes. La periferia no depende desde Yalta de Rusia, por ello en su lucha se enfrentará a Estados Unidos. Ahora, por primera vez el imperialismo necesita no perder mercados. Una nación que pase al ámbito contrario es un mercado que ya no puede ser explotado por las trasnacionales. Estas ya no ocupan los territorios con sus ejércitos ni crean burocracias. Ahora son propietarios de las empresas claves, directa o indirectamente, que producen las materias primas, las industrias y los servicios de la periferia. Además, dicho imperialismo controla políticamente a sus neocolonias, a sus ejércitos. Pero lo que nunca había acontecido, posee el imperio una política de producción de los deseos, de las necesidades. Esto le lleva, por la publicidad en los medios de comunicación masiva, a dominar a los pueblos periféricos, a sus propias oligarquías nacionales. Se trata también de un imperialismo ideológico; [...] [es decir, del último y más avanzado grado del*

¹¹³ *ibid.*, p.p. 20-21.

capitalismo neocolonial:] El imperialismo norteamericano. El imperialismo que pesa sobre una parte de Asia, sobre casi toda el África y América Latina.»¹¹⁴

No es propósito central de nuestro estudio el lograr una comprensión total del trastocamiento de la cotidianeidad en términos de la «división internacional del trabajo», del «sistema bipolar» (o más actualmente «monopolar múltiple») de dominación mundial, ni del desarrollo histórico mundial del capitalismo neoimperialista de la postguerra. No obstante, tampoco podemos ignorar en forma alguna estas variables fundamentales del devenir histórico contemporáneo, dado que estos tres procesos macrosociales son — junto con otros más— estructurantes y conformadores determinantes de la cotidianeidad actual y contemporánea, de los procesos y sucesos intersubjetivos y del ámbito psicosocial; en este sentido, estamos lejos de querer relativizar la importancia de la estructura geopolítica y de los modelos macroeconómicos y socio-ideológicos imperantes.

La realidad de la postguerra y del nuevo orden mundial edificado a raíz del Tratado de Yalta, arroja tres modelos ideológico-organizativos dominantes en el concierto de las naciones; los cuales son denominados por H. Küng con cierta razón como los «programas sin futuro».¹¹⁵ Tales modelos encarnados en realidades operativas son **a]** el Neocapitalismo, **b]** el Socialismo de Estado (actualmente casi extinto), y **c]** el «Japonismo» (o "milagro asiático de la cuenca del Pacífico").

Con todo lo que puedan implicar la victoria de la «Guerra Fría», una discursividad demagógica cuasi-omniabarcante y cuasi-creíble sobre "el espíritu de la democracia", "los ideales de tolerancia y libertad", etc., y la existencia de un efectivo e inmenso potencial económico, político, militar... e incluso ético; no podemos ignorar la situación global de los Estados Unidos, en cuanto a perspectivas reales a futuro se refiere: un peligro inminente de crisis de dirección y de rumbo. En efecto, "*resultan peligrosas para América y su área de influencia, palabras como las de los neocapitalistas de Wall Street, de amplia difusión en los años 80: greed, lucro sin medida. «Get rich, borrow, spend and enjoy»: ¡hacerse rico, multiplicar los beneficios, gastar y disfrutar! Por consiguiente, self-enrichment, self-*

¹¹⁴ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p.p. 22, 23 y 24.

¹¹⁵ Cf. H. Küng. "art. cit.", en: *ob. cit.*, p.p. 22-27.

gratification and self-complacency: ¡autoenriquecimiento, autogratificación y autocomplacencia! La Reagan-Revolution, tan apreciada e imitada por muchos en Inglaterra, y también en el Continente europeo, condujo a los Estados Unidos, única superpotencia tanto en lo militar como en lo económico, a una escalada armamentística, con la consiguiente degradación social y decadencia. Los americanos, que habían comenzado la década de los 80 como la generación más confiada del mundo, se encontraban, al final de la presidencia de Ronald Reagan, notable por su aparato escénico y «comunicativo», pese a los escándalos como el Iran-Gate, con que eran la nación más endeudada, con un bajo coeficiente de ahorro y cientos de miles de millones de dólares de deuda externa, posible gracias a enormes créditos a la exportación por parte de Alemania y Japón (superpotencias sólo en lo económico). Tales créditos harían falta ahora para invertir en la Europa del Este y en el Tercer Mundo.»¹¹⁶

Y la perspectiva angustiosamente sombría, baña con su obnubilación grisácea todo el espectro de la vida cotidianamente concreta de la realidad macroeconómica norteamericana: "Ya parece superada la edad de oro para costosos *hostile takeovers* (control hostil de empresas), *leveraged buyouts*, (acumulación de empresas), *junks bonds* («bonos basura») y otras formas de la moderna piratería. Ese era el efecto de las dos quiebras bursátiles de los años 80, seguidas del concurso de numerosas empresas, bancos y cajas de ahorro, del procesamiento de prominente corredores de bolsa y, finalmente, del despido de decenas de miles de empleados. Cae, pues, por su base la confianza ciega, no sólo en la planificación estatal (como en el Este), sino también en las fuerzas autorreguladoras del mercado (como en Occidente). Los mecanismos de oferta y demanda no conducen automáticamente al equilibrio."¹¹⁷

Pero la dimensión económica (sea ésta «macro» o «micro»), no lo es todo en la construcción de la realidad cotidiana que se ha gestado a partir del modelo neocapitalista. La política del *selfishness* («míismo» o «refugio en el yo»), el *yuppy-greed* y la mentalidad de casino en la bolsa, así como la *conspicuous consumption* (el consumo ostentoso de una minoría opulenta) —otras tantas variables típicas de la dimensión psicosocial norteamericana, nos llevan de la mano a la misma conclusión derivada del análisis

¹¹⁶ H. Küng. "art. cit.", en: ob. cit., p. 23-24.

¹¹⁷ *ibid.*, p. 24.

económico previo: la existencia de una crisis de dirección y rumbo, tanto en la principal potencia occidental neocapitalista (Estados Unidos), como en su esfera programática de influencia (la CEE principalmente).

En términos globales, hablar de esta **Crisis** significa hablar de un desmoronamiento de las tradiciones (propias de la llamada «cultura occidental moderna»), y de un sentido global de la vida; con su concomitante carencia de nuevos fines y con todos los daños psíquicos que de ello derivan. En efecto, *"muchos hombres no saben ya en nuestros días hacia qué opciones fundamentales han de orientar las pequeñas o grandes opciones diarias de su vida, y tampoco qué preferencias seguir, qué prioridades establecer, qué símbolos elegir. Las antiguas instancias y tradiciones orientativas ya no sirven. Reina en todas partes una crisis de orientación, que a pequeña escala tiene que ver con la frustración, el miedo, la drogodependencia, el alcohol, el sida y la criminalidad de muchos jóvenes, y, a gran escala, con los nuevos escándalos políticos, económicos, sindicales y sociales, demasiado frecuentes en Alemania, Austria, Francia, España, Italia, y también la autosuficiente Suiza."*¹¹⁸

Antes de seguir profundizando en la naturaleza de esta «crisis», y de sus características psicosocialmente específicas en el mundo cotidiano, es menester decir unas palabras breves acerca de los otros dos señalados anteriormente; a sabiendas claro está, que su incidencia en nuestra perspectiva existencial ha sido y es, en definitiva, mucho menor que la del Neocapitalismo.

Por lo que se refiere al Socialismo de Estado, podemos afirmar escuetamente que este sistema de violencia brutal, con su astucia en el aparato local y su política de superpotencia militar, que baño de sangre los levantamientos populares de Berlín en 1953, de Budapest en 1956, de Praga en 1968 y de Gdansk en 1970, para luego imponer una cierta normalización bajo el aberrante e ignominioso epíteto de «democracias populares» de la Europa del Este, ha demostrado totalmente su ineficacia ante el presente y ante el futuro del devenir histórico humano. Tal como lo señala H. Küng: *"Por justificadas que fueran y sigan siendo las críticas marxianas de la sociedad y de la religión, por altos que fueran y sigan siendo los ideales de justicia social, solidaridad, libertad para*

¹¹⁸ *ibid.*, p. 25.

los oprimidos y ayuda a los débiles, que latían en el socialismo, al final no hay futuro alguno en el socialismo de estado marxista-leninista, con sus programas de economía planificada, imperio del partido único y silenciamiento de los adversarios de clase por el aparato de seguridad del Estado."¹¹⁹ Así, la «Revolución de Terciopelo» de 1989 vino a concretar históricamente esta situación, cuando la incapacidad y la corrosión social del modelo del Socialismo de Estado, ya no eran un secreto para nadie.

En cuanto al fenómeno "Japón y el milagro asiático de la cuenca del Pacífico", sólo podemos decir que su "grandeza y pequeñez" radican en su fuerza unilateral; es decir, en el éxito de su «efectividad económica». *"Después de su devastadora derrota, Japón no sólo llegó en la posguerra a ser una potencia industrial de primer orden, sino que consiguió elevarse —al lado de Norteamérica y Europa— hasta constituir la tercera potencia económica mundial. [...] Nada que decir, por supuesto, contra la eficacia la fuerza innovadora y la voluntad de trabajo del Japón, merecedoras de toda admiración. Pero en el mismo Japón, donde, por medio de una gran ofensiva económico-tecnológica más allá del área del Pacífico se está tendiendo, no sin miedo al contragolpe, a una superioridad económica (y no militar), van surgiendo voces críticas a raíz de los escándalos económicos y políticos de finales de los 80 y de la reelección, en 1990, de diputados y ministros corruptos. [...] [A su vez, también] ha quedado atrás el mito de la invulnerabilidad del mercado de acciones de Tokio. Todo esto da que pensar: eficiencia sin miramientos, flexibilidad sin principios, dirección autoritaria sin responsabilidad, política y economía sin una visión moral, comercio y negocios sin reciprocidad, endeudamiento de guerra sin conciencia de deuda..."*¹²⁰

Ante la desolación existencial endógena propia de los tres modelos macroeconómicos e ideológico-organizativos imperantes en el mundo de la postguerra, las naciones periféricas han reaccionado de manera diversa, pero sin poder sustraerse a tan poderosa esfera de influencia pluridimensional. América Latina se ha destacado por su función de apéndice neocolonial del Neocapitalismo norteamericano, enmarcándose en una postura «oficialista» de carácter situacional, pragmático y acomodaticio; India,

¹¹⁹ *ibid.*, p. 22. En este punto, cabe hacer mención enfática que dejamos fuera de toda consideración el importante papel que jugó el «bloque comunista», en la formación y desarrollo de los movimientos de «Liberación Nacional» en las naciones del Tercer Mundo —sobre todo en América Latina— por escapar a los propósitos básicos de este ensayo.

¹²⁰ H. Küng. "art. cit.", en: *ob. cit.*, p. 26.

África y los Estados Árabes, se han destacado por su comprensible desconfianza ante una total occidentalización, y para preservar su identidad cultural, apuestan por lo que forma parte de su gran tradición, por un *êthos* tradicionalista y religioso de valor absoluto; el Sureste Asiático, trata de acomodarse en la esfera de influencia del «Japonismo», sin dejar de mirar con cierta angustia el liderazgo nipón; finalmente, China se debate en los últimos residuos de un Socialismo de Estado en el que, todavía en 1989, la vieja guardia comunista se atrevió a arremeter con tanques contra la fuerza revolucionaria de las juventudes indefensas.

Estos marcos globales —socioeconómico y político-cultural— son el «hábitat» signante y significativo en el que se ha ido estructurando y construyendo la cotidianidad occidental contemporánea. De dicho proceso de construcción y estructuración trans-cotidiana, se destaca por sí mismo un hito sucedáneo que determina en grado sumo la articulación de los constructos intersubjetivos, y de la intersubjetividad misma, en nuestro momento histórico concreto; este hito es **el «shock» de incertidumbre acelerante**.

Dicho «shock» —que iremos circunscribiendo en forma gradual y paulatina— tiene su base óptica en la estrepitosa corriente del cambio, tan propia de la cultura occidental en el último tercio de este siglo XX; *"una corriente hoy tan poderosa que derriba instituciones, trastoca nuestros valores y arranca nuestras raíces."*¹²¹ La aceleración del cambio en todas las esferas, tanto de la cotidianidad como de lo trans-cotidiano, es, en sí misma, una fuerza elemental. Este impulso acelerador acarrea consecuencias personales y psicológicas, y también sociológicas; sin embargo, fundamentalmente afectan el universo de lo trans-cotidiano, al movilizar de forma indirecta nuestras "materias" más comunes y corrientes: *"los productos que compramos y los que rechazamos, los sitios que dejamos atrás, las corporaciones en que vivimos, las personas que pasan, cada vez más de prisa, por nuestras vidas."*¹²² A su vez, esta espiral incierta de cambio acelerado, reestructura y reconstruye los horizontes de las relaciones amistosas y de la vida familiar, articulando a un mismo tiempo extraños y nuevas subculturas y estilos de vida, junto con una nueva serie de "tópicos" diversos, desde la política y los campos de deportes hasta los vuelos espaciales y el sexo.

¹²¹ A. Toffler. *El «shock» del futuro*, p.p. 7-8.

¹²² *ibid.*, p. 7.

A este respecto, a mediados de los 70, J. K. Galbraith señaló en forma por demás sugerente: *"En el siglo pasado, los capitalistas estaban seguros del éxito del capitalismo, los socialistas, del socialismo; los imperialistas, del colonialismo, y las clases gobernantes sabían que estaban hechas para gobernar. Poca de esta certidumbre subsiste en la actualidad. Y extraño sería que subsistiese, dada la abrumadora complejidad de los problemas con que se enfrenta la Humanidad."*¹²³ En el mismo tenor, A. Toffler había acuñado diez años antes el término *«future shock»*, para designar las desastrosas tensión y desorientación que se provoca en los individuos al obligárseles a un cambio excesivo en un lapso de tiempo demasiado breve.¹²⁴ En este punto, lo mismo celebridades, intelectuales marginales, psiquiatras, científicos, hombres de negocios, filósofos, políticos y profesores, han expresado constantemente —en los últimos 30 años— su preocupación por el cambio, su ansiedad por la adaptación, su miedo por el porvenir... Empero, no obstante todo este universo discursivo —esquizosémico y megalomaniaco—, la verdad es que, *"en el medio más velozmente cambiante con que jamás se haya enfrentado el hombre, seguimos ignorando lastimosamente las reacciones del animal humano."*¹²⁵

La incierta espiral de cambio acelerado —cuyas raíces se remontan a las últimas centurias— que azota cual furiosa tormenta a la sociedad occidental, y que, lejos de menguar, ha adquirido inusitada fuerza en las tres últimas décadas, *"(...) barre los países*

¹²³ J. K. Galbraith. *La Era de la Incertidumbre*, p. 10. *"Los dos tradicionales y antagonistas sistemas modernos de sociedad, el comunismo (socialismo) y el capitalismo (liberalismo), hay que considerarlos como inevitablemente comprometidos y superados. Estos términos han pasado a prestarse a cualquier clase de utilización, de modo que ya nunca significan lo mismo, y quizás sólo conserven su sentido puro en países comunistas totalitarios, como China o Albania, o en determinados países capitalistas de Sudamérica. En realidad, el capitalismo clásico ha sido corregido por elementos estructurales del socialismo, mientras que el socialismo clásico (marxismo-leninismo) se ha mostrado impermeable a cualquier corrección. La palabra «socialismo» (con sus indeclinables) rasgos colectivistas) ya hace tiempo que ha sido reemplazada, entre los más perspicaces, por una «socialdemocracia» de las libertades, y, por su parte, el término «capitalismo» (con su clásica orientación explotadora-individualista) ha cedido el puesto a una «economía social de mercado» Más allá de la economía planificada y de la economía de mercado capitalista (en la que priman los intereses del capital y se descuidan las exigencias del trabajo y de la naturaleza), es preciso trabajar en la línea de una economía de mercado de corte social y ecológico en que se busque el equilibrio entre los intereses sociales y ecológicos, es decir, trabajar en la línea de una economía de mercado ecológico-social. Tanto en la Europa del Este como en la occidental parece abrirse paso un nuevo consenso, que puede resultar emblemático para el resto del mundo: la socialdemocracia y la economía social de mercado no se excluyen, sino que se implican mutuamente, de tal modo que los partidos conservadores y liberales, con su idiosincrasia particular, no pueden esconder sus carencias. Realmente, con el garantizado Estado social de libertades, estamos caminando en todas partes hacia un sistema mixto y, en definitiva, hacia una nueva constelación post-capitalista y post-socialista, para la cual carecen de recetas las antiguas ideologías."* H. Küng. "art. cit.", en: *ob. cit.*, p. 30.

¹²⁴ v. en A. Toffler. *ob. cit.*, p. 8 y ss.

¹²⁵ *ibid.*, p. 9.

altamente industrializados con olas de velocidad creciente y de fuerza nunca vista. Crea, a su paso, una serie de curiosos productos sociales, desde las iglesias psicodélicas y las «universidades libres», hasta ciudades científicas en el Ártico, [cofradías de «adoradoras de la Vela Perpetua» en el Bajío mexicano] y clubs de amas de casa en California. También crea extrañas personalidades: niños que a los doce años han salido de su infancia; adultos que a los cincuenta son como niños de doce. Hay hombres ricos que se hacen los pobres; programadores de computadoras que se mantienen con LSD. Hay anarquistas que, debajo de sus sucias camisas, son furibundos conformistas, y conformistas que, debajo de sus cuellos planchados, son desenfrenados anarquistas. Hay sacerdotes casados y ministros ateos, y budistas zen judíos. Tenemos pop... y op... y art cinétiq... anfetaminas y tranquilizadores... irritación, abundancia y olvido. Mucho olvido."¹²⁶

Este ritmo precipitado y precipitante del cambio, hace aparecer la realidad —en el espacio intelectual-conceptual de la intersubjetividad trans-cotidiana— como una especie de caleidoscopio epistémico y axiológico, que ha perdido tanto el sentido como el sinsentido. Así, se torna en "(...) *una fuerza concreta que cala hondo en nuestras vidas personales, que nos obliga a representar nuevos papeles y que nos enfrenta con el peligro de una nueva enfermedad psicológica, turbadora y virulenta.*"¹²⁷ Es la ominosamente fáctica "salida" del sujeto social de su supuesta "propia cultura", siendo colocado súbitamente en un medio —próximamente lejano— completamente distinto del "suyo" (que ha desaparecido para siempre), con una serie diferente de catalizadores —diferentes conceptos de tiempo, espacio, trabajo, amor, religión, sexo, etc.— y sin esperanza alguna de volver a un paisaje social más conocido; con el concomitado agravante de que el incipientemente nuevo medio cultural está, a su vez, en constante agitación, y —peor aún— sus valores cambian incesantemente. Dada la escasez de claves sobre la clase de comportamiento racional a observar en circunstancias constante y completamente nuevas, el sujeto social puede colapsarse hasta tornarse en un peligro en sí y para sí. Ahora bien, si entendemos que este sujeto social es la abstracción metafórica de una sociedad entera y de una generación entera —incluidos sus miembros

¹²⁶ *ibid.*, p. 18.

¹²⁷ *idem.*

más débiles, menos inteligentes y más irracionales—, caeremos súbitamente en la cuenta que estamos elucubrando, sobre una terrible y profunda desorientación social en masa, a gran escala.

Contextualizando en nuestra realidad social concreta —histórica y/o trans-cotidiana—, podemos contemplar que en los últimos cincuenta años, a la luz de la amenaza atómica y formando una larga cadena de metálicos destellos, el santuario de la cultura occidental moderna convencional se ha visto invadido por movimientos que lo han agitado, zarandeado y lanzado por los aires hasta provocar sus más hondas colvunsiones. Estos movimientos, al igual en la colorista dulzura de los *hippies* como en la patológica violencia de los **Ángeles del infierno**, parecen estar unidos por un hálito de rebeldía que los unifica, que los identifica como constituyentes de una época y de una contracultura. Es la respuesta de la juventud a aquella sociedad que, en la década de los 40, no pudo sino reconocer su máscara de labios sonrientes y sangrientos. Pero eso no es todo *"Para los jóvenes posteriores a Hiroshima, la no afiliación fue siempre un hecho automático más que deliberado. Al ser esencialmente pasiva, no inclinada a la decisión, la masa de jóvenes no habría mostrado tan radicalmente su inseguridad, ni, de haber sido consciente del origen y contenido de su inquietud, se habría separado tan totalmente en un grupo cultural aparte."*¹²⁸

La movilidad trans-cotidiana —acelerada vertiginosamente— no puede ser comprendida en forma reduccionista o unidimensional, tal y como fue la tendencia dominante en los cinco lustros que siguieron tanto a la hecatombe de Hiroshima y Nagasaki, como a la clausura definitiva de los juicios de Nuremberg. Sea la supuesta existencia de una «ruptura generacional» de dimensiones inusitadas, la inmensa angustia vital a raíz de la «amenaza nuclear global», la unidimensionalización de las «sociedades industriales avanzadas», la pérdida del «sentido de la vida» debido al «*crack*» de los «paradigmas tradicionales-modernos de Occidente», etc.; lejos de ser cualquiera de ellas la Causa Primera (*Primum Mobile*) de la incertidumbre —histórica, cotidiana y trans-cotidiana— generada por la espiral de cambio acelerado, son —más bien— únicamente efectos de la misma...; razón por la cual ninguno de estos fenómenos —en forma aislada y englobante— pueden explicarla satisfactoriamente.

Una sensación global de «estado de crisis permanente», un «relativismo generalizado de los valores», una cultura basada en la «muerte simbólica del Padre», una

¹²⁸ Jeff Nuttall. *Las culturas de posguerra*, p. 13.

«necesidad de retribalización electrónica», una forzosa «sublimación lúdicamente adecuada de las pulsiones vitales», una forzada «virginidad social de los adolescentes», una «crisis contemporánea de la escolaridad» (en tanto que divorcio entre enseñanza y vida), una «rigidez de las instituciones» (en contradicción con la fluidez del medio técnico), una «necesidad de un nuevo *pathos* de la creatividad» (que no disociara los medios de los fines y cubriera el hueco dejado por la moral puritana del trabajo), y mil «paradigmas fragmentarios» más de la cultura occidental post-bélica, son igualmente sólo eventos producidos por esa Espiral de Cambio Acelerado y su concomitante «*Shock*» de Incertidumbre Acelerante.

*"Un nuevo pluralismo (transdisciplinar) y de «especialidades» tiende a superar, paradójicamente, las demarcaciones y etiquetajes del saber especializado. Todos somos una mezcla, una convivencia más o menos coherente, de roles y subsistemas. Inesperadamente, y con un grado elevado de generalidad, la sociedad cibernética replantea el viejo ideal hegeliano de la conciencia desventurada: el desgarramiento entre lo individual y lo universal, el tema marxiano de la división del trabajo; sólo que hoy diríamos que la universalización comienza con la realización de la más irreductible singularidad, margen ecológico, aquí y ahora. el concepto «occidental de salvación se desplaza hacia la noción más «oriental» de liberación. Esta liberación se realiza en el ejercicio cotidiano de lo que sólo uno puede hacer: una creatividad de tono taoísta en el contexto de una nueva conciencia ecológica. Ha terminado la era de las grandes síntesis y debería comenzar la aventura pluralista."*¹²⁹

Empero, una mera panorámica del Mundo Trans-cotidiano en forma de «*collage*» iconoclasta de «tópicos unitarios» y paradigmas fragmentarios, no es de gran utilidad para una comprensión del ámbito y el entorno psicosociales actuales; así que se torna imprescindible el descubrimiento y análisis de las pautas conformantes y estructurantes de dicho proceso espiral cambiante.

Pertenecer a una cultura de la lucidez y el pluralismo (real o simulado), y, al mismo tiempo vivir en una situación de defasaje permanente, inmersos en la paradoja de cualquier lenguaje, dentro de un contexto social de inanidad política y nihilismo general progresivo, en donde nada, absolutamente nada, garantiza nada, produce un profundo e inmenso sentimiento intersubjetivo trans-cotidiano de «orfandad». Esta «orfandad» tiene magnitudes transdimensionales que van desde las experiencias más inmediatas de lo

¹²⁹ S. Pániker. *Aproximación al origen*, p.p. 8-9.

cotidianamente cotidiano, a las más trascendentales visiones metafísicas y/o cosmogónicas. Así pues, aunque vivimos en un mundo relativamente próspero y relativamente secularizado, nos interconstruimos e interestructuramos intersubjetivamente cual «generación de huérfanos», o «generación de la finitud», "con *mácula de escepticismo original, oblicua de nacimiento, que no cree en los *dei ex machina*, que puso en crisis sus propios fundamentos, que no se ampara en ninguna jerarquía absoluta de valores, que derribó los viejos ídolos y que se ve abocada a improvisar una praxis del equilibrismo permanente como instancia metódica para tenerse en pie sobre un suelo cultural exquisitamente relativizado.*"¹³⁰ No obstante, a decir de S. Pániker, lo cual asumimos plenamente, esta «orfandad» trasciende la acepción existencialista del término,¹³¹ para adquirir un significado mucho más radical, "de tal suerte que el concepto de orfandad pierde sentido. Ni siquiera creemos en la autonomía de un sujeto que pueda llamarse huérfano: el saber se organiza sin sujetos (Foucault), la historia se hace a sí misma (Touraine), el pensamiento es sin referencia (Serres)."¹³²

Lo más concreto, inmediato y familiarmente cotidiano, pierde solidez y se desvanece en el aire, adquiriendo posibilidades *ad infinitum*. El mismo sistema objetual que enmarca nuestras referencias básicas de funcionalidad primaria y vital, padece mutaciones a velocidades increíbles: "¿Puede clasificarse la inmensa vegetación de los objetos como una flora o una fauna, con sus especies tropicales, polares, sus bruscas mutaciones, sus especies que están a punto de desaparecer? La civilización urbana es testigo de cómo suceden, a ritmo acelerado, las generaciones de productos, de aparatos, de *gadgets*, por comparación con los cuales el hombre parece ser una especie particularmente estable. (...) Los objetos cotidianos (no hablo de máquinas) proliferan, las necesidades se multiplican, la producción acelera su nacimiento y su muerte, y nos falta un vocabulario para nombrarlos. ¿Hay quien pueda confiar en clasificar un mundo de objetos que cambia a ojos vistas y en lograr establecer un sistema descriptivo? Existen tantos criterios de clasificación como objetos mismos: según su talla, su grado de funcionalidad (cuál es su relación con su propia función objetiva), el gestual a ellos

¹³⁰ *ibid.*, p. 9.

¹³¹ "(...) Por más que el vacío producido por los *dei ex machina* siga todavía ahí, con su inercia semántica, presente en tanto que vacío, malamente conceptualizado (alienación), malamente vivenciado (neurosis), malamente substituido (mitologías profanas)." S. Pániker. *loc. cit.*

¹³² S. Pániker. *ob. cit.*, p.p. 9-10.

vinculado (rico o pobre, tradicional o no), su forma, su duración, el momento del día en que aparecen (presencia más o menos intermitente, y la conciencia que se tiene de la misma), la materia que transforman (en el caso del molino de café, no caben dudas, pero ¿qué podemos decir del espejo, la radio, el auto?. Ahora bien, todo objeto transforma alguna cosa, el grado de exclusividad o de socialización en el uso (privado, familiar, público, indiferente), etc. De hecho, todos estos modos de clasificación en el caso de un conjunto que se halla en mutación y expansión continuas, como es el de los objetos, podrán parecer un poco menos contingentes que los de orden alfabéticos".¹³³

Y aquí, nuevamente, vemos que la realidad —vertiginosamente cambiante—, trasciende de nivel, de «angustia existencialista», hasta radicalizarse de forma disolvente. El sistema de los objetos (esa red semántica "hablada" de significados —y significantes— más o menos coherente, que instauran los objetos concretos, y que presupone un plano distinto de ella misma, estructurado más rigurosamente que ella, un plano estructural que está más allá aun de la descripción funcional, y que J. Baudrillard define como «el plano tecnológico»¹³⁴), ha perdido su consistencia semiológica y estructurancia paradigmática. En efecto, hasta hace relativamente poco tiempo, era perfectamente posible teorizar argumentativa y conceptualmente sobre los procesos en virtud de los cuales las personas entran en relación con los objetos y acerca de las relaciones humanas que resultan de ello (cómo son vividos los objetos, a qué otras necesidades, aparte de las funcionales, dan satisfacción, cuáles son las estructuras mentales que se traslapan con las estructuras funcionales y las contradicen, en qué sistema cultural, infra o transcultural, se funda su cotidianidad vivida, etc.); era factible esbozar y sustentar una crítica del objeto como hecho, sustancia, realidad y valor de uso evidentes. Empero, hoy por hoy, podemos afirmar —con cierta angustia y nostalgia— que ya no existe sistema alguno de los objetos. *"Todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos. Su crítica siempre fue la de un signo cargado de sentido, con su lógica fantasmática e inconsciente y su lógica diferencial y prestigiosa."*¹³⁵ *Detrás de estas dos lógicas, un sueño*

¹³³ J. Baudrillard. *El Sistema de los Objetos*, p.p. 1-2.

¹³⁴ v. al respecto en: J. Baudrillard. *ob. cit.*

¹³⁵ Estas dos lógicas —en la crítica del objeto en tanto que signo significativo— se estorbaban mutuamente. La *inconsciente* lógica «fantasmática», "se refiere principalmente al psicoanálisis, sus identificaciones, proyecciones y todo el reino imaginario de la trascendencia, el poder y la sexualidad que actúan en el nivel de los objetos y el entorno, con su privilegio concedido al eje casa/automóvil (inmanencia/trascendencia)". (a) Por otro lado, la *prestigiosa* lógica «social diferencial» "efectúa distinciones refiriéndose a una sociología, ella

antropológico: el de un estatuto del objeto más allá del cambio y el uso, más allá del valor y la equivalencia, el sueño de una lógica sacrificial: don, gasto, potlach, parte maldita, consumación, cambio simbólico. Todo ello sigue existiendo, y simultáneamente desaparece."¹³⁶

Las oposiciones «sujeto/objeto» y «público/privado» van perdiendo todo sentido¹³⁷; y en tanto que inmersos en una sociedad dominada por el éxtasis de la comunicación, sólo vamos existiendo como terminales de múltiples redes. *"Hoy, ni escena ni espejo, sino pantalla y red. Ni trascendencia ni profundidad, sino superficie inmanente del desarrollo de las operaciones, superficie lisa y operativa de la comunicación."*¹³⁸

La concreción del continente (o contenedor) material, va cediendo el paso a la sideralidad cibernética extasiada en la cuasi-omniabarcante memoria electrónica de los medios informáticos de almacenamiento y transferencia comunicativa.¹³⁹ *"Algo ha cambiado, y el periodo de producción y consumo fáustico, prometeico"¹⁴⁰ (quizás edípico) cede el paso a la era «proteínica» de las redes, a la era narcisista¹⁴¹ y proteica de las conexiones, contactos, contigüidad, feedback y zona interfacial generalizada que acompaña al universo de la comunicación."*¹⁴²

misma derivada de la antropología (el consumo como la producción de signos, diferenciación, posición social y prestigio.)"(b) [(a) y (b), J. Baudrillard. "El éxtasis de la comunicación", en: H. Foster [et. al.]. **La Posmodernidad**, p. 187.]

¹³⁶ J. Baudrillard. **El Otro por Sí Mismo**, p. 9.

¹³⁷ "La oposición del sujeto y el objeto siempre fue significativa, al igual que el imaginario profundo del espejo y de la escena. Escena de la historia, pero también escena de la cotidianidad emergiendo a la sombra de una historia cada vez más políticamente desinvertida" [J. Baudrillard. **El Otro...**, **Loc. cit.**]. En una descripción donde corresponde al objeto la condición de espejo del sujeto —según J. Baudrillard—, existe una especie de «escena»: *"Hay una escena doméstica, una escena de interioridad, un espacio-tiempo privado (que además es correlativo con un espacio público)"* [J. Baudrillard. "El éxtasis...", en: H. Foster. **ob. cit.**, p.p. 187-188.]. A su vez, se ha ido esfumando la época del descubrimiento y exploración de la vida diaria; en donde *"la otra escena emergía a la sombra de la escena histórica: en la primera [la privada] se hacía una inversión simbólica cada vez mayor, mientras que la última [la pública] estaba sometida a un gasto de capital político."* [**ibid.**].

¹³⁸ J. Baudrillard. **El Otro...**, p.p. 9-10. *"En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación."* [J. Baudrillard. "El éxtasis...", en: H. Foster. **ob. cit.**, p. 188.].

¹³⁹ Los componentes electrónicos han ido penetrando al ir encogiéndose su tamaño y el precio; a su vez, los dispositivos microeléctricos han jugado un papel capital en el desarrollo de la tecnología espacial, los misiles, calculadoras, relojes digitales, procesadores de textos y equipos de control digital. El desarrollo de la microelectrónica amplía las potencialidades mentales, ya que aumenta la posibilidad de tratar, almacenar y transmitir información y permite incluir «inteligencia» electrónica en una amplia variedad de productos y procesos.

¹⁴⁰ v. al respecto: H. Marcuse. **Eros y Civilización**, México; especialmente la primera parte.

¹⁴¹ v. al respecto: **ibid.**, especialmente la segunda parte.

¹⁴² J. Baudrillard. "El éxtasis...", en: H. Foster. **ob. cit.**, **loc. cit.** El Transistor —bloque funcional básico de toda la electrónica— convirtió velozmente en anticuada gran parte de la circuitería sobre la cual se había

Con la imagen televisiva (por no hablar de la «Realidad Virtual»), “todo el universo que nos rodea e incluso nuestro propio cuerpo se convierten en pantalla de control.”¹⁴³ Así, nuestro cuerpo se va tornando inútil y obsoleto, al tiempo que pierde su carácter de metáfora para precipitarse a una enloquecida metástasis¹⁴⁴. Por otro lado, “la gente ya no se proyecta en sus objetos, con sus afectos y representaciones, sus fantasías de posesión, pérdida, duelo, celos: en cierto sentido se ha desvanecido la dimensión psicológica, y aunque siempre pueda señalarse con detalle, uno siente que no es realmente donde suceden las cosas.”¹⁴⁵ Claro está que todo lo anterior no significa

construido el equipamiento electrónico, último artifice estructurado y materialmente concreto del «sistema de los objetos». Los transistores consisten en material semiconductor —silicio por lo general— al que se añaden cantidades mínimas de impurezas tales como fósforo o boro sobre zonas discontinuas. Las impurezas alteran las propiedades eléctricas del material semiconductor, forzándole a conducir electricidad al serle aplicadas tensiones de nivel suficientemente alto. Normalmente los transistores funcionan como diminutos conmutadores electrónicos, lanzando electrones a través de circuitos eléctricos. Este proceso de producción, cambia la «lógica del esfuerzo», por una «simbólica de la aletoriedad» que tiende a ser eminentemente lúdica a medida que se cibernetiza y se telematiza. Por otra parte, la historia del «*chip*» (en inglés, «pedacito») es otro ejemplo de lo anterior: desde el lejano 11 de septiembre de 1971 en que la compañía *Intel* lanzó al mercado el primer microprocesador de la historia (el «4004», que contenía 2,300 transistores y «corría» a 108,000 Hertz, lo que le daba un potencial de 60,000 operaciones por segundo, se vendía a \$ 200 U.S. y se estrenó como «cerebro» de la calculadora *Busicom*), hasta el «moderno» *chip* «*Pentium-Pro*» —también de *Intel*— (que a una velocidad de 180 millones de Hertz, agrupa 5,500,000 transistores en un espacio apenas mayor al tamaño de una uña), ha sido una vertiginosa historia de desarrollo tecnológico a gran escala.

¹⁴³ J. Baudrillard. *El Otro...*, p. 10. “El individuo se encuentra en su casa, sentado ante una mesa que soporta un aparato receptor de televisión policromático que incorpora un sistema adaptador interno y va conectado a un pequeño cajón que contiene un equipo especial de comunicaciones, con un aparato telefónico a su lado, y un teclado similar al de una calculadora de bolsillo. Se trata de un abonado que está frente a una instalación terminal de usuario de un sistema teleinformático videotex. Descuelga el teléfono, marca un número y establece comunicación con un Centro de Gestión Local. Queda identificado automáticamente el terminal del abonado y una vez tecleado el código personal y secreto queda registrada la naturaleza del usuario. A partir de este momento puede enviar diversas órdenes desde su teclado para seleccionar la aplicación que desea, dentro de las que le están permitidas; y comienza a recibir sobre la pantalla de su monitor páginas de información procedente de unas bases de datos públicas conectadas a la red global, a medida que vaya «conversando» con el sistema telemático desde su puesto terminal, a base de enviar las funciones de manejo del servicio según unos códigos que se le irán presentando ante sus ojos. El sujeto puede conseguir de este modo, sin moverse de su domicilio, informaciones tan variadas y útiles como el informe meteorológico del día, la lista de restaurantes de tres tenedores de su ciudad, los horarios previstos para la salida y llegada de aviones, estadísticas sobre la fabricación de productos textiles en el año anterior en Birmingham, las previsiones astrales de los nacidos el 7 de marzo... Y los precios de las materias primas principales en el mercado de Londres, las últimas noticias sobre las cotizaciones en la bolsa de Nueva York... Y en el mismo momento en que lo solicite, oiga usted. Todo esto lo consigue, en síntesis, utilizando un televisor como terminal de presentación y accediendo, a través de la red telefónica, a unas bases de datos remotas o aplicaciones informáticas interactivas. Sirviéndose, además, de un procedimiento sencillo de «diálogo dirigido» pensado para que su utilización esté al alcance del gran público.” Tomado del artículo: “La teleinformática a domicilio”, de E. Herrada [en: *El Viejo Topo*, Extra 12, p.p. 66-67.].

¹⁴⁴ Metástasis: Reproducción de un padecimiento (síntoma) por aparición de nuevos focos en un mal.

¹⁴⁵ J. Baudrillard. “*El éxtasis...*”, en: H. Foster. *ob. cit.*, p. 188. No obstante que el campo privado de la morada es el que reagrupa la casi totalidad de nuestros objetos cotidianos, existe un elemento exterior al entorno propiamente doméstico, en el cual se «materializa» plenamente este fenómeno de «desvinculación psico-simbólica»: el **automóvil**. En tanto que objeto por excelencia del «sistema de los objetos»

estructurado conforme la «naturalidad» y la «funcionalidad», el automóvil resumía todos los aspectos de dicho sistema: *"la abstracción de todo fin práctico en la velocidad, el prestigio, la colocación formal, la colocación técnica, la diferenciación forzada, la inversión apasionada, la proyección fantasmagórica."*^[a] Mejor que en cualquier otra parte podíamos observar en él la colusión de un sistema subjetivo de necesidades y de un sistema objetivo de producción. Además de resumir las oposiciones y las significaciones latentes del interior doméstico, el automóvil le añadía una dimensión de poderío, una trascendencia que le faltaba sin poner en tela de juicio el sistema mismo: la cotidianidad privada cobraba, con el automóvil, las dimensiones del mundo, sin que dejara de ser la cotidianidad: el sistema se saturaba eficazmente, de esta manera, sin rebasar sus bordes. La posesión de un automóvil era todavía más una especie de cédula de ciudadanía, la licencia de conducir era la carta de crédito de esa nobleza mobiliaria cuyos cuarteles eran la comprensión y la velocidad de arranque. Además, el automóvil abría una suerte de paréntesis absoluto a la cotidianidad de todos los demás objetos; y la síntesis que nos daba en la velocidad era también radicalmente diferente de toda especie de función habitual. El movimiento, por sí solo, era constitutivo de una determinada dicha, pero la euforia mecánica de la velocidad era otra cosa: estaba fundada, en lo imaginario, en el milagro del desplazamiento. La movilidad sin esfuerzo constituía una especie de dicha irreal, de suspenso de la existencia y de irresponsabilidad. La velocidad tenía como efecto, al integrar el espacio-tiempo, reducir el mundo a dos dimensiones, a una imagen; estaba dispensada de su relieve y de su devenir, al tiempo que nos entregaba, en cierta manera, a una suerte de inmovilidad sublime y a una contemplación. Esta seguridad de un más allá o de un más acá del mundo era el alimento de la euforia por el automóvil, que nada tenía de un tono activo: era una satisfacción pasiva, pero cuya decoración cambiaba continuamente.^[b]

Sin embargo, ahora todo es diferente: una lógica de la «conducción» ha ido sustituyendo poco a poco a aquella lógica de la posesión, de la proyección propia de una fuerte relación subjetiva, tan característica anteriormente de la «simbiosis» sujeto-automóvil. *"No más fantasías de poder, velocidad y apropiación vinculadas al objeto en sí, sino más bien una táctica de potencialidades vinculada al uso: dominio, control y mando, una optimización del juego de posibilidades ofrecidas por el coche como vector y vehículo, y ya no como objeto de santuario psicológico. El mismo sujeto, transformado de súbito, se convierte en un ordenador al volante, no un borracho demiurgo de poder. Ahora el vehículo se transforma en una especie de cápsula, su tablero de mandos es el cerebro, el paisaje circundante desplegándose como en una pantalla de televisión (en vez del proyectil empotrado que era antes)."*^[c] Y por las perspectivas actuales dadas, puede preconcebirse una etapa posterior en donde el auto siga siendo un material de prestación y se convierte en una red de información: *"Os habla, os informa «espontáneamente» sobre su estado general, y sobre el vuestro (negándose eventualmente a funcionar si no funcionáis bien), el coche consultante y deliberante, pareja en una negociación general del modo de vida, algo (o alguien: en esta fase ya no hay diferencia) con lo que estáis conectados —la baza fundamental se convierte en la comunicación con el coche, un test perpetuo de presencia del sujeto en sus objetos—, interfaz interrumpida."*^[d] A partir de este punto, ya no importan la velocidad y el desplazamiento, como tampoco la proyección inconsciente, ni un tipo individual o social de competición, ni el prestigio. *"Hace mucho tiempo, por otra parte, que ha comenzado la desacralización del coche en ese sentido («¡Fin de la velocidad!», «¡circulo más, consumo menos!»). Se instala preferentemente un ideal ecológico, de regulación, de funcionalidad bien templada, de solidaridad entre todos los elementos de un mismo sistema, de control y gestión global de un conjunto."*^[e]

Así, puede concluirse que cada sistema «nuevo», incluido el universo doméstico, forma una especie de nicho ecológico donde lo esencial es mantener un «decorado relacional», donde todos los términos deben comunicarse continuamente entre sí y permanecer en contacto, informados de la condición respectiva de los demás y del sistema como un todo, donde la opacidad, la resistencia, la incomunicación, la «imponderabilidad del destino» o el secreto de un solo término puede llevar a la catástrofe sistémica.

[a] J. Baudrillard. *El Sistema...*, p. 74.

[b] Para una contextualización de estas afirmaciones y un mayor análisis de papel de automóvil en el sistema cotidiano de los objetos, v. J. Baudrillard. *"El mundo doméstico y el automóvil"*, en: *El Sistema...*, p.p. 74-79.

[c] J. Baudrillard. *"El éxtasis..."*, en: H. Foster. *ob. cit.*, p.p. 188-189.

[d] J. Baudrillard. *El Otro...*, p. 11.

[e] *idem.*

unidimensionalmente que el universo doméstico —el hogar, sus objetos, etc.— no se experimente cotidianamente aún en gran parte a la manera tradicional, social, psicológica, diferencial, etc. *“Significa más bien que la cuestión ya no reside ahí, que otra disposición o estilo de vida está prácticamente en su sitio, aunque esto sólo se indique a través de un discurso tecnológico que a menudo no es más que un instrumento político.”*¹⁴⁶

Ahora comienza la era de la «hiperrealidad»: *“aquello que se proyectaba psicológica y mentalmente, lo que solía vivirse en la tierra como metáfora, como escena mental o metafórica, a partir de ahora es proyectada a la realidad, sin ninguna metáfora, en un espacio absoluto que es también el de la simulación.”*¹⁴⁷ La unidimensionalidad marcusiana de los hombres de las sociedades industriales avanzadas, cede el paso a una uniformización homologante telemática, semiótica y global de los espacios anteriormente «privados» (o privativos). *“Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por los objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes. La televisión es su prefiguración más directa [si no es que ahora lo es **Internet**¹⁴⁸], pero el espacio mismo de habitación es lo concebido actualmente como espacio de recepción y de operación, como pantalla de mando, terminal dotada de poder telemático, es decir, de la posibilidad de regularlo todo a distancia, incluido el proceso de trabajo en las perspectivas de trabajo telemático a domicilio¹⁴⁹, y sin duda, además, el*

¹⁴⁶ J. Baudrillard. “El éxtasis...”, en: H. Foster. *ob. cit.*, p. 197.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 190.

¹⁴⁸ “Sin duda, una de las aplicaciones más notables de las computadoras en el fin del segundo milenio es la interconexión global por medio de **Internet**, cuya historia arranca en 1957 con un Departamento de Defensa norteamericano muy preocupado por el despliegue tecnológico exhibido por la Unión Soviética con el lanzamiento del primer satélite artificial, el «**Sputnik**»; nació así la Agencia para Investigación en Proyectos avanzados (ARPA, por sus siglas en inglés), que se encargaría de desarrollar los esfuerzos iniciales para hacer posible la transmisión de datos de computadora a computadora, a distancia y con protección a la integridad de la información circulante, a más de dispositivos (los que hoy conocemos como «servidores») redundantes que garantizaran que no hubiera «caídas del sistema», aun en el caso de bombardeo nuclear. La evolución de las redes informáticas, desde la **Arpanet** hasta la actual **WWW**, (...) y sobre el impresionante crecimiento de la actual **WWW**, que pasó de cuatro servidores en todo el mundo en 1969 a casi 13 millones en 1996, conformando en nuestro tiempo 134,000 redes subordinadas que consultan cerca de 60 millones de usuarios en 160 países, es muy recomendable la página que mantiene Matthew Gray, investigador del Instituto Tecnológico de Massachusetts en <http://www.mit.edu/people/mkgray/net/webgrowth-summary.html>. [tomado de: P. Sabugal F. “Cumpleaños del Chip”, en: **Excelsior**, México, D. F., Lunes 2 de Diciembre de 1996, p. 4-F.

¹⁴⁹ Estando como están las cosas, una idea radical empieza abrirse paso: “la de suprimir pura y simplemente una parte importante de los desplazamientos vinculados al ejercicio de una actividad profesional. Poblaciones insumisas, sabed que la telemática hace posible hoy este milagro: ahorrar preciosos barriles de petróleo por medio de la generalización del trabajo a domicilio. Es más, la puesta en

consumo, el juego, las relaciones sociales, el ocio. cabe imaginar simuladores de ocio o de vacaciones del mismo modo que existen simuladores de vuelo para los pilotos de avión.”¹⁵⁰

«Simulación»: desontologización perversa de la cotidianidad en aras de la creación alternativa y superpuesta de «universos paralelos» alter-reales, que desubliman la *Natura naturante* y la desvinculan de la *Natura naturata*, deformando mórbidamente el «nudo borroneo» existente y articulante entre lo «Real», lo «Imaginario» y lo «Simbólico»¹⁵¹. «Simulacro»: piedra de toque del Mundo Trans-cotidiano y *Primum Signum* estructurante de la intersubjetividad. La circunscripción semántica de estos dos términos, sugiere que nos enfrentamos con una «lógica de la simulación» que no tiene ya nada que ver con una lógica de los hechos (históricos y/o cotidianos). La simulación se caracteriza por la precesión del modelo sobre el más mínimo de los hechos¹⁵²: el modelo es anterior, y su circulación orbital constituye el verdadero campo magnético del suceso.

El «Imperio de la simulación» pretende hacer coincidir lo real, todo lo real, con sus modelos de simulación. Este fenómeno tiene su origen en que, como seres humanos que somos, estamos inmersos en un mar de símbolos, donde apenas reconocemos estar

marcha de redes telemáticas permite ver las cosas a lo grande y contemplar a relativamente corto plazo la sustitución de los grandes centros administrativos actuales por una miríada de oficinas dispersas en conexión constante con la sede central, el público o los clientes y entre sí. Tecnológicamente, todos los instrumentos telemáticos del trabajo a domicilio están ya puestos a punto, sólo son necesarias algunas adaptaciones menores. Subsisten, sin embargo, obstáculos legislativos, esencialmente en lo referente a las prerrogativas del monopolio público y el dominio de intervención de las redes privadas. Tomado del artículo: “La crisis, el ama de casa y el terminal”, de E. Herrada [en: *El Viejo Topo*, Extra 12, p.p. 67-69.].

¹⁵⁰ J. Baudrillard. *El Otro...*, p.p. 13-14.

¹⁵¹ “Si ha podido parecernos la más bella alegoría de la simulación aquella fábula de Borges en que los cartógrafos del Imperio trazan un mapa tan detallado que llega a recubrir con toda exactitud el territorio (aunque el ocaso del Imperio contempla el paulatino desgarrar de este mapa que acaba convertido en una ruina despedazada cuyos girones se esparcen por los desiertos —belleza metafísica la de esta abstracción arruinada, donde fe del orgullo característico del Imperio y a la vez pudriéndose como una carroña, regresando al polvo de la tierra, pues no es raro que las imitaciones lleguen con el tiempo a confundirse con el original) pero ésta es una fábula caduca para nosotros y no guarda más que el encanto discreto de los simulacros de segundo orden. Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal.” [J. Baudrillard. “La precesión de los simulacros”, en: *Cultura y Simulacro*, p. 5.].

¹⁵² “El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio —PRECESIÓN DE LOS SIMULACROS— y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula [de Borges, en la nota anterior], hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real.” [ibid., p.p. 5-6.].

inmersos en él. *“En forma reiterada creamos sistemas simbólicos de significado (religiones, ideologías, políticas, teorías científicas) para luego olvidar que fuimos nosotros quienes los creamos: tenemos la malvada costumbre de confundirlos con la misteriosa realidad no humana que intentaban explicar. Hemos creado a nuestro alrededor, y dentro nuestro, una coraza de símbolos, y somos incapaces de reconocer el límite entre símbolo y realidad no humana, es decir, de acuerdo con los expertos en semántica, no podemos distinguir el mapa del territorio.”*¹⁵³ Sin embargo, la «implosión» de lo real en aras del simulacro, lleva consigo el «barrido» del aspecto imaginario de la representación de un mapa y un territorio confundidamente superpuestos, cediendo el paso a una simulación cuya operación es nuclear y genética., en modo alguno especular y discursiva. Así, no más del espejo simbólico del ser y de las apariencias, de la realidad y de su concepto; no más coincidencia imaginaria. *“La verdadera dimensión de la simulación es la miniaturización genética. Lo real es producido a partir de células miniaturizadas, de matrices y de memorias, de modelos de encargo— y a partir de ahí puede ser reproducido un número indefinido de veces. No posee entidad racional al ponerse a prueba en proceso alguno, ideal o negativo. Ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera.”*¹⁵⁴

«Hiperrealismo de simulación»: es *“la elevación del universo doméstico a un poder espacial, a una metáfora espacial, con la satelización del pisito de dos habitaciones, cocina y baño puesto en órbita en el último módulo lunar”*¹⁵⁵; en otras palabras, es la «satelización de lo real». ¿Qué es lo real: el entorno «extrañamente cotidiano» del ambiente doméstico de todos los días, o el familiar «ambiente cibernético» construido a partir del simulador personal de «realidad virtual»? *“En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni la de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes —peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido,, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de*

¹⁵³ W. T. Anderson. *La Realidad Emergente*, p.p. 13-14.

¹⁵⁴ J. Baudrillard. *“La precesión...”*, en: *Cultura...*, p.p. 6-7.

¹⁵⁵ J. Baudrillard. *“El éxtasis...”*, en: H. Foster. *ob. cit.*, p. 190.

una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias. Lo real no tendrá nunca más ocasión de producirse —tal es la función vital del modelo en un sistema de muerte, o, mejor, de resurrección anticipada que no concede posibilidad alguna ni al fenómeno mismo de la muerte. Hiperreal en adelante al abrigo de lo imaginario, y de toda distinción entre lo real y lo imaginario, no dando lugar más que a la recurrencia orbital de modelos y a la generación simulada de diferencias.»¹⁵⁶

«Realidad Virtual»: habilidad de crear mundos tridimensionales generados informáticamente, en los cuales el sujeto «real» interactúa con los «objetos» virtuales. Trastocamiento de la anteriormente presunta «naturalidad» de los sentidos; cuestionamiento «frutal» (opuesto al cuestionamiento «radical») de la diferencia de lo «verdadero» y de lo «falso», de lo «real» y de lo «imaginario». Trans-dependencia tecnológica con tendencia irreversible hacia tres cosas: *“una abstracción formal y operacional cada vez mayor de elementos y funciones y su homogeneización en un solo proceso virtual de funcionalización; el desplazamiento de los movimientos y esfuerzos corporales a mandos eléctricos o electrónicos y a la miniaturización, en el tiempo y en el espacio, de procesos cuya escena real (aunque ya no es una escena) es la de la memoria infinitesimal y la pantalla con la que están equipados.»¹⁵⁷* Claro que es más que obvio que todo esto hace necesario (por ahora) una importante cantidad de musculatura tecnológica: computadoras extremadamente potentes con vastas cantidades de almacenamiento y formidables capacidades de hacer gráficos, de la próxima generación que puede crear plenamente un «mundo artificial», y una variedad de dispositivos periféricos¹⁵⁸ que posibilitan la interacción sujeto-mundo virtual.

Sin embargo, tropezamos aquí con un «gran problema» epistemológico, vivencial e intersubjetivo (es decir, eminentemente psicosocial), ya que esta encenfalización electrónica, esta miniaturización de los circuitos y de la energía, esta transistorización del entorno, relegan a la inutilidad, al desuso y casi a la obscenidad, todo lo que constituía

¹⁵⁶ J. Baudrillard. *“La precesión...”*, en: **Cultura...**, p.p. 7-8.

¹⁵⁷ J. Baudrillard. *“El éxtasis...”*, en: H. Foster. **ob. cit.**, p. 191.

¹⁵⁸ como es el caso del casco y los guantes VR (*virtual reality*).

anteriormente la escena de nuestra vida. *“A partir del momento en que esta escena ya no es habitada por sus actores y por sus fantasías, a partir del momento en que los comportamientos se focalizan sobre determinadas pantallas o terminales operacionales, el resto aparece como un gran cuerpo inútil, abandonado y condenado. Lo real mismo parece un gran cuerpo inútil.”*¹⁵⁹ Parece ser que éste es el tiempo de la miniaturización de lo real, del telemando de lo simbólico y del microprocesado del tiempo, los cuerpos y los placeres; ya no hay ningún principio ideal para estas cosas en un nivel superior, a escala humana. Lo que queda son sólo efectos concentrados, miniaturizados y disponibles de inmediato. *“La veleidosa imagen del video explota la seducción sexual y virtual: el discurso de las lúbricas hadas que se filtran por circuitos electrónicos no ha logrado otra cosa que convertir nuestra cabeza en pantallas estéreo, y los glóbulos oculares se están transformando en obturadores de cuarzo líquido; la hiperrealidad artificial que nos proporciona el video [y paulatinamente toda la tecnología de la realidad virtual], nos está transformando poco a poco en seres de polietileno. Las insospechadas bromas que nos juega la sociedad tecnológica podrían convertirse en horrores trágicos, en una comedia de la falsa conciencia, en un divertimento de dioses hastiados para mortales que viven en un mundo azaroso.”*¹⁶⁰ Nuestro cuerpo, en este proceso de cambio de la escala humana a un sistema de matrices nucleares, a menudo se nos va presentando —cada vez con mayor frecuencia— *“simplemente como superfluo, básicamente inútil en su extensión, en la multiplicidad y complejidad de sus órganos, sus tejidos y funciones, dado que hoy todo está concentrado en el cerebro y en los códigos genéticos, que resumen solos la definición operacional del ser.”*¹⁶¹

La «carne» bíblica y el «*corpus*» heleno, no sólo van perdiendo sentido, sino también toda dimensionalidad. *“La humanidad corre el riesgo de olvidar la sensualidad en aras de un impulso lógico-racionalista que la sumergirá, como bien dijo Marx, en las heladas aguas del cálculo egoísta. La ciencia desea perforar, circunvoluta, nuestras vísceras: corroe nuestros huesos y desea convertirnos en guiñados sanguinolentos, en mutantes descerebrados.”*¹⁶² Empero, ¿descerebrados, o más bien «hipercerebrados»?

¹⁵⁹ J. Baudrillard. *El Otro...*, p. 15.

¹⁶⁰ F. Palacios. *Erotismo Tecnológico: la progresiva e inexorable metamorfosis del homo ludens en homo ciber*, p. 10.

¹⁶¹ J. Baudrillard. “*El éxtasis...*”, en: H. Foster. *ob. cit.*, p. 191.

¹⁶² F. Palacios. *Loc. cit.*

La macabra «metáfora viviente» de Stephen Hawking es una terrorífica preconcepción de este suceso.

Ostentar y al mismo tiempo ocultar el cuerpo, es la clave del tratamiento que se le da a éste en el seno de nuestras sociedades «simuladoras»: ostentar el cuerpo-objeto para quitarle al sujeto todo poder actuando sobre el cuerpo, hacer del cuerpo un nuevo fetiche que de tanto escenificarse ya no es más que un signo entre otros signos, que ha perdido además su valor relacional, para quedar integrado en un mecanismo generalizado de la obscenidad de lo demasiado visible, de lo que no tiene secreto, de lo enteramente soluble en la comunicación y la información. La «carne», al perder sentido semántico, dimensión epistémica y significado relacional concreto, se disuelve en el océano de signos no signantes y pierde su capacidad de trascender y circunscribir la dimensión humana.

«Carne», cuerpo, materia humana; referente significativo que hace alusión constante al orden de lo real y sobre el cual se construyen los registros imaginarios y simbólicos que han constituido por siempre la esencia discursiva de aquello que denominamos «ser humano». La disolución antisemiológica e hiperreal de la «carne», se debe principalmente a la institucionalización del simulacro; el cual, al deformar mórbidamente el «nudo borroneo» existente y articulante entre lo «Real», lo «Imaginario» y lo «Simbólico», implosiona a la dimensión signante y significativa de ella, pues su cimentación se erige y constituye precisamente en el epicentro de dicho «nudo». La «carne» metamorfosea en una especie de «carne descarnada». La «soledad de la carne»¹⁶³ se transfigura en el onanismo electrónico de la simulación virtual.

No sigamos más... Más allá de este punto nuestro discurso podría caer en el «desdiscurso», nuestro pretendido sentido en un involuntario sentido y nuestra lógica céntrica en un ejercicio de bandazos epistemológicos, éticos y hasta lingüísticos. Menos mal que ahora sabemos que no existe una sola realidad. No obstante las macrotendencias disolventes y obscenizantes del mundo trans-cotidiano, podemos tener la relativa certidumbre que no será jamás un fenómeno absolutamente total y totalitario, global y englobante. Dado que vivimos en un mundo simbólico, una «realidad social» que

¹⁶³ v. al respecto: J. T. Malfavaum. *“La Soledad de la Carne o Un Cuerpo que Tocar”*.

experimentamos como el «mundo real» y que se constituye de un vasto universo de «realidades múltiples» que, cual planos enedimensionales se yuxtaponen, superponen, interponen o contraponen; la intersubjetividad y el ámbito psicosocial, están salvaguardados por sí mismos, mientras exista ese sujeto barrado, ese ser que se constituye y se afirma a sí mismo a partir de su propia incompletud, ese ente conformado por y para siempre a través de su cotidiana pero disimulada desnudez, ese sujeto-sujetado a su propio discurso que se construye permanentemente a partir del «otro», y que se ha complacido en autodenominarse hombre. Sin embargo, tampoco podemos ignorar lo acontecido, sobre todo si nuestro propósito es la asunción discursiva e intelectual de la intersubjetividad y del ámbito de lo psicosocial.

3.- La «Implosión» del Yo. (El Mundo Intra-cotidiano).

*"Desperté y busqué a mi alrededor un acontecimiento no transformado en noticia, una función no codificada por una institución, un gesto que no perteneciera a un lenguaje no-verbal, una práctica que no fuera una profesión, una forma que no actuara como imagen. Salí a su encuentro pero en todas partes me daban liebre por gato: pedía un libro y me ofrecían una Obra, necesitaba un método y me enseñaban una Metodología, quería un país y me encontraba en un Estado, me bastaba un pene, pero ellos me aseguraban que yo tenía nada menos que un Fallo —«el elemento constitutivo (decían) del orden simbólico y cultural». La política y el sexo, el comercio y la información: todo me aparecía cada vez más sublime y cultural: pringado por su propio valor, elevado a símbolo de la idea que encarnaba. [También en los libros descubría el sentido o Valor formulado ya de antemano en el prólogo que precede y prepara su lectura (...)]. Los objetos con los que me iba topando sólo parecían existir como excipiente o viático del sentido que debían vehicular. Dondequiera que dirigiera mis pasos me encontraba con algo ya adaptado a mí de antemano —a mi percepción, a mi aceptación o asimilación. Y es entonces cuando sentí un extraño malestar: algo así como la basca que produce un alimento licuado, una papilla gástrica o un *beech-nut* que se nos escurre, tibio y granuloso, por el esófago... Aunque he de reconocer que a la larga acabé por acostumbrarme a este medio tan «funcional», tan cortado a la medida de mis sentidos, ideales o expectativas —llegué, incluso, a encontrarle cierto gusto. Claro está que de vez en cuando sentía aún la nostalgia de los productos que había que mascar y digerir, pero ahora la sofisticación del nuevo arte y la nueva cultura me servían para ejercer en *digest* aquel esfuerzo de asimilación y adaptación expulsado de la vida cotidiana: una cultura intensa y concentrada que compensaba mi inactividad intelectual, justo como la gimnasia compensaba mi trabajo sedentario. Realidad «explicada» y alta cultura «complicada», mundo verosímil y arte abstracto, entorno *pompier* y estética vanguardista formaban así un sistema perfectamente equilibrado. En un mundo excesivamente «facilitado» y previsible, la dificultad se me ofrecía también como un servicio o mercancía delicadamente diseñada para inquietarme y sorprenderme; para dar variedad, color o aroma a la papilla; para introducir en mi*

experiencia los mínimos básicos de resistencia que me permitirían recobrar el equilibrio cuando me sintiera llevado por el vértigo del sentido."¹⁶⁴

Ojalá hubiera querido Dios que ese «descubrimiento» existencial, decursado y hecho discurso por X. Rubert de Ventós, sólo hubiera sido un producto «ilusorio» provocado por la «resaca» de una noche de «juerga» filosófica; mas no es así. Es más, actualmente *"las cosas se nos van convirtiendo en ideas o mensajes al tiempo que las teorías e ideologías van precipitando en condiciones objetivas de existencia. Y como consecuencia de esta fusión de lo físico y lo semántico, la materia prima de la experiencia —la realidad no procesada o interpretada aún— va haciéndose más y más escasa. Como con la energía, el uso y la explotación indiscriminada del sentido parecen estar agotando sus fuentes. El sentido de las cosas no aparece ya como resultado sino como procuración de esta experiencia: el sentido va introduciendo así la perversión en los sentidos. Visitamos lo exótico, estudiamos corrientes culturales, sabemos de informaciones, tenemos «relaciones», practicamos conductas sexuales y compramos «curiosidades». (...) Hoy, las mercancías glamurizadas y las instituciones personalizadas no nos aparecen ya como nuestra obra o producto, sino como nuestro medio o paisaje natural —un paisaje perfectamente sintonizado con nuestra percepción y diseñado para nuestra aceptación. La realidad se hace no ya espiritual, sino espirituosa; no ya dotada de significados sino impregnada de ellos: significamentosa. Todo nos es familiar y más que familiar: íntimo. En todas partes nos topamos y encontramos con nosotros mismos: nuestros ensueños de poder y ubicuidad realizados en el automóvil, nuestras fantasías de omnipotencia narcisista en su cuadro de mandos. En la publicidad —auténtica *summa* y condensado de nuestra civilización— vemos proyectadas nuestras pasiones y obsesiones: nuestros desperdicios psíquicos que se nos ofrecen y consumimos ahora en forma física de mercancías. Contaminado por nuestros propios ideales, delirios y fantasías, el entorno nos aparece como un inmenso y caricaturesco espejo de nosotros mismos —un espejo a la vez deformante y reforzante.*"¹⁶⁵

¹⁶⁴ X. Rubert de Ventós. *De la modernidad*, p.p 9-10.

¹⁶⁵ *ibid.*, p. 10.

Tal experiencia vital —tan característicamente propia del Occidente desarrollado de finales de siglo— es producto directo de los profundos cambios acontecidos en los últimos tiempos con respecto a las personas —en tanto que «entes» individuales—, y de las implicaciones socioculturales derivadas. Así, *"la proliferación de instrumentos mecánicos, de disciplinas académicas y de jergas teóricas nos ha devuelto la imagen de una realidad hecha a nuestra medida —perfectamente comprensible y manipulable. Pero al mismo tiempo ha ido reduciendo inexorablemente aquella dimensión del entorno que podía aún respondernos —y no sólo obedecernos. Como los siervos del tirano, como la irónica obediencia de la mujer a su dueño y señor, estos instrumentos, imágenes y disciplinas se vengan de nosotros siendo un poco demasiado fieles: aislándonos en nuestro poder, incapacitándonos para ver ya o experimentar nada no infectado por nuestras propias excrecencias."*¹⁶⁶

Una de las principales causas decantantes de esta «nausea» personal, habremos de encontrarla —como ya lo ha señalado oportunamente K.G. Gergen¹⁶⁷— en el «cambio tecnológico». En efecto, *"los logros tecnológicos a lo largo de siglo han producido una alteración radical en nuestra forma de revelarnos a los demás. Como consecuencia de los avances realizados en el campo de la radio, el teléfono, el transporte, la televisión, la transmisión vía satélite, las computadoras, etcétera, estamos hoy sometidos a una tremenda andanada de estímulos sociales. Las comunidades pequeñas y estables, que tenían un molde conformado de otros valores, van siendo sustituidos por un conjunto amplio —y creciente— de relaciones humanas."*¹⁶⁸ Este incremento de estímulos sociales —que se aproxima al estado de «saturación»— es lo que ha sentado las bases de los enormes cambios en nuestra experiencia cotidiana de nosotros mismos; experiencia vivenciada por muchos en las formas actuales de conducirse y relacionarse, quienes cada vez más están padeciendo una especie de «disolución del yo».

La hipereposición prolongada de la «personalidad» a innumerables «puntos de vista» —sobre todos los «tópicos» habidos y por haber—, ha puesto en tela de juicio todos los conceptos, todos los significados, todos los valores y todas las creencias. A

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 11.

¹⁶⁷ V. K.J. Gergen. *El Yo Saturado*.

¹⁶⁸ *ibid.*, p. 13.

contrapelo, la homogeneización tecnológica de la cotidianeidad va dando pie a un control «técnico-semántico» del «mundo de vida», perfeccionando el diseño funcional del entorno con la adición de valores «malditos» o vibraciones «gratuitas»; ampliando el sistema de producción de ideología a la producción de psicología.

«Absolutización» tecnológica y «meta-relativización» cultural; dos tenazas contrapuestas que «comprimen» el yo personal hasta fragmentarlo a través de la hiperestructuración, y anquilosarlo mediante un metadiscurso disolvente.. Por un lado mediación cosificante; por el otro, volatilización del significado. «Tecnolatría» y «esquizosemia» caminando juntas, siniestramente "tomadas de la mano"... Metodologías del sentido y utopías de la sensualidad coterdiversadas, confundidas y concatenadas en un saber "que no se sabe" (ni puede saberse, pues ha perdido el significado), y en un poder "que lo puede todo" (en tanto «dotador» de significancia).

Yo, *ego*, *self*, *jelmoi*, persona, sujeto, individuo, «cliente», «elector», «usuario», ciudadano... qué más da; ¿o qué menos? Hoy sabemos que estos significantes no son lo mismo, pero *nos* es igual. A su vez, tales polifonías y polisemias no eximen al «referente» (aquél que —antes del *Linguistic Turn*— podíamos denominar sin temor como «el hombre concreto») de afrontar su decurso histórico-cotidiano. Actualmente, el universo de los objetos, de los «textos», de las imágenes, de las «obras», de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se le asocian, han generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación *ad infinitum* de los modos de vida y una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencia y de los roles. Parece ser tiempo de privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, y desestabilización de las personalidades. El «yo» se debate entre el fin de la historia («yo-cotidiano»), el fin de las ideologías («yo-pragmático»), el estallido de lo social («yo-asediado») y la disolución de lo político («yo-solipsista»).

El individuo es entronizado por la dinámica de las sociedades «democráticas» avanzadas; nuestra «saturación social» se torna tan intensa que vamos acabando por asumir las «personalidades» y valores de aquellos con quienes nos comunicamos;; vamos —a la postre— sustituyendo la producción de objetos por la producción de «relaciones» ("el *hardware* tecnológico por el *software* social"). "*Diseño y producción de*

relaciones que habría de originar una nueva cultura intensa, comunal, sentida y vivida; una nueva sociabilidad hecha de interacciones, contactos y vibraciones."¹⁶⁹ En un sentido de «tecnologización» psicosocial (especie de «ingeniería de la intersubjetividad»), nos vamos aproximando a la «espiritualización» de la producción.

En las «sociedades de consumo masivo» los «objetos» ya no se producen, ante todo, para dar satisfacción a las necesidades primordiales del hombre, ni tampoco a esas «necesidades» secundarias, pero no menos reales, de la comodidad, el esparcimiento y el lujo estético. Estas tareas las puede cumplir con tal facilidad una moderna sociedad industrial superdesarrollada, que su dinamismo se volvería «superfluo» si sólo tuviese como cometido la satisfacción de lo que el hombre "real, natural y tradicionalmente", ha requerido para su existencia humana. La producción postindustrial dirige sus miras al campo de la intersubjetividad y a la esfera del yo; los más impresionantes «objetos» que los sistemas de producción «crean» —«objetos» que ya no son «objetos-objetivos» sino «objetuaciones-objetuales»—, se han convertido en «signos» de un juego psíquico en el que participan profundas motivaciones humanas. Se trata ahora de la elaboración y promoción «tecnológicas» de las emociones mismas. *"Con lo que el sistema económico parece estar alcanzando un estadio en el que podrá permitirse prescindir de la mediación del producto físico para concentrarse en la manufactura directa de las sensaciones o gratificaciones mismas: grupos de encuentro, juegos comunicativos, terapia de sentimientos, desarrollo del potencial humano, concienciación del propio cuerpo, feedback bioenergético, masaje psíquico, pedagogía del contacto...: un nuevo supermercado de experiencias y relaciones «significativas» donde se pueden adquirir, al gusto, motivaciones, raigambres o descondicionamientos instantáneos.*"¹⁷⁰ Así pues, se trata de la interiorización del proceso mismo por el que todo lo contingente o aleatorio es abolido por modos de comportamiento planeados estructural y tecnológicamente. *"Y es que la producción industrial y sistemática de lo que sea —de objetos o relaciones, de utensilios o contactos, poco importa— transforma siempre e inevitablemente lo producido en algo universal e impersonal.*"¹⁷¹

¹⁶⁹ X. Rubert de Ventós. *ob. cit.*, p.p. 9-10.

¹⁷⁰ *ibid.*, p.p. 11-12.

¹⁷¹ *ibid.*, p. 12.

Pero seamos claros (si es que fuera eso posible, o. por lo menos, lo más traslúcidos que se pueda): este proceso de producción de universales psicológicos y de «normatividades de excelencia» para la intersubjetividad, no es más la alienación clásica y convencional descrita por Marx, por los marxistas y por los marxianos; el hombre que se enajena en la lógica de la producción, presuntamente se «recupera» en la «ética» de la adquisición y el consumo de lo «inmaterial». Aquí, el diseño de «relaciones intersubjetivas» es el perfecto contrapunto del diseño de «relaciones sociales» de la *Ingeniería social*. Pero de ningún modo el acto de «recuperación» implica una vuelta de retorno al estadio primordial no-enajenado, cual si fuera un proceso de «deconstrucción» crítica, que permitiese acceder a la persona al «mundo» de la inmediatez óptica y el contacto sensorio-sensual, sin mediación alguna de por medio. Antes al contrario, la «Lógica del Capital» *"parece haber descubierto en el ámbito de las relaciones intra o intersubjetivas una industria potencial mucho más limpia y un mercado mucho menos saturado que el de los vehículos o los electrodomésticos. Como en su día se concentró en la producción de materiales indispensables para la autonomía desde el vehículo individual al magnetófono— parece ahora dispuesto a explotar la nueva demanda de dependencia y heteronomía: contactos, chequeos, sensibilizaciones... A fuerza de poner en cuestión la adecuación entre el saber de la gente y su empleo, o entre su sensación física y su salud, consigue generar un nuevo mercado de *gatgets* y servicios para el reciclaje del saber o la verificación de la salud. Y también un mercado de relaciones psicológicas que crea su propia demanda: a) fomentando, por un lado, la inseguridad de la gente respecto a su capacidad de comunicar o de asumir las propias responsabilidades sociales o institucionales, y b) generando, por otro, unos supuestos estándares o patrones objetivos de intimidad, satisfacción sexual o desenvolvimiento social, a cuya altura la gente tratará de llegar con la ayuda de las técnicas y los especialistas pertinentes."*¹⁷²

Si bien «antes» era pertinente oponer al integrismo tecnológico la búsqueda de experiencias vitales, hoy por hoy se observa, que la acumulación de «experiencias» ha venido a reemplazar la acumulación de «mercancías» como objetos de la «compulsión neocapitalista». Así las cosas, *"Caduco el drama de la alienación, deja paso a la obscenidad de lo demasiado visible, de lo que no tiene secreto, de lo enteramente soluble*

¹⁷² *ibid.*, p.p. 12-13.

en la comunicación y la información: universo transparente y frío, comunicacional, saturado superficialmente y aniquilador de los espacios intersticiales. Tal delirio comunicativo apareja en el sujeto un permanente estado de fascinación y vértigo: extravierte toda subjetividad e introyecta toda objetividad, resolviendo así, de modo esquizofrénico, un mundo relacional y promiscuo donde la proximidad absoluta e instantánea de las cosas vuelve ilusoria la existencia de mundos privados... No somos más que pura pantalla, pura superficie de absorción y reabsorción de informaciones. ¿Existimos realmente?: moderna obsesión del sujeto conminado a cada momento a probar, ante sí mismo, su existencia."¹⁷³

La obsesión del sujeto a probar a cada momento su propia existencia, se decanta socialmente en un fenómeno denominado por G. Lipovetsky como el «proceso de personalización»¹⁷⁴, el cual es "la-otra-cara" del proceso de normativización macroestructural y tecnológica: convergencia pseudoarmónica entre la unicidad «objetiva» y la diversificación «subjetiva». "El proceso de personalización procede de una perspectiva comparativa e histórica, designa la línea directriz, el sentido de lo nuevo, el tipo de organización y de control social que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevaleció hasta los años cincuenta. Ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, tal es el sentido del proceso de personalización cuya asimilación a una estrategia de recambio del capital, aunque tenga aspecto humano, resulta absolutamente limitada. (...) Negativamente, el proceso de personalización remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los «factores humanos», en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles, sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la

¹⁷³ Tomado de la contratapa de J. Baudrillard. *El Otro...*

¹⁷⁴ v. en G. Lipovetsky. *La Era del Vacío*.

menor represión y la mayor comprensión posible.. Proceso de personalización en la medida en que las instituciones desde este momento se adaptan a las motivaciones y deseos, incitan a la participación, habilitan el tiempo libre y el ocio, manifiestan una misma tendencia a la humanización y a la diversificación, a la psicologización de las modalidades de la socialización: después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta. 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."¹⁷⁵

Y este «desplazamiento emancipatorio» de la historicidad a la cotidianeidad, de lo público a lo privado, de lo social a lo personal; va encubriendo delirantemente la homogeneización estructural colectiva, con un simulacro de diversificación funcional individual, apuntaladas en unas «nuevas» lógica e ideología individualistas. "El proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente. Por supuesto que el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida, es inseparable de una sociedad que ha erigido al individuo libre como valor cardinal, y no es más que una manifestación última de la ideología individualista; pero es la transformación de los estilos de vida unida a la revolución del consumo lo que ha permitido ese desarrollo de los derechos y deseos del individuo, esa mutación en el orden de los valores individualistas. Salto adelante de la lógica individualista: el derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos."¹⁷⁶

¹⁷⁵ *ibid.*, p.p. 6-7.

¹⁷⁶ *ibid.*, p.p. 7-8.

El discurso lipovetskyano se torna elegíaco y casi epopéyico. No obstante, en ningún modo debemos olvidar "la-otra-cara" de este mismo proceso: las «nuevas» formas de control y de homogeneización tecnológica y estructural que se realizan simultáneamente al proceso de personalización. Es más; el sujeto-pantalla baudrillardiano se impone globalmente al individuo personalizado de Lipovetsky, por más que él y otros pensadores «postmodernos» y/o «neoconservadores» se empeñen en desdeñar la vigencia, eficacia y «poder» sociopolítico del conjunto de dispositivos fluidos y desestandarizados, de las formas de sollicitación programada elaborada por los aparatos de poder y gestión de las actuales sociedades democráticas avanzadas, y de la lógica del Capital mundial.

¿Y —en todo esto— dónde queda el «yo»? El «yo» queda circunscritamente «apresado» por la doble lógica de este mentado «proceso de personalización»: De un lado agobiado por el condicionamiento estructural y tecnológico generalizado, asfixiado en el "infierno refrigerado y totalitario de la *affluent society*"; del otro lado acicateado por la voluntad de autonomía y de particularización de los grupos e individuos. Así, el «yo-conquistador» —prototipo de la Modernidad— se deslava y encubre «depresivamente» en una especie de «yo-melancólico» algo desdibujado y presuntamente «escéptico». Este "nuevo «yo»" —en tanto que estructura psíquica articulante— está ávido de identidad, de «diferencia» de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata: quiere vivir en seguida —aquí y ahora—, conservarse «joven» y *reencontrarse* (más que *reconstruirse*) mediante (más que "a través de... ") la liberación (liberal o neoliberal) de costumbres y sexualidades, las reivindicaciones de minorías regionales y lingüísticas, las tecnologías psicológicas, el deseo de autoexpresión y autoexpansión, los movimientos «alternativos», etc., asistiendo por todas partes —como ya se dijo— a la búsqueda de la propia identidad.

Sin embargo, como contrapartida mórbida y «obscena» de este proceso de «asunción» yoica, asistimos también a la «psicologización», tanto de la taxonomía comercial, como de la funcional cotidiana. En efecto, cada vez con mayor frecuencia nos topamos en nuestra vida diaria con un cierto tipo de «mensajes» indicativos, que nos cuestan al principio descifrar... porque son "demasiado fáciles": porque no hay que ir a

ellos sino que son ellos los que vienen a nosotros; denotan, más que su descripción conceptual (significado), su uso anticipado (*For your coffe, Push, Open*, etc...). "Las indicaciones de nuestro entorno ya no se se dirigen entonces a nuestra comprensión sino a nuestra reacción; no se organizan en torno a nuestra posición sino de nuestra intención. Es por ello que para entender estos mensajes hemos de ajustar la retina y acostumbrarnos a mirar siempre un poco arriba, antes y adelante. Acostumbrarnos a no buscar lo que algo es sino para qué es. No atender a lo que queremos —un alimento, una persona, un país—, sino directamente a lo que en ello buscamos: el valor o el vigor, la amistad o la sensación nueva. Acostumbrarnos, en fin, a vivir en un entorno catafórico donde todo está anticipando, casi siempre, nuestras propias reacciones."¹⁷⁷

Sí; pretendidamente el «yo» está inmerso en un «nuevo entorno» donde se erige como el «rey» de la toma de decisiones y el «emancipado» de las cadenas de lo cotidiano y las costumbres. Sin embargo, su poder real de acción se va restringiendo a medida que la realidad se le va presentando cada vez más como *ya dada*, y no como un proceso constructivista activo. Especie de «membranas» que encuadran o filtran las experiencias hasta hacer de ellas imágenes virtuales perfectamente idóneas para nuestro consumo. Productos terminados exhibidos en los « escaparates comunicativos » de la « sociedad espectáculo », simulados y simulables para hacer creer y « sentir » al « yo » que es libre elector de sus « propias » decisiones, complacencias y « necesidades ». Mediaciones objetuales, funcionales, sistémicas, « arquitectónicas » y estructurales y metodológicas, que disuelven en la infinita gama de posibilidades « personalidades », la reconstrucción de la intersubjetividad psíquica y social.

La « diferencia » pretende erigirse como valor supremo; pero es la diferencia dentro de la mismidad, dentro de la misma totalidad, dentro del « finito » espectro de variables sistémicas. Es la diferencia en donde yo-es-otro, pero otro-yo (*alter ego*); donde lo mismo es otro, precisamente sólo por ser lo mismo; donde lo otro-otro (*autre-autre*) es simple y llanamente solo una tautología vacua e inexistente.

Si bien es cierto que la revaloración de la diferencia y el advenimiento del proceso de personalización plantean un esfuerzo yoico e intersubjetivo por salir de una sociedad disciplinaria, tampoco debemos olvidar que ambos procesos se realizan en función de la

¹⁷⁷ X. Rubert de Ventós. *ob. cit.*, p. 14.

explotación del principio de las singularidades individuales. Dicho esto en términos de «deseo»: el hecho de que aumente el potencial, la intensidad y la cantidad de deseos en el «yo», va aparejado con un macroproceso de producción de deseos personales que puedan ayudar a la «sociedad de consumo» —y a sus principales «accionistas»— a convertir en realidad sus propios macrodeseos globales. Así, *"En la sociedad en que nos ha tocado vivir, el aluvión de noticias, la cultura impuesta, la enseñanza, las múltiples opiniones difundidas por diversos medios, al tiempo que aumentan los posibles deseos, dificultan la labor de desear por uno mismo, con arreglo a la propia naturaleza, y con serenidad."*¹⁷⁸

Si: el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición, ni política ni social; pero esto sólo se hace posible en una sociedad en cuya dinámica reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, donde se sustituye la imperfecta calidez personal por la gélida matriculación estadística y anónima... Si: la autonomía privada no se discute; más no se hace porque no tiene algún sentido hacerlo, no es «posible» ni es de interés social vertirla en contenidos semánticos significativos que sean comunicables e interlocucionales (condición primaria de posibilidad para toda discusión)... Si: los imperios de la razón, de lo universal y de la «revolución» se van disolviendo; pero en su disolución misma, van encubriendo —de manera cada vez más compleja y sofisticada— la lógica de dominación «centro-periferia» del Capital mundial. Y en estos tenores, la apatía se adueña del «yo», el desencanto lo cautiva, el progreso lo ha dejado agotado y la pérdida de sentido lo va dejando vacío; ninguna ideología política es capaz de entusiasmarlo, no tiene ídolos ni tabúes, ni algún «proyecto histórico movilizador». Sin embargo, esta experiencia de vacío no comporta ni tragedia ni apocalipsis.

A su vez, también una de las facultades yoicas fundamentales en todo *ego*-occidental, se va «contagiando» de la fuerza disolvente que atenta actualmente al yo: **el poder de teorizar**. En efecto, actualmente la teorización va adquiriendo una capacidad neutralizadora y singularizadora que amenazan la «integridad intelectual» del yo: por un lado, el quehacer teórico encubre las sensaciones y experiencias inmediatas del «yo»; por el otro lado, atribuye características «hipersingulares» a dichas experiencias, con lo

¹⁷⁸ F. Fernán Gómez. *El Arte de Desear*, p. 24.

que el compartir discursivo de las mismas se va tornando «imposible». Metarracionalización de las experiencias y entronización de la «hipersubjetividad»: he ahí los dos flancos «corrosivos» que atentan contra la estructura yoica, en tanto que discursividad estructurante, comunicativa y convivencial.

Y así, a la ansiedad del progreso propio del *ego conquiro*, le sucede el hastío, el ensimismamiento, la «hiperapropiación» y la macroautomatización multidecisional del «yo-melancólico». *"La respuesta ha sido más fuerte que el estímulo, y de rebote nos hemos encontrado no ya en la casa, sino en la cuna, en el útero incluso: en un entorno tan pensado y preparado por/para nosotros que no podemos ya ni movernos en él. Sufrimos entonces los efectos de nuestra respuesta excesiva y acabamos víctimas, como tantas veces (fiebre, competencia interespecífica, síntoma neurótico), de nuestros propios mecanismos de defensa."*¹⁷⁹

Ahora bien, para este «yo-melancólico» sólo existe un hábitat posible: la virtualidad y el simulacro producidos metódica y sistemáticamente por las superdesarrolladas sociedades de consumo contemporáneas; es decir, un mundo construido por símbolos y mensajes ya manufacturados («noticias» mundiales, «tendencias» artísticas, «imágenes» de marca, «ambientes» musicales), que parecen poseer a el nivel de generalidad singularizada óptimo para sernos «inoculados»; un mundo en que el «yo» no puede (ni quiere) experimentar pues está constituido ya por «experiencias», del que no puede escapar sin encontrarse a su vez (a cada paso) con «curiosidades», y en el que en ningún caso puede (ni quisiere) intervenir pues anticipa cada uno de los movimientos y/o deseos yoicos con una «imagen» o mensaje «adecuados». En este sentido, *"qué error el haber pregonado precipitadamente el fin de la sociedad de consumo, cuando está claro que el proceso de personalización o cesa de ensanchar sus fronteras. La recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncian el entierro de la era del consumo: estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a*

¹⁷⁹ X. Rubert de Ventós. *ob. cit.*, p. 26.

*conocer el destino de la obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización. Consumo de la propia existencia a través de la proliferación de los **mass media**, del ocio, de las técnicas relacionales, el proceso de personalización genera el vacío en tecnicolor, la impresión existencial en y por la abundancia de modelos, por más que estén amenizados a base de convivencialidad, de ecologismo, de psicologismo. Más exactamente estamos en la segunda fase de la sociedad de consumo, *cool*, y ya no *hot*, consumo que ha digerido la crítica de la opulencia. Se acabó la idolatría del *american way of life*, de los coches triunfantes cromados, de grandes estrellas y sueños de Hollywood; concluida la revolución *beatnik* y el escándalo de las vanguardias, todo eso ha dejado paso, dicen, a una cultura posmoderna detectable por varios signos: búsqueda de calidad de vida, pasión por la personalidad, sensibilidad ecologista, abandono de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de determinadas creencias y prácticas tradicionales.*"¹⁸⁰

Empero, para el «yo» —sociedad posmoderna o no, segunda fase de la sociedad de consumo o simple sofisticación de la misma, explosión antidisciplinaria de la modernidad o encubrimiento de los mecanismos autoritarios de la misma—, la práctica social en la sociedad de consumo, es un ejercicio de «autoconsumo» yoico; es decir, que el mismo «yo» se va consumiendo a sí mismo sin darse cuenta cabal de ello.¹⁸¹ De *ego* trascendental deviene en «objeto-de-consumo / sujeto-al-consumo»; de soberano que coloniza, conquista da «sentido» a todas las cosas, pasa a constituirse como elemento sistémico de la lógica de las mercancías. Aquí estamos hablando, junto con X. Rubert de Ventós (aunque con diferente direccionalidad), "(...) *de un yo «reflejo» o «reflexivo» en el doble sentido del término: a) refleja lo que se presenta en su lugar, y b) lo hace de un modo reflejo, es decir, automático.*"¹⁸²

El yo «consumista/consumible» y con tendencia a ser «consumido» por la lógica de consumo, es firme y seguro en tanto que se torna incapaz de responder más que a sí mismo o de experimentar más que su propia obra, constituyendo una especie de «neonarcisismo» del que hablaremos más adelante. Es un «yo» cimentado en la «lógica»

¹⁸⁰ G. Lipovetsky. *ob. cit.*, p. 10.

¹⁸¹ Recordemos que al hablar de «yo» (o de *yo*), no estamos hablando de la persona en su «totalidad holística», sino únicamente de estructura psíquica articulante de los procesos psicológicos, estructurante de la personalidad y «soporte» de la «conciencia».

¹⁸² X. Rubert de Ventós. *ob. cit.*, p. 46.

hedonista del "me gusta / no me gusta", del "porque quiero / porque no quiero", y del "porque sí / porque no"; sin mayor indagación, análisis o discusión... Es una especie de *tirano* «subjetivo» aislado en el entorno que él mismo genera, el cual no le permite una percepción de la realidad no codificada ya por su presunto «control» (poder «ilimitadamente limitado» de decisiones) o intereses en la misma. Sin embargo —y al mismo tiempo— este «yo» asiste ontológicamente al devenir sucedáneo de un sujeto *constituyente* o «trascendental» en un sujeto *resultante* o «terminal», con lo que el «yo» pasa de ser una estructura o conformar simplemente una coyuntura.

«Yo-melancólico», «individuo-consumidor», «sujeto-terminal», «conformación coyuntural» que ve las cosas sin dejar de identificarlas, que conoce sin dejar de reconocer y observa sin dejar de codificar; deviene en un «yo-residual» que sólo es «reflejo» ontológico y gnoseológico de los sistemas que en él se dan cita, y que no nos «aparece» solo atrapado entre las estructuras del «*logos*» y de lo «no-consciente», sino que "mucho antes y más inmediatamente" se ve cercado por el sistema que la «estructura inconsciente» forma con la estructura social. Tal como nos lo describe —en forma personalizada— X. Rubert de Ventós: "*Yo me encuentro emparedado, en efecto, entre un entorno social sumamente retórico y simbólico, y un dintorno profundo, inconsciente, que , como justamente ha indicado Lacan, también se expresa por majestuosas metáforas y metonimias. Vivo así asediado por retóricas, cruzado de discursos, configurado por estructuras que en mí precipitan y se ajustan. Y lo más significativo es que estos discursos o estructuras no me callan ni reprimen sino que son sumamente solícitos —tanto que a la que me descuido están dispuestos a tomarme la palabra, a hablar por mí a interpretarme. Nada más fácil, entonces, que enchufarme, sintonizarme y dejarme llevar por cualquiera de éstas retóricas. Si me decido por la retórica cultural, puedo ya dejar de discurrir para <dejarme discurrir> por ella como por un tobogán: basta leer unos pocos libros «relevantes, o simplemente sus recensiones, para estar en condiciones de poner el «piloto automático» que bordará sin duda un perfecto discurso freudo-marxista-estructural con algunas notas de reichismo o de economía libidinal... O puedo escoger la retórica política o publicitaria que me ofrecen un seductor muestrario de democracias inarrugables, de*

éxitos fulminantes, de mercancías dotadas de una carismática virtud de atraer a todas las mujeres.

"Por el otro lado, por dentro, limito también con un inconsciente cuyos sueños y fantasías se parecen muy mucho, he de confesarlo, a estas imágenes de la publicidad. Los dos mundos que limito, el externo y el interno, parecen así perfectamente sintonizados: tienen las mismas aspiraciones, viven los mismos tópicos y dibujan las mismas figuras retóricas —se entienden, pues, a las mil maravillas. La estilización comercial y publicitaria del entorno se me ofrece como una continuación natural de mis sueños, como mi propio detritus psíquico que percibo y consumo ahora en forma física. Tan bien se complementan mis ensueños privados y los señuelos comerciales, que acaban por conectar y dialogar directamente, por encima de mi cabeza. Yo, en el centro, me quedo observando como se pasan la pelota por medio o por encima de mí, sin que yo mismo pueda ni tenga ya que intervenir en el juego..."¹⁸³

Con la anterior exposición, observamos claramente que el «yo-residual» puede erigirse como tal, en tanto que es el «sector» más reciente y superficial de la persona, capaz de reflejar una «coyuntura» singularizada dentro de los ajustes estructurales de las sociedades democráticas contemporáneas de consumo superdesarrollado; es decir, en tanto es un «yo» que «aparece» como cifra y medida de un desajuste estructural único y singular: como la experiencia y conciencia de su difícil y conflictivo acoplamiento en el sujeto individual.

Ahora bien, en un «movimiento fenoménico» en búsqueda de la propia identidad — a un tiempo desesperanzado, extático y desesperado— a partir del «yo-residual», se ha pretendido erigir un «movimiento social» cuya premisa principal es la hipostación de un nuevo «narcisismo». *"Si el progreso hubiera eliminado las adherencias de su morbidez; si la civilización industrial en lugar de pirámides de sacrificio hubiera levantado un movimiento a la reconciliación; si el pueblo y no el Estado se hubiese hecho con las riendas de sus propios deseos; si el sentido ético más desarrollado nos hubiera ayudado a hacer lo mejor y evitar lo peor; si la política hubiera potenciado el reencanto militante frente al apoliticismo que claudica; si tantos y tanto paradigmas del pasado no pareciesen*

¹⁸³ *ibid.*, p.p. 53-54.

tan lejanos... Si al menos hubiese quedado en pie el bastión del trabajo, al que le ha llegado su correspondiente desconcierto...

"Lo cierto es que cunde el pánico; el paraíso del agnóstico había sido pensado a imagen y semejanza de una fábrica siempre perfectible, y ahora resulta que su chimenea contamina; habíase dicho que la reducción de la jornada diaria y el incremento de días feriados facilitarían la creatividad en el tiempo libre, pero el aburrimiento abate; se había loado la obra bien hecha, y la presente década constata, junto a la productividad decreciente, la pérdida del sentido del trabajo; se había tratado de obviar la penosidad de ciertos oficios, pero ante la plaga del paro cualquier oficio, incluso del «trabajo negro», se agradece; se había soñado con la automatización liberadora, y a la sazón el robot pone de patitas en la calle al hombre, de modo que mientras más se produce disminuye más el empleo; se había puesto casco de peón a la testa de prometeo y sobre él la diadema de los vencedores, pero una penosa corona de espinas araña su frente. Parece, en fin, que el «reino de la libertad» queda más lejos de lo previsto.

"¿Cuál es la reacción? Un doble juego de marchas; por la marcha atrás, vuelta a «administrar la finitud», al domesticismo, a la vida privada; por la marcha adelante, carrera de goces, frenesí de experiencias ligadas al cuerpo. Ambas marchas, sin embargo, no marchan, y su consecuencia es el desencanto de la posmodernidad. Basta para ser posmoderno con exhibirse un poco más en lo antedicho y encontrar espacio para que te escuchen. Sobra también para ser posmoderno con dejarlo todo como está."¹⁸⁴

Ante este decaimiento de la ilusión, de la utopía y del sistema industrial de producción, el «yo-residual» es catapultado «implosivamente» hacia una forma de individualismo «total», dotado de una sensibilidad psicológica, desestabilizada y tolerante, centrado en la realización emocional de uno mismo, ávido de juventud, de deporte, de ritmo, y menos atado a «triunfar en la vida» que a realizarse continuamente en la esfera íntima. A decir de G. Lipovetsky, este nuevo «narcisismo» "sólo encuentra su verdadero sentido a escala histórica; en lo esencial coincide con el proceso tendencial que conduce a los individuos a reducir la carga emocional invertida en el espacio público o en las esferas trascendentales y correlativamente a aumentar las prioridades de la esfera privada. El narcisismo es indisociable de esa tendencia histórica a la transferencia

¹⁸⁴ C. Díaz. *Escucha, posmoderno*, p.p. 6-7.

emocional: igualación-declinación de las jerarquías supremas, hipertrofia del ego, todo eso por descontado puede ser más o menos pronunciado según las circunstancias pero, a la larga, el movimiento parece del todo irreversible porque corona el objetivo secular de las sociedades democráticas. Poderes cada vez más penetrantes, benévolo, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, «débiles», dicho de otro modo lábiles y sin convicción.»¹⁸⁵

Los «yoes-residuales» sumergidos en este nuevo «narcisismo», sustituyen la intersubjetividad espontánea y sin mediaciones no-estructurales, por un «entusiasmo» relacional particularizado, decantado en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados e hiperespecializados, que fragmentan y disuelven la propia experiencia intersubjetiva, desfigurándola «esquizofrénicamente», hasta miniaturizarla en solidaridades temporales de microgrupos, participaciones y animaciones benévolamente segmentarias, redes situacionales anónimas, etcétera...

Mediante la «psicologización» de lo social, de lo político y de la escena pública en general, el «yo-residual» encubre su «carencia estructural» e «implota» en el narcisismo colectivo y en el éxtasis de la comunicación. Sin embargo, tal «implosión del yo» en la cuasi-omniabarcante red comunicacional (mas no comunicativa), va tornando «imposible» la comunicación dialogal y el encuentro intersubjetivo. A fin de cuentas, en dicha multired comunicacional, además de «términales» y «pantallas» (o más bien como contraparte compensatoria) , *"todos somos disc-jockeys, presentadores y animadores; ponga la FM, de inmediato le asalta una nube de música, de frases entrecortadas, entrevistas, confidencias, «afirmaciones» culturales, regionales, locales, de barrio, de escuela, de grupos restringidos. Democratización sin precedentes de la palabra: cada uno es incitado a telefonar a la centralita, cada uno quiere decir algo a partir de la experiencia íntima, todos podemos hacer de locutor y ser oídos. Pero es lo mismo que las pintadas en las paredes de la escuela o los innumerables grupos artísticos; cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen que decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto. Paradoja reforzada aún más por el hecho de que nadie en el fondo está interesado por esa profusión de expresión, con una*

¹⁸⁵ G. Lipovetsky. *ob. cit.*, p. 13.

excepción importante: el emisor o el propio creador. Eso es precisamente el narcicismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor. De ahí esa plétora de espectáculos, exposiciones, entrevistas, propuestas totalmente insignificantes para cualquiera y que ni siquiera crean ambiente: hay otra cosa en juego, la posibilidad y el deseo de expresarse sea cual fuere la naturaleza del «mensaje», el derecho y el placer narcicista a expresarse para nada, para sí mismo, pero con un registrado amplificado por un «medium». Comunicar por comunicar, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar y ser grabado por un micropúblico, el narcicismo descubre aquí como en otras partes su convivencia con la desubstancialización posmoderna, con la lógica del vacío.¹⁸⁶ Y, a nivel psíquico, asistimos a la «implosión del yo»; a su estallido "desde dentro", en el universo megalomaniaco de la comunicacionalidad incomunicativa, de la hipersubjetividad no-intersubjetiva, de la transpersonalidad no-interpersonal.

Finalmente, esta *implosión* del «yo-residual» tiene como una de sus consecuencias más significativas, el «desdibujamiento» ontológico, epistemológico y «ético» del ámbito psicosocial y de la experiencia intersubjetiva; razón por la cual, los marcos teórico-conceptuales convencionales que se han dado a la tarea de abordar estas temáticas hasta ahora —sean discursos psicosociales o no—, han ido perdiendo soporte epistemológico, sustento semántico, vigencia conceptual, razón «ética» y perspectiva óptica. Esta situación paradigmática, nos lleva por consecuencia —tanto a filósofos, librepensadores, artistas como a psicólogos sociales— a la necesidad (y no «necedad») de «de-construir» nuestra comprensión de la intersubjetividad y de lo «psicosocial», para inmediatamente después elaborar una «re-construcción» comprensiva de la experiencia intersubjetiva y del ámbito psicosocial.

¹⁸⁶ *ibid.*, p.p.14-15.

3er. Movimiento: "EL PROTO-TEXTO".

LA PERSPECTIVA:

“Hacia una «intersubjetividad» a partir del «Otro».”

En un «mundo» sin categorías universales válidas, sin procedimientos metodológicos certeros *per se*, sin contenidos semánticos estáticos y precisos; en un «mundo» donde la transcotidianeidad implosiona muy seguido, donde las «realidades» se construyen socialmente, donde las relaciones humanas cambian vertiginosamente; en un «mundo» en el que el *ego* se ha saturado, la personalidad «desborrado» [*undelete*] y el individualismo se ha deificado metafóricamente... En «mundo» así, es más que imprescindible y necesario el re-pensar la intersubjetividad, re-experimentar la intersubjetividad, re-vivir la intersubjetividad... en fin, re-formularla, re-vivenciarla, re-sentirla, re-significarla...

Esta intersubjetividad, que es sustento y soporte tanto de lo «humano» en general como de lo «psicosocial» en particular, es menester re-cuperarla a la luz de una experiencia de vida decisivamente significativa. Esta experiencia vital, claro está, debe partir de un re-encuentro con nuestro acervo civilizatorio, en un triple movimiento —teórico, transcotidiano y yoico— re-formulador, re-constructor y re-vivificante. Así pues, las tentativas posibles en esta dirección pueden ser muchas —y que bueno que lo fueran!—, sin ser por esto opuestas, contrarias ni excluyentes.

Desde mi específico «lugar» en este «mundo», yo planteo una «posibilidad» preliminar y prehipotética de re-construcción de la intersubjetividad (y de nuestra comprensión del ámbito psicosocial), a partir de una experiencia vital y existencial concreta y específica: **la Alteridad**; es decir, la experiencia radical del «Otro».

Esto no es más que un primer esbozo, dividido en tres tópicos solamente para una mayor claridad —si esto es posible— en la exposición discursiva. En ningún sentido teórico es una orientación definitiva; pero sí que lo es en un sentido «práctico» (es decir,

«ético»), pues constituye una especie de «declaración de principios» para asumir la intersubjetividad en un sentido concreto, que permita y posibilite reales y vivificantes relaciones humanas. A su vez, es un compromiso vital que apuesta íntegramente por el hombre, mas no por el «hombre» abstracto de científicos, políticos y filósofos miniaturizados en razón de su hiper-intelectualidad; sino por el hombre «concreto»: aquél que viste y calza... aquél que piensa, desea y siente; que "*traga, caga y mea*" ebrio de placer; que se echa unos cuantos «*polvos*» al mes y, a falta de ello —o como complemento autoasertivo—, se hace unas «*chairas*» de vez en cuando, para no perder la «sana» costumbre... en fin, por «ese» que —como «tu» o como «yo»— nace, vive y muere, y que Miguel de Unamuno circunscribe magistralmente como "el hombre de carne y hueso".

Pero no os aburriré más con otros «para-textos» post-introductorios y procederé a decursar —en tres momentos sucesivos— el «proto-texto», primaria afirmación discursiva de mi ser-en-el-mundo con marcadas pretensiones comunicativas (y no comunicacionales), intersubjetivas (y no hipersubjetivas) e interpersonales (y no transimpersonales).

1er. Tópico: "La intersubjetividad en nuestra herencia tradicional judeocristiana."

"Al ver a la mujer, Adán exclamó <eres carne de mi carne y huesos de mis huesos>." (Gn. 2, 23).

"Esto dice Yahveh, tu Dios: <Amarás a tu prójimo como a ti mismo>." (Lv. 19, 18).

"Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros." (Jn. 13, 34).

Más allá de la «arqueología gnoseológica» foucaultiana, podemos «escarbar» la protogénesis del constructo experiencial intersubjetivo contemporáneo (en Occidente), remitiéndonos al «filón tradicional» del que se desprende una parte importante de nuestro proceso civilizatorio: **la herencia tradicional judeocristiana**. Esta herencia se constituye en muchos aspectos como el foco intencional que orientará la cultura occidental y su *êthos* particular, no obstante que, hoy en día, su origen semita pareciera del todo alejado de las preocupaciones del hombre contemporáneo. Siendo más específicos en nuestra mirada «protogénésica», podemos afirmar con E. Dussel, *"que nuestra cultura es la EVOLUCIÓN orgánica de una tradición, que ha sido «orientada» substancialmente por el foco intencional del judeo-cristianismo, vida colectiva que se enriquece, entre en crisis, elabora, invente «usos» de civilización inspirados en los instrumentos que otras civilizaciones le transmiten, muchas veces en estado embrionario. De todas esas civilizaciones, la preponderancia de la greco-romana es fundamental, ya que en su seno nuestros pueblos adquirieron elementos estructurales fundamentales."*¹⁸⁷ Así, la cultura occidental es el fruto de un proceso histórico cuyo *foco conductivo* fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la civilización grecorromana.

Sin menoscabo de nuestra «tradición instrumental» grecolatina, es en los fundamentos metafísicos de la *zweischenmenschlichkeit* en la historia del pueblo de Israel, desde donde debemos partir para una re-construcción óptica (mas no ontológica) y «tradicional» (mas no tradicionalista) de la intersubjetividad. A fin de cuentas, mística y

¹⁸⁷ E. Dussel. *El Humanismo Semita*, p. 2.

tradicionalmente, el «camino» del hombre occidental es la vivencia y la realización del amor al prójimo. El «camino» de Occidente es el colectivismo, cimentado en la «comunidad», impulsado teofánicamente en el «pueblo» y estructurado a partir de la experiencia (y la vivencia) intersubjetiva.

Quienes nacimos en el seno de la cristiandad «ilustrada» (e «ilustrante»), tuvimos la «experiencia vital» de comprender —en algún momento de nuestra existencia— el concepto de «comunidad cristiana», cuyos remotos orígenes se remontan sin solución de continuidad, a la figura bíblica de **Abraham** (*aba + ham = "padre del pueblo"*), aquél pastor arquetípico que, errante, recorre las tierras entre la Mesopotamia y el Egipto. *"Una conciencia se re-conoce siempre dentro de la relación constituida por un tipo de estructura que sistematiza, de hecho o reflexivamente, los comportamientos del «yo» en la «comunidad»."*¹⁸⁸ Con Abraham, se signa el hecho humano específico que "toma conciencia (*Selbstbewusstsein*) de ser el fundamento de «un pueblo» gracias a la promesa de otra Conciencia, trascendente y constituyente: Yahveh. Hay entonces, en el origen de la experiencia existencial hebrea, un diálogo entre un tú (Abraham) y un YO (Yahveh). Un Tú, porque en las lenguas semitas no existe ni el Vos, ni el Usted, ni otra manera de dialogar. Pero Abraham no se comprende a sí mismo como un mero yo-presente, sino esencialmente como un nosotros-futuro; o de otra manera como un «yo» con personalidad incorporante."¹⁸⁹

Así pues, Abraham constituye el signo signante del «yo → nosotros» vivenciado por el pueblo judío y re-cuperado en la «Comunidad de Vida» cristiana. A decir de E. Dussel, la intersubjetividad constituida a partir de Abraham y su progenie, incluye: *"La Conciencia Trascendente y Constituyente (Yo) de Yahveh; la conciencia constituida y esencialmente relativa de Abraham (tú), al Yo; la apertura de la conciencia de Abraham, por la promesa y la fidelidad"¹⁹⁰, por la experiencia confiada y cierta, al nosotros escatológico¹⁹¹. Es decir,*

¹⁸⁸ *ibid.*, p.p. 48-49.

¹⁸⁹ *ibid.*, p. 49.

¹⁹⁰ *"La palabra fe (que refleja el sentido de la pistis griega) deriva de 'emuna (verdad, fundamento, seguro), por lo que debería en verdad traducirse: inteligencia de la historia, y aun firme fidelidad en la Palabra. Fe, ni es una opinión, ni una creencia —en cuanto actitud psicológica—, sino una firme comprensión de la originalidad y verdad de la relación intersubjetiva (interpersonal) constituida por Yahveh y su pueblo (Jeremías 31,33 = ham), en cuanto futura —para Israel—. "* [*ibid.*, p. 50, nota 11.].

¹⁹¹ *"Se denomina así todo lo que acaece en los «últimos tiempos» (éskhaton). Para Israel la realización efectiva de la promesa se realizaría en el «Día de Yahveh» (iom), en los tiempos mesiánicos."* [*idem.*, nota 12.].

Abraham tiene un doble término de su relación inter-consciencial: el Yo primario de Yahveh y el Nosotros de un pueblo del cual él es ya su totalidad fundamental. O si se quiere, más bien, el Yo y un Vosotros en donde el tú de Abraham es el origen, el fundamento, y el constituyente (constituyente no con respecto al Yo, que es primero, sino al vosotros, que es escatológico). ésta es ya la estructura metafísica esencial de la conciencia hebrea, el fundamento del «mundo» del hombre hebreo, en cuanto a las relaciones intersubjetivas se refiere.»¹⁹²

Empero, el cabal entendimiento de esta estructura intersubjetiva fundante, requiere la comprensión de un punto clave de su articulación: **la Alianza**; es decir, el «*pactum*» sagrado establecido entre Yahveh y el pueblo hebreo. Sigamos a E. Dussel en su excelente exposición sobre este punto: “*El Yo constituye una «alianza» (brít) con el vosotros, a partir de un tú, concreto e histórico, jefe de familia (mishpajáh). Abraham tiene conciencia, autoconciencia o conciencia de sí mismo, por el re-conocimiento de su dignidad inalienable, ya que es objeto de una «alianza» con Aquel que, siendo el «absolutamente-Otro», es, sin embargo, una subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante: Yahveh.»¹⁹³*

La «lógica» del proceso intersubjetivo edificado a partir de la Alianza, es la Ley (**Torah**), establecida entre existencias vivientes y libres, sin ninguna intervención o analogía con el mundo creado, mero instrumento de esta intersubjetividad de la Alianza entre Yahveh y su pueblo; dado que solo es «intersubjetivo» el Yo Trascendente y Viviente, y su pueblo. “*Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel, los preceptos y las normas que yo pronuncio hoy a tus oídos. Apréndelos y cuida de ponerlos en práctica. Yahveh nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb. No con nuestros padres concluyó Yahveh esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí todos vivos.*” (Dt. 5, 1-3).

La **Torah** es absoluta y exclusivamente intersubjetiva, se opone a la «Naturaleza»; sin embargo, constituye “*todos los tipos de relaciones intersubjetivas (que incluyen también la «carne»)* para afianzar al grupo, a la comunidad, al pueblo. Debemos, desde ya, comprender la originalidad total de esta Ley exclusivamente intersubjetiva. La

¹⁹² E. Dussel. **El Humanismo...**, p.p. 49-50.

¹⁹³ **ibid.**, p. 50.

cosmología mítica, aun de Aristóteles, con sus esferas movidas por principios vivientes, es radicalmente destruida:

Destruiréis sus altares, romperéis sus estelas, cortaréis sus amuletos e incendiaréis sus ídolos (Dt. 7, 5)

*Es, entonces, , un pequeño grupo errante, nómada, pastoril o tribal, insignificante por sus instrumentos secundarios y superficiales de civilización, pero «consciente», con *Selbstbewusstsein*, de un tipo de relación humana originaria, originante, original.»¹⁹⁴*

La historia «precristiana» del pueblo hebreo, es fundamentalmente la historia de esta «intersubjetividad» antropocosmogónica —en tanto que maduración de la función del individuo en la historia, y, al mismo tiempo, la evolución de la «comunidad». La «intersubjetividad» tradicional del pueblo de Israel, es teofánica, teogónica, teologal y «teocrática»; pero a su vez, también es comunitaria, inter-carnal, comunicativa y «ética». Así, *“el judío miembro del judaísmo fundaba su universalismo, no en la Naturaleza, o en la Ley común natural, en el orden físico, en el cosmos, sino en la Conciencia viviente y trascendente de un Yo originario, en tanto que causa creadora de todo y Señor de la historia. Pero además, el judío que tendía hacia la perfección (*‘asidim*), no tenía que retirarse de la *pólis*, del mundo de los *goim* (paganos), por cuanto debía aprender a ser «extranjero» conviviendo, protegiéndose, por las normas de la Ley, de toda contaminación con ese mundo. Por último, el judío o el prosélito era miembro efectivo de una comunidad, que pretendía (aunque el judaísmo no podía descubrir los medios) llegar un día a la universalidad efectiva. Es decir, al contrario del sabio helénico, el judío posee una comunidad intersubjetiva gradual: la familia, la sinagoga local, la *cól ísra’el* en torno a Jerusalén. Yahveh es el bien común, absolutamente «bien» y universalmente «común», tanto por ser creador, como por su presencia (*shamáh*) en su pueblo en el presente, como por la promesa futura de su bendición eterna.*

*“El monismo antropológico de carne-espiritual y la noción de intersubjetividad en torno a la Alianza, exige al pueblo hebreo buscar una solución en la bipolaridad social: existen sociedades de *goim* con las que el judío convive y aun participa en su organización, actividades y promociones; existe la comunidad de la Nueva Alianza, en la que el judío adquiere toda su conciencia ante la Naturaleza y la Historia.”¹⁹⁵*

¹⁹⁴ *ibid.*, p.p. 51-52.

¹⁹⁵ *ibid.*, p.p. 58-59.

Con el cristianismo, el carácter fundante y signante de la intersubjetividad se erige a partir de la «Comunión en Cristo»: *“Porque donde están dos o tres reunidos en Mi Nombre, ahí estoy yo en medio de ellos.”* (Mt. 18, 20). La unión basada en el amor al prójimo que llena la enseñanza cristiana, es a su vez la piedra de toque de la experiencia intersubjetiva edificada a partir de la «Nueva Alianza».

Con la doctrina cristiana comenzó una época «absolutamente» nueva. Un nuevo paradigma ontológico y cosmogónico remodeló el rostro del mundo antiguo. Los primeros discípulos y fieles testigos de la Nueva Alianza, fueron un pequeño grupo de hombres sencillos, pero con una fe inquebrantable. Gracias al «poder» que adquirieron por su Iniciación en la **Identidad** con Cristo, pudieron transformar la imagen del mundo occidental”.

Luego de la muerte de Jesús de Nazareth, los discípulos se desparramaron en todas direcciones predicando la «buena nueva» [*evangelion*]. La «Comunidad de Vida» cristiana, es edificada a partir de la «Comunión en Cristo», producto de la Iniciación en la Identidad con Cristo. Se formaron grupos que convivían en una «unidad ideal». El dinero y la tierra les pertenecían en común. Nadie disponía de bienes propios, todo pertenecía a la comunidad. Cada cual hacía el trabajo para el cual estaba mejor preparado, y en cambio recibía lo necesario para vivir: la intersubjetividad «totalizante» a partir de la metafísica de la Nueva Alianza, fundada en la Identidad con Cristo.

Como síntesis expositiva de la «eclosión» que el cristianismo produjo en el judaísmo, podemos afirmar junto con E. Dussel lo siguiente: *“el humanismo cristiano naciente, contiene ya, en la predicación y la dirección centrípeta de la acción de su fundador, los elementos esenciales de su universalismo. En segundo lugar, es la comunidad por él fundada la que toma conciencia progresiva y descubre los medios ya implícitamente estructurados para ejercer efectivamente el universalismo por la misión. En tercer lugar, su fundador y la comunidad tienen clara conciencia, y una actitud existencial segura, de la autonomía de dicha comunidad (koinonía) ante el Imperio (bipolaridad social). En todo esto, el cristianismo continúa sin interrupción la tradición semito-judía, produciendo, sin embargo, como un «salto cualitativo», una revolución de estructuras, que*

*no hace pensar: ni en una síntesis, ni en un sincretismo, sino en una evolución homogénea.*¹⁹⁶

La intersubjetividad del cristianismo primitivo, está basada en el «principio iniciático» de la Identidad con Cristo. Es la «identidad cristiana» la posibilitadora de una experiencia intersubjetiva que tiene miras de universalidad. Así, la «lógica» de esta intersubjetividad será precisamente el «misterio» de la Identidad. Con ello, esta *zweischenmenschlichkeit*, será una «intersubjetividad» antrópica, solidaria, comunitaria, hierofánica y universalista.

El paradigma de la Cristiandad, como ya lo ha apuntado E. Dussel, constituye una verdadera «revolución estructural». Sin embargo, aún en el umbral del siglo XXI, hablar de una «Revolución Cristiana» puede provocar las más apasionadas y enconizadas discusiones polémicas; y no es para menos, pues este «significante» toca de golpe abrupto un «epicentro neural» del complejo ideológico de la Civilización occidental burguesa, debido a que durante muchos siglos la postura socio-política del cristianismo oficial (oficioso y oficialista) se ha mantenido identificada con las corrientes de pensamiento y acción más conservadoras, reaccionarias y recalcitrantes. El hecho de 1, 500 años de sumisión de las iglesias cristianas oficiales a las clases opresoras de las diferentes sociedades de la civilización occidental, ha eclipsado y encubierto el carácter «revolucionario» del cristianismo original; si ha esto le agregamos la existencia actual de una «Democracia Cristiana» de derecha, un «Sinarquismo» trasnochado y fascistoide, movimientos «neofascistas» vinculados con las diferentes iglesias y grupos de ultraderecha que se autodenominan «cristianos», dificultan enormemente el «descubrimiento» óntico y discursivo del carácter «revolucionario» del cristianismo.

No obstante, despojándonos de los prejuicios histórico-contextuales de nuestra época y sumergiéndonos en un análisis crítico del origen histórico, «metafísico» e intersubjetivo del cristianismo, y de la personalidad histórica de su fundador, será posible esclarecer este carácter «revolucionario» y su relación con la temática de la intersubjetividad.[†]

¹⁹⁶ *ibid.*, p.p. 59-60.

El cristianismo primitivo —fundado por Jesús de Nazareth en la Palestina de las primeras décadas del siglo primero de nuestra era y gestado históricamente, según la tradición, “*en el año quince del emperador Tiberio Cesar, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, y Herodes tetrarca de Galilea; Filipino, su hermano, tetrarca de Iturea y de Traconítida y Lisaniás tetrarca de Abilene, en el pontificado de Anás y Caifás (...)*.” (Lc. 3, 1-2)— fue en esencia un movimiento que tendía hacia la liberación del hombre y a la construcción de un «Nombre Nuevo», a partir de una crítica radical del *statu quo* existente y de un impulso consecuente para la transformación de la realidad social. Su fundador —ser histórico, real y concreto— conmocionó a su entorno social, al plantear una cosmovisión substancialmente diferente —mas sin romper con la tradición judío-semita— a la establecida por las instituciones sociales imperantes. Su mensaje y prédica, «afirmaba» a los hombres como los agentes intersubjetivos de transformación más importantes para el «porvenir de los tiempos». Su contenido «ético», situaba a toda la humanidad en condiciones de igualdad, a partir de la Identidad universalista a partir de la «comunidad mística» con el espíritu «crístico» de su fundador.

Teniendo como «propuesta teológica» la existencia de un Dios «liberador» y «paternal», que está comprometido radicalmente en favor del porvenir humano, el cristianismo primitivo se erige como una «ontología de la esperanza». Esta ontología, fundamenta la *raison d’etre* del Ser supremo en la experiencia intersubjetiva universalizada mediante Su infinito amor al género humano. A decir de P. B. Ferreira: “*La noticia fundamental del Evangelio, más importante que todo lo demás, es que Dios nos ama, en una nueva relación con Él.*”¹⁹⁷

La propuesta teológica del cristianismo primitivo, conlleva un nuevo modelo antropológico: el ser humano, pasa de ser un simple siervo de la Divinidad, para situarse como co-partícipe intersubjetivo de la «Creación Universal»; en esta forma, el hombre hecho “*a imagen y semejanza*” del Creador, del que nos habla el Génesis (v. 1, 26-27), y socializado intersubjetivamente mediante la Metafísica de la Alianza Abrahámica, adquiere significado real y concreto en la «Comunidad de Vida» y en la «Identificación crística».

¹⁹⁷ B. Ferreira. *Jesús y su Padre*, p. 89.

Así las cosas, podemos concluir este tópico, afirmando enfáticamente que la Cristiandad histórica ha posibilitado en la civilización occidental, la vivencia de una experiencia intersubjetiva a un tiempo óptica y «ética», mediante una identificación universalista del género humano. Esto, por sí mismo, posibilita —histórica y culturalmente— una re-construcción de la intersubjetividad a partir de nuestros presupuestos tradicionales más enraizados en el origen de nuestra cultura.

2º Tópico: "La relación «yo-tú» como fundamento existencial de la intersubjetividad".

*"Es bien sabido que Martin Buber, pensador judío alemán, propuso la filosofía del Ich-Du como una solución para analizar la zwischenmenschlichkeit, interhumanidad o intersubjetividad."*¹⁹⁸

Teniendo como telón de fondo el movimiento filosófico existencial de fines del siglo XIX y principios del XX, preocupaciones por esas «realidades» que se resisten a dejarse expresar objetivamente, que no consienten un tratamiento según los métodos y procedimientos que, con tanto éxito, utilizan las ciencias experimentales —«realidades» como la existencia, la vida, el mundo de la intimidad, las relaciones interpersonales, la libertad, etcétera; cobraron importancia fundamental —como contrapeso de la tendencia generalizada hacia la objetividad, la aplicabilidad práctica, la funcionalidad operativa y la eficiencia— y fueron objeto de reflexión, análisis y estudio de grandes pensadores como F. Nietzsche, S. Kierkegaard, H. Bergson, M. Scheler, M. de Unamuno, M. Heidegger, K. Jasper, J. Ortega y Gasset, G. Marcel, M. Buber, N. Berdiaeff, J. Wahl, E. Lèvinas y P. Ricoeur. Bajo este contexto intelectual, Martin Buber desarrolla su obra, en donde asistimos, concretamente, a un pensamiento elaborado sobre la vivencia de la relación interpersonal, que busca una explicitación de las implicaciones teóricas del hecho de la relación intersubjetiva verificada en la presencia del otro o de lo otro como ser «otro que yo». Buber considera fundamental la relación yo-tú [*Ich-Du*] y cree que una adecuada conciencia de la significación e importancia de este hecho actuaría como fermento necesario para una auténtica revolución del pensamiento contemporáneo (incluyendo por supuesto nuestra comprensión del ámbito psicosocial).

Martin Buber, *"como la generalidad de los filósofos existencialistas, se mueve en el ámbito de la experiencia intersubjetiva, e intenta fijar lo que trasciende a toda objetividad. Su pensamiento no va dirigido a la conquista de objetos, ni trata de incrementar el haber del conocimiento en la dirección de la ciencia. El pensamiento mismo no es, para Buber, un objeto que pueda definirse mediante unos conceptos que lo tornen plenamente*

¹⁹⁸ E. Dussel. *El Humanismo...*, p. 47.

inteligible. Toda representación y todo símbolo han de permanecer necesariamente por debajo de un hecho fundamental que rebasa todo saber objetivo. Por ello, el método no puede reducirse, según Buber, a una serie de operaciones intelectuales expresables en un conjunto de reglas, y que luego podrán ser seguidas por cualquier inteligencia. El método, para Buber, comienza con la ejecución de un acto vital, de un adentramiento fundamental en la totalidad de lo otro. El yo capta entonces, de manera inmediata, la auténtica realidad y alteridad de lo que no es él mismo, previamente a la objetivación y a la formalización. Sólo este acto vital de presencialización del ser puede proporcionar el marco o contexto preciso y necesario por referencia al cual, cualquier proposición que se formule o cualquier inferencia que se realice sobre el ser, tendrán un sentido.”¹⁹⁹

La Metodología «existencialista» e intersubjetiva de Buber, plantea posibilidades alternativas profundas al quehacer epistémico sobre el «abordamiento» de la realidad, incluyendo a la «realidad social» en general y al «ámbito psicosocial» en particular. Como discípulo de E. Husserl, Buber se interesará en la exigencia inicial —propia del método fenomenológico— de llegar a las cosas mismas, a la «esencia» que, como tal, no es sino la «cosa» en su aparición y presentación a la conciencia. “*Lo cual, sin embargo, en el pensamiento de Buber no será posible si se consideran las cosas en su aparición a una conciencia sometida a la epokhe, sino tal y como se muestran y ofrecen a una conciencia personalizada que no escamotea la aporeticidad que le es inherente en cuanto existencia en el mundo.*”²⁰⁰ Empero, Buber va más lejos: dado que tanto en la fenomenología husserliana como en la *Existenzphilosophie* heideggeriana²⁰¹ el «ser» se queda circunscrito en último término, a modalidades diversas en el ámbito del yo, sin ninguna posibilidad de trascendental alteridad. Por ello, su «filosofía de la alteridad» “*reivindica críticamente un movimiento de ulterioridad, y no de clausura, en el ser, en su concreta aparición y revelación existencial.*”²⁰²

¹⁹⁹ D. Sánchez Meca, *Martin Buber*, p.p. 12-13.

²⁰⁰ *ibid.*, p.14.

²⁰¹ No obstante la influencia heideggeriana en el pensamiento de Buber, éste terminará reprochándole al autor de *Sein und Zeit* un “desgajar la existencia de la vida humana real”, y señalara en ello la raíz última, para Heidegger, de llegar a una fundamentación coherente de la ontología fundamental que se propone a partir de la tesis programática establecida como punto de partida en su obra. Al respecto, v. D. Sánchez Meca. *ob. cit.*, primera parte, cap. III.

²⁰² D. Sánchez Meca. *ob. cit.*, p.p. 14-15.

La filosofía buberiana de la alteridad, cuestionará radicalmente la dicotomía sujeto-objeto, tal como ha sido planteada por la filosofía occidental moderna, desde Descartes. Así, *“Buber afirma —y este es el fondo de su filosofía del otro—, que la presencia del otro ante mí no debe quedar siempre reducida a la presencia de un objeto que mi mirada determina y sobre la que mi pensamiento enuncia juicios predicativos. No que el otro no pueda, y tenga que ser, temáticamente considerado y convertirse en soporte de un juicio, pero que entonces, precisamente, ya no es el otro que yo abordo en la presencia, sino algo que considero como número en su conjunto, útil a algún proyecto prácticamente realizable. A esta relación de presencia, irreductible a la relación sujeto-objeto, Buber la llama «encuentro» o «relación yo-tú». Y es esta relación con el otro y con lo otro, en su ser único y total, la que confiere, según Buber, una significación al conjunto de lo que es. Los problemas filosóficos del conocimiento y la verdad habrán de ser referidos a este acontecimiento fundamental del encuentro y analizados a su luz.*

*“El encuentro, la relación yo-tú, nos establece en el ser al mismo tiempo que nos diferencia. Pues, en la relación, para poder ser auténtica, se precisan dos movimientos: partir de una *Urdistanzierung*, de una separación o distanciamiento primordial respecto a lo otro, para salvar esa distancia mediante el esfuerzo de la *In Beziehung treten*, de la entrada en la relación. Es en la relación yo-tú donde se efectúa la ipseidad misma de cada uno de los seres que ella une. Buber lo repite muchas veces: «Yo-tú se descompone, ciertamente en un yo y en un tú; pero esta relación no ha nacido de su conjunción, sino que es anterior al yo.» Esta mutualidad actualizada en la relación yo-tú excluye la objetividad. En Buber, la intersubjetividad es primordial y final. Se desembaraza del aparato conceptual, nos deja sin la seguridad de esos instrumentos orientadores que nos damos para protegernos. Pero, a cambio, nos permite acceder al otro, en sentido eminente, de quien el encuentro nos hace responsables y ser confirmados por él.”²⁰³*

Por un lado, no es la conciencia, el *ego* trascendental de la metafísica occidental, sino la existencia humana, el punto de partida; por el otro lado, no es la dicotomía sujeto-objeto sino la «relación yo-tú» la que permite acceder al misterio de lo otro —en tanto que *physis*—, y del otro —en tanto que *polis*. Frente a la «moderna» filosofía trascendental y a la absolutización del *ego* trascendental como fundamento de la constitución objetiva de

²⁰³ *ibid.*, p.p. 15-16.

todo lo que aparece, *“el pensamiento de Buber constituye una reacción a la subsumción del otro y del conocimiento del otro en el modelo de la intencionalidad, poniendo de relieve la insuficiencia de este planteamiento y postulando el encuentro o la relación yo-tú como verdadera vía de acceso a la alteridad y auténtica realidad de lo otro.”*²⁰⁴ Al mismo tiempo, frente a la «mecanización de la realidad» propia de la propuesta científicista-instrumental, Buber opone la existencialidad participante de la relación yo-tú, que va construyendo intersubjetivamente la «realidad», en vez de dominarla, conquistarla, estudiarla y analizarla.

Buber se esfuerza por no salirse del terreno estrictamente filosófico, si bien manteniendo su tesis fundamental de la imposibilidad de constituir trascendentalmente la verdadera alteridad del otro. *“Ello le convierte en indiscutible pionero de las doctrinas que parten de una fundamental distinción entre experiencia o relación sujeto-objeto —llamada por Buber relación yo-ello y que resulta satisfactoriamente explicada según el modelo de la intencionalidad propio de la filosofía trascendental—, y encuentro o relación yo-tú, relación de interpresencialidad y de inmediatez que no tiene lugar en el dominio de la subjetividad del yo ni en el dominio de la subjetividad del tú, sino, precisamente, entre los dos. Por ello; se diferencia entre la experiencia sobre un objeto y el encuentro que sitúa a un ser frente a otro, diferencia que concierne a la relación misma y no solamente a sus correlativos.”*²⁰⁵ Sin embargo, lo más original de la postura de Buber en este punto, será su preocupación de basar la «experiencia» en el «encuentro», con lo que pasaríamos de una ontología y una «ética» de la alteridad, a una epistemología y una «lógica» de la alteridad.

A la distinción epistémico-práctica de carácter francfortiano-habermasiano entre «Razón Instrumental/Estratégica» y «Razón Comunicativa» le es precedida la distinción óntico-dialógica buberiana entre «relación yo-ello» y «relación yo-tú». *“Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble, en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares*

²⁰⁴ *ibid.*, p. 16.

²⁰⁵ *ibid.*, p. 17.

de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos Yo-Tú. La otra palabra primordial es el par Yo-Ello, en el que Él o Ella pueden reemplazar a Ello. De ahí que también el Yo del hombre sea doble. Pues el Yo de la palabra primordial Yo-Tú es distinto del Yo de la palabra primordial Yo-Ello.”²⁰⁶

Enraizado en la «mística» semiótica de la filosofía judía de la palabra, pareciera que Buber de alguna manera antecedería visionariamente al *Linguistic Turn* (de corte pragmático trascendentalista), desde la filosofía dialógica. “Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones. Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar a la existencia. Esas palabras primordiales son pronunciadas desde el Ser. Cuando se dice Tú, se dice al mismo tiempo el Yo del par verbal Yo-Tú. Cuando se dice Ello, se dice al mismo tiempo el Yo del par verbal Yo-Ello. La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser pronunciada por el Ser entero. La palabra primordial Yo-Ello jamás puede ser pronunciada por el Ser entero.”²⁰⁷

En este sentido, el *zwischen* será para Buber un concepto fundamental, en tanto que ámbito ontológico del lenguaje en diálogo, en el que tiene lugar la relación; un ámbito de ningún modo asimilable a la subjetividad, sino que trasciende la subjetividad. “La esfera del *zwischen* ni es algo del yo, ni algo de la *intentio*, ni algo del *intentum*; ni está en la subjetividad propia, ni tampoco en la subjetividad del otro, sino que es precisamente el «entre los dos», el espacio ontológico del encuentro original. Se trata de un *Faktum* originario y «simple» pues no se compone de uno y otro, ni de los actos de ambos, sino que en él tiene lugar la presencia recíproca. En el encuentro, el otro está frente a mí *in persona*, de manera inmediata, y yo frente a él, intercambiando la palabra. El significado de lo que Buber quiere decir con «inmediatez» solamente puede captarse en la determinación del «medio», lo que impide el encuentro. *Mittel* es, según Buber, todo aspecto que objetivo en el otro. Inmediatez y reciprocidad son, en conclusión, las características que distinguen la relación yo-tú de la relación yo-ello.”²⁰⁸

²⁰⁶ M. Buber. *Yo y Tú*, p. 9.

²⁰⁷ *ibid.*, p.p. 9-10.

²⁰⁸ D. Sánchez Meca. *ob. cit.*, p.p. 17-18.

Pero cuidado, aun cuando «inmediatez» y «reciprocidad» son presupuestos indispensables para la intersubjetividad, este último término nos puede llevar a una «identidad» (no en el sentido de la «Identidad en Cristo) totalizante. Si bien es cierto que la irreductibilidad de la «relación Yo-Tú» del «encuentro», a toda relación con lo determinable y lo objetivo es la principal aportación de Buber al pensamiento occidental, y que el «encuentro» mismo constituye un caso particular de una «presencia» que no es representación, que es inmediata y que no es tematizada (con lo cual se indica una relación que no se difumina en las formas de la conciencia a la que se está tentado a reducir toda presencia para nosotros, y se contradice el argumento que asevera que las formas de conciencia determinan toda presencia —razón por la cual ningún «otro» podría entrar en nuestro mundo), así como también es un gran acierto indiscutible el haber sustraído la intersubjetividad a la objetividad tal como ésta es comprendida comúnmente; también nos parece discutible y criticable —tal y como lo esboza D. Sánchez Meca— la existencia en su pensamiento de una cierta subestimación de la realidad del «yo» como existencia independiente, capaz de profundizar su objetividad sin recurso al otro. *"En este sentido, uno de sus más destacados discípulos, E. Lèvinas, ha criticado a Buber desde los principios de su propio pensamiento, «no haber tomado lo suficientemente en serio la separación». En realidad, Buber, por enfatizar y destacar la relación dialógica yo-tú, llega a asimilarla peligrosamente a una relación de reciprocidad."*(1) [MB, p. 19.] Será en el tercer Tópico (precisamente a partir de la obra de Lèvinas), en donde abordaremos precisamente la irreductibilidad del Tú al Yo, en tanto que el otro es «absolutamente otro», y no solamente «otro-yo» [*alter ego*]; abriendo así un infinito de posibilidades del descubrimiento trans-ontológico de la verdadera intersubjetividad.

3er. Tópico: "El «Otro» como posibilidades infinitas".

Padecer el existir en una sociedad atomizante y ensimismante, en un sistema que instituye metódicamente en las conciencias un solipsismo velado y encubierto, en una «totalidad vigente» englobante y cosificadora; hace difícil que, desde la cotidianeidad mundana, el yo pueda reconocer en aquellos que no son él [no-yo], algo **más allá** de una «otredad» indiferenciada, inmersa en la identidad cuasiomniabarcante de la totalidad; en fin, algo **más allá** de lo meramente otro.

En un momento histórico en el que «alguien» puede tener la osadía de describirnos como simples terminales de múltiples redes co-municacionales, que cree que nuestro cuerpo se ha tornado inútil y obsoleto y percibe la totalidad como un universo transparente y frío, obscenidad por ser demasiado visible, que no tiene ningún secreto, que es enteramente «soluble» en la comunicación y en la información, entidad saturada superficialmente y aniquiladora de los espacios intersticiales²⁰⁹; en este momento, el discurso restituyente y subsumidor de la categoría de «el Otro» como posibilidad antropológica, ética, erótica, política, comunicativa y posibilitante de la fundamentación trans-ontológica del yo, tal y como es planteado por Emmanuel Lèvinas, constituye una bandera argumentativa y racional en pro de la responsabilidad histórica (e inalienablemente ética) que el hombre tiene con los hombres.

A su vez, la posibilidad de reconocerse yo como «el Otro» de una totalidad dominante, de hacerme consciente [conscientización] que juego el papel de excluido, de ajeno, de marginado, de ignorado; en fin, de poder decir: **Yo soy «el Otro» de este sistema global de dominación**; inscribe la reflexión sobre la alteridad como una noción fundamental en la construcción de una Filosofía de la Liberación, como ya lo ha reiterado en varias ocasiones E. Dussel.²¹⁰

²⁰⁹ Ese «alguien» a quien me he referido, es el sociólogo francés Jean Baudrillard, y si hemos decidido omitir su nombre en el texto, ha sido para ser irónicamente consecuente con sus planteamientos. Cf. J. Baudrillard. "El éxtasis de la comunicación", en: H. Foster [et. al.]. **La Posmodernidad**, Kairós/Colofón, México, 1988, p.p. 187-197.

²¹⁰ Cf. E. Dussel. **Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Cap. II, p.p. 31-54; **Filosofía Ética Latinoamericana**, Tomo I: Presupuestos de una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, Cap. III, p.p. 97-156; **Filosofía de la Liberación**, p.p. 52-62.

Así pues, el objetivo central de este tópico, es precisamente realizar algunas observaciones acerca de ésta categoría [el Otro] dentro del discurso levinasiano, para luego destacar algunas de sus implicaciones y desarrollos [yo soy «el Otro»] en el desarrollo E. Dusseliano de la Filosofía de la Liberación.

Para Lèvinas, el Otro es lo infinito, lo inexpugnable, aquello que se sitúa **más allá** de la totalidad; que, por sí mismo, trasciende la sistematización yoica, y se sitúa en un grado de «inviolabilidad ética»²¹¹, de abismo insondable que esconde tras de su apariencia todo su misterio.

El Otro aparece en el «rostro», en la carne que clama respeto y «distinción»²¹², que se resiste —como la oveja que se niega caminar hacia el matadero— a ser englobado en la comprensión del mundo propia del yo. Así, toda «etiquetación discursiva» [denominación] del Otro, no es sino negación del otro en tanto que absolutamente otro. *“El Otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual [significado]. El concepto lo pondría en mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo [Alter Ego].”*²¹³ A decir verdad, y más allá de convencionalismos lingüísticos propios de la totalidad vigente [Comunidad de comunicación], el Otro es «el innombrable».

Esta innombrabilidad primaria [*a priori*] del Otro en tanto que absolutamente otro, se nos hace presente y palpable en el primer «contacto» que tengo con el Otro; a lo que Lèvinas ha llamado el cara-a-cara. Este cara-a-cara [*Prím el prím*], mi rostro frente al rostro del Otro, *“nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del Otro como otro.”*²¹⁴

El reconocimiento del Otro, existente a través del cara-a-cara, hace posible toda palabra. *“La manifestación del rostro constituye el primer discurso. Hablar es antes que nada, ese modo de venir de detrás de la propia forma, una apertura en la apertura.”*²¹⁵

²¹¹ v. E. Lèvinas. **Totalidad e Infinito**, p.p. 207-209.

²¹² Entiéndase aquí «distinción», en el sentido de ser único, irrepetible y absolutamente distinto de otros.

²¹³ D. E. Guillot. «Introducción», en : E. Lèvinas, **op. cit.**, p. 25.

²¹⁴ E. Dussel. **Introducción a...**, p. 37.

²¹⁵ E. Lèvinas. *“La signification et le sens”*, en: **Revue de Metaphysique et de Morale**, 1964, No. 2, p. 145.

Antes de seguir con la posibilidad de entablar un diálogo con el Otro, hay que aclarar que este otro, de ninguna manera es un «ente» abstracto; al contrario, es un ser concreto que se manifiesta como tal en el rostro, en la carne: "*eres carne de mi carne y huesos de mis huesos*" (Gn. 2;23). Al respecto, esto ha sido fundamentado con cierta exhaustividad en el 1er. Tópico de este «proto-texto».

Así, a través del rostro, el Otro nos da la cara y se expresa: "*es la apertura de una profundidad que viene a mí y en donde late todo el infinito cuya visita recibo yo a través de él, del rostro, y que a través de él, viene a buscar la hospitalidad de mi morada y de mi suficiencia; «la epifanía del rostro es visitación».*"²¹⁶

A través de la palabra, de **su** palabra, el Otro se nos **revela**; pasa de ser apariencia a ser revelación. A este respecto, E. Dussel expone un ejemplo altamente esclarecedor: "*un esposo está ante su esposa y la mira cara-a-cara. De pronto uno dice al otro: «¿Quién eres?» ¿Se dan cuenta qué profundo?, que alguien que todos los días está con uno , sin embargo de pronto le diga: ¿Quién eres?, como abismándose en el misterio del Otro y dándose cuenta que aunque vivamos todos los días de la vida junto al otro, sin embargo, éste puede ahora mismo, estar odiándonos, puede estar alegrándose, o puede estar mentalmente ausente.*"²¹⁷

No obstante, y dado que el Otro está más allá de todo decir, mi discurso, en tanto posibilidad totalizante [de-nominadora], atenta contra la alteridad total del Otro; por lo que sólo puede comprendersele, «reduciéndolo» a ser un contenido. Así pues, el lenguaje [mi decir] lleva una relación de discurso con lo infinito, y, precisamente esta idea de lo infinito "*expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio —un concepto— que pueda amortiguar la alteridad del Otro.*"²¹⁸

Sin embargo, el rostro [el Otro, a través de su presencia, se niega a ser contenido **de y/o en** mi discurso. "*La alteridad del Otro no depende de una cualidad que los distinguiría del yo. porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad.*"²¹⁹

²¹⁶ *ibid.*, p. 144.

²¹⁷ E. Dussel. *Introducción a...*, p. 36.

²¹⁸ D. E. Guillot. «Introducción», en : E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, loc. cit.

²¹⁹ E. Lévinas. *Totalidad e Infinito*, p. 207.

Por otra parte, mi discurso, en tanto que «estructurante sistemático de la realidad»²²⁰, pretende englobar al Otro con la finalidad de ser comprendido en la totalidad de mi mundo [conceptualización]: *"Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada."* (Gn. 2;23). Cuando digo: **ella es mi esposa**, ella —el otro— deja de ser el Otro absolutamente otro, para pasar a ser justamente eso: **mi esposa**, es decir, parte de **el Mismo**; ella ha pasado a ser parte de la totalidad del yo [mí-esposa], con lo que la alteridad ha sido anulada. No obstante, ella —**mi esposa**— no ha dejado de ser ella —el Otro—; es decir, en tanto Otro, se «resiste» a ser englobada en la totalidad del yo; por lo que el lenguaje, se presenta como el tema que contiene al Otro. Es por esto, que Lèvinas sostiene que *"la palabra que se refiere a otro como tema parece contener al otro. Pero ya se dice a otro que en tanto que interlocutor, ha dejado el tema que lo englobaba y surge inevitablemente detrás de lo dicho."*²²¹

Hay que aclarar, empero, que el reconocimiento del Otro como absolutamente otro, no es en modo alguno una especie de «otorgamiento dado» por el yo a través de su decir, ya que —tal y como lo sostiene Lèvinas—: *"la relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del Otro."*²²² Sin embargo, Lèvinas va más allá aún, al fundamentar la legitimidad del Otro a resistirse a ser «integrado» en la totalidad del yo, a través de la conceptualización, cuando yo y Otro entramos en «contacto»: *"La «resistencia» del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética. La primera revelación del otro, supuesta en todas las demás relaciones con él, no lo captará en su resistencia negativa, no lo engaña con astucia. No lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación."*²²³

Esta revelación, no puede ser sino procedente del Otro, que, a través de ella, nos ofrece un «don». *"El rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio: lo que veo en él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. Porque su proyecto, ese su mundo y las*

²²⁰ v. a este respecto la obra de Roland Barthes, en especial: **El grado cero de la escritura**, Siglo XXI, México, 1965; cf. con M. Foucault, **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México, 1968.

²²¹ E. Lèvinas. **Totalidad e Infinito**, p. 209.

²²² **idem.**

²²³ E. Lèvinas. **Totalidad e Infinito**, p.p. 210-211.

posibilidades que se le abren se le abren a él pero no a mí, y por eso es que le pregunto: «¿Quién eres?» Y si me responde: «Fulano de tal», le sigo preguntando: «¿Dónde naciste?», «¿qué es lo que has hecho?» Y después de su biografía le pregunto: «¿Cómo te encuentras?» Y después todavía: «¿Qué es lo que proyectas?». Todo esto, ¿por qué se lo pregunto? Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que o él mismo me lo revela o nunca lo sabré. (...) El hombre está ahí como rostro y hasta puedo torturarlo. La tortura intenta la delación que se opone a la revelación. La revelación es el decir libre y la tortura intenta un delator sin libertad: la tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado.»²²⁴ Pero, en algunos casos —a los que E. Dussel llama «los héroes»—, ni aún la tortura puede arrancarle a la persona su misterio, su verdad, su secreto; y prefiere marcharse con él a la tumba antes de ser delator.

Llegados a este punto, y antes de avanzar en la relación cara-a-cara del yo y el Otro a través del lenguaje (diálogo, no conceptualización); se hace imprescindible, para comprender la noción levinasiana de «el Otro», con todos sus atributos y particularidades; entender otra de sus categorías centrales: la «exterioridad». Así, podemos definir primeramente la exterioridad, junto con E. Dussel, como "*aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada.*"²²⁵

Si revisamos el bosquejo que realizamos líneas más arriba sobre la noción de «el Otro», caeremos en la cuenta de que el Otro y la exterioridad son lo mismo. Así, "*El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. no es algo; es alguien.*"²²⁶

Sin embargo, se hace necesario precisar un poco en las especificidades de la «exterioridad» en el sentido levinasiano, y para ello, recurrimos nuevamente a las palabras de E. Dussel. "*La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también a este «más allá» del horizonte del ser del*

²²⁴ E. Dussel. *Introducción a...*, p.p. 36-37.

²²⁵ *ibid.*, p. 40.

²²⁶ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p. 53.

sistema una trascendentalidad interior, un «más allá» del sujeto en el sistema de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto."²²⁷

Lo dicho por E. Dussel nos hace ver claramente que el tipo de «exterioridad» a la que nos referimos, es una exterioridad **histórica**, la cual, se manifiesta con toda su intensidad y con toda su expresión, en el Otro. *"El otro es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico-viviente. El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de «lo mismo», que la totalidad siempre es.*"²²⁸ Esta identidad entre el Otro y la exterioridad en la historia, no es meramente formal, sino que tiene su génesis y su desarrollo real, práctico, en la historia concreta y material. A este respecto, E. Dussel ha realizado un pequeño retablo histórico que muestra perfectamente lo anterior, y que reproduzco a continuación: *"Para los griegos, [lo otros eran] los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamaba al muro de la ciudad el *logos*, el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros. (...) La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización [la exterioridad], es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: «¿El indio es hombre?» Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir <un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres>. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a «disposición-de». Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un ser sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización, vale decir en la ciudad [*polis*], intramuros. Lo extramuros es lo bárbaro, la negatividad; la libertad del Otro es extra-muros, es negada. Quiere decir, entonces, que solamente es afirmada la totalidad como luz y como sentido.*

*"Y bien, esa luz, ese mundo y esa totalidad que muestra todo fenómeno será la negación del Otro, será una Ontología inmoral."*²²⁹

²²⁷ *ibid.*, p. 52.

²²⁸ *ibid.*, p. 55.

²²⁹ E. Dussel. Introducción a..., loc. cit.

Antes de ocuparnos de la inmoralidad ontológica del des-conocimiento y el encubrimiento del Otro [alienación], con lo que entraremos de lleno en las implicaciones que la noción de «el Otro» tiene para la Filosofía de la Liberación, terminaremos de analizar y exponer la importancia ética e intersubjetiva que tiene el lenguaje en la relación del yo y del Otro. Como ya habíamos aseverado anteriormente, para Lèvinas, *"la relación del Yo con el Otro no es primeramente conceptualización. [Porque] esta equivale a la reducción del Otro al yo (al Mismo)."*²³⁰ A su vez, sin embargo, Lèvinas le atribuye a la relación lingüística una posibilidad de superación del englobamiento que el yo hace del Otro a través de la conceptualización; porque *"la relación del yo y el otro no violenta, más explícitamente desarrollada, es la del lenguaje."*²³¹

Esta aparente paradoja en el pensamiento levinasiano, no es tal, porque Lèvinas distingue perfectamente entre «conceptualización» y «lenguaje». La conceptualización, es la operación racional instrumental por la que insertamos al Otro en nuestra totalidad, anulamos su alteridad y lo alienamos. Por el contrario, el lenguaje [diálogo cara-a-cara] *"(...) condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al Otro, irreductible a una intención de pensamiento, irreductible a una conciencia de..., porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro."*²³²

Es justo, en este punto, señalar lo cercano que está el papel que Lèvinas (desde el paradigma de la conciencia) le asigna al lenguaje en tanto diálogo cara-a-cara), de las tesis (desde el *Linguistic Turn*) de Habermas y Apel acerca de la «Acción Comunicativa» y la «Ética Discursiva»; sobre todo, en tanto que las tesis levinasianas son presupuestas inconscientemente en el discurso de estos dos pensadores alemanes. *"El lenguaje a pesar de presentarse como obra y poder (como retórica y propaganda) es esencialmente no-violento. La puesta en común que efectúa, lo configura como generosidad y donación anterior a la lucha. La palabra vía se diferencia fundamentalmente de toda obra porque detrás de ella hay un interlocutor dispuesto a deshacer los desvíos y las malas*

²³⁰ D. E. Guillot. «Introducción», en : E. Lèvinas, **Totalidad e Infinito**, p. 36.

²³¹ *ibid.*, p. 38.

²³² E. Lèvinas. **Totalidad e Infinito**, p. 218.

interpretaciones. El que habla auxilia con su presencia las palabras que profiere, hurtándolas así a las manipulaciones de la totalidad y de la historia. El lenguaje acorta así la distancia entre las intenciones y sus objetivaciones. Por todo esto, es la relación privilegiada del yo con el otro, capaz de mantener la alteridad sin introducirla o reducirla en el Mismo. La respuesta del yo al otro, como lenguaje, es la puesta en común del mundo que se nombra, origen de la universalidad de la razón."²³³

Pero Lèvinas va más allá; no solo reconoce la posibilidad de existencia *a priori* de una comunidad de comunicación, sino que, a través del lenguaje, en tanto que diálogo libre cara-a-cara, sitúa al Otro en el papel de fundamentante de la acción discursivo-ética del yo: "*El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia, me viene del Otro y repercute en la conciencia al cuestionarla, lo que constituye un acontecimiento irreductible a la conciencia en la que todo sobreviene del interior, aun el extrañamiento del sufrimiento.*"²³⁴ Esta preponderancia del Otro sobre el yo, ya se da en Sartre al afirmar que la Nada funda al Ser²³⁵, y en Lacan, al sostener que el yo nace del deseo del Otro.²³⁶

En la relación cara-a-cara, la objetivación se da a través del lenguaje; este lenguaje hace posible la objetividad de los objetos, ya que éstos adquieren significación racional debido a que, al relacionarme con ellos, también a través de dichos objetos me encuentro asociado a Otro. Así pues, al utilizar un signo, además de referir una relación, también me permite desprenderlas de mi uso.

A través del lenguaje, la cosa llega a ser tema. Es en el lenguaje donde el sujeto se desprende de las cosas poseídas al designarlas al otro, lográndose tematizar, por lo cual, esta objetividad llega a ser válida para todo el mundo. "*Conocer objetivamente sería, pues, constituir mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia al pensamiento de los otros. Esto que comunico se constituye de antemano en función de los otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación.*"²³⁷

²³³ D. E. Guillot. «*Introducción*», en : E. Lèvinas, *Totalidad e Infinito*, loc. cit.

²³⁴ E. Lèvinas. *Totalidad e Infinito*, loc. cit.

²³⁵ v. J. P. Sartre. *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1955.

²³⁶ v. J. Lacan. "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*", en : *Escritos II*, Siglo XXI, México, ¹⁰1984, p.p. 773-808.

²³⁷ E. Lèvinas. *Totalidad e Infinito*, p. 223.

La manifestación del lenguaje por la presencia del «rostro», no solo es una comunicación entre yo y el Otro; a través de éste se introduce un tercero, es decir, a través de la «epifanía del rostro» como tal, se introduce la humanidad. *"el rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que, el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El tú se coloca ante un nosotros. Ser nosotros no es «atropellarse» o darse codazos en torno de una tarea común."*²³⁸ En suma, para Lèvinas, el lenguaje, en tanto que presencia del rostro, es justicia.

En la relación del cara-a-cara, el rostro, como ser separado de la relación mísera, clama justicia poniendo al yo como responsable, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. Este yo puede ser capaz de cerrarse a la llamada que le hace el Otro, pero también es capaz de recibir al rostro.

Así pues, la voluntad del yo es libre de asumir la responsabilidad ética con el Otro en la forma en que desee; sin embargo, no es libre de ignorar el rostro del Otro. A esto, Lèvinas lo denomina «la responsabilidad para con el Otro». Empero, el origen y la razón de ser de esta responsabilidad para con el otro, hay que entenderlas en su dimensión exacta: *"La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento» de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en el que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde."*²³⁹

²³⁸ *ibid.*, p. 226.

²³⁹ E. Lèvinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, p. 54.

Por otra parte, en el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón. *"La presencia ética es a la vez otra y se impone sin violencia. La actividad de la razón que comienza con la palabra, el sujeto, no abdica de su unicidad, sino que confirma su separación. No entra en su propio discurso para desaparecer en él. Sigue siendo apología. El paso a lo racional no es una suspensión de la individualidad precisamente porque es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un acto ético."*²⁴⁰

Dejamos hasta este punto el análisis de la relación yo-lenguaje-otro (diálogo libre cara-a-cara) en su dimensión ética, y pasaremos a continuación, a hablar de algunos de los desarrollos que, a partir de la noción levinasiana de «el Otro», ha realizado E. Dussel en sus planteamientos de la Filosofía de la Liberación. En primer lugar, expondremos el por qué la negación del otro se constituye en ontología inmoral; en seguida, bosquejaremos un poco la noción de alienación, y finalizaremos describiendo la relación entre la conscientización (**¡yo soy el otro!**) y la liberación.

Cuando una parte del todo se erige —a través del poder— en «Totalidad», esta parte-totalidad niega a los «otros», a los que están fuera de esa totalidad (los que por lo regular son la gran mayoría); pero no los niega *per se* (ignorándolos realmente), sino que los «niega» únicamente en tanto que «otros absolutamente distintos», y son interiorizados en el mundo de la totalidad como «cosas» (algo que no-era hasta que la totalidad los conquistó, colonizó, civilizó, modernizó, «cristianizó», democratizó; es decir les confirió sentido [para ella]), al tiempo que son definidos [conceptualizados] desde el ser de la totalidad; el cual no es otra cosa —según E. Dussel— que el ser de un grupo dominante detentador del poder. En esencia, ésta es y ha sido siempre la lógica de la conquista. *"La «conquista» es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como «lo Mismo». El Otro, en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alineado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido (...)"*²⁴¹

²⁴⁰ E. Lévinas. *Totalidad e Infinito*, p. 232.

²⁴¹ E. Dussel. 1492 *El Encubrimiento del Otro*, p.p. 58-59.

Pero con esta negación, la ontología (en tanto que *«logos del ser de la totalidad»*) es degradada, *«se mancha de sangre»*, se transforma en *«ideología»*. *"¿Qué significa esto? Significa que ahora [la ontología] está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo, y a la vez, niega el mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser «el mundo»."*²⁴²

La ontología de la totalidad, del sistema que tiende a totalizarse, a autocentrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; es y se torna inmoral al incluir intrasistemáticamente a toda exterioridad posible, porque con esto, alinea a los otros, originalmente los *«exteriores»* a la totalidad. *"La conquista de América Latina [Amerindia], la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctico dominadora de «lo mismo», que asesina «al otro» y lo totaliza en «lo mismo». Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana ha simplemente pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica de las ideologías): a la filosofía moderna y contemporánea europea."*²⁴³

Esta inmoralidad o perversión de la ontología de la totalidad devenida en ideología, queda plasmada en el hecho de total la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al Otro como otro; es decir, en la **alienación del Otro**. *"Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. (...) Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena."*²⁴⁴

En general, alienación significará *«dominación»*; es decir, la alienación siempre se dará en una formación social de dominación. La dominación siempre es una praxis histórica. *"La dominación es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza."*²⁴⁵

²⁴² E. Dussel. *Introducción a...*, p. 43.

²⁴³ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p. 65.

²⁴⁴ *ibid.*, p. 66.

²⁴⁵ *ibid.*, p. 68.

Por otra parte, el alienado, el dominado, el conquistado, el esclavizado, excluido, el marginado, en suma, el Otro que ha sido negado por la totalidad; en algún momento del desarrollo histórico, logra escapar de la pedagógica alienante y dominante de la totalidad, que le indica que no vale, que es-nada: *"Ese día, comienza la «lógica de la alteridad», pues cuando comienza a dudar de que no vale, en el fondo ya quiere salirse de la totalidad, para irrumpir en un orden donde él sea respetado como otro."*²⁴⁶

Este momento, en que el Otro de la totalidad se reconoce como otro distinto, con derechos inalienables en tanto que es persona, es el punto culminante de un proceso denominado «conscientización», condición *sine qua non* para el inicio de la búsqueda de la «liberación». Sin embargo, de ninguna manera se crea que el paso de la conscientización a la liberación es fácil, inmediato, directo o «gratuito». *"El proyecto del sistema imperante se impone a todos, unívocamente. Por medio de la propaganda, por los medios de comunicación, por el cine y la televisión..., por todos los poros. Quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata."*²⁴⁷

La Totalidad, en tanto que dominación, se va a resistir con todos los medios a su disposición a reconocer al Otro como otro-libre, Otro exterior a ella pero Otro también persona; porque esta irrupción del Otro en la Totalidad, va a ser desestabilizante para ella, en cuanto sistema organizado. *"La dominación se transforma en represión cuando el oprimido tiende a liberarse de la presión que sufre. Ante el gesto o pretensión de huir de la situación de dominado, el dominador redobla su presión dominadora: reprime. La represión puede ser individual y psicológica, pero siempre es presión social. (...) Pero al mismo tiempo, políticamente: el poder político o económico reprime policial o militarmente al pueblo que se levanta. La represión es la cara descubierta de la dominación."*²⁴⁸

²⁴⁶ E. Dussel. *Introducción a...*, p. 44.

²⁴⁷ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p. 64. En un ensayo anterior, he explicado este proceso gradual de control que ejerce el sistema a través de la anulación del deseo [*wunsch*]; v. J. T. Malfavaum. "A la Caza del Deseo", ponencia presentada en las VII Charlas filosóficas el día 13 de Junio de 1990 en la U.A.M.-I. (Inédito). No obstante, debo de admitir que en aquél entonces no reconocí que más allá de la institución jurídica como medio de control, está la violencia extrema, el terror, la represión sin límites.

²⁴⁸ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p. 68. Sobre la vinculación de la represión psicológica y represión político-militar, v. P. Watson. *Guerra, Persona y Destrucción*, Nueva Imagen, México, 1982. Sobre los efectos psicológicos de la represión, v. E. Lira [et. al.]. *Psicoterapia y Represión Política*, Siglo XXI, México, 1984.

Dado que la totalidad es un sistema de dominación, el auto-re-conocimiento del Otro como otro (o más bien, de los Otros como otros, porque es un fenómeno social, colectivo), la violenta; porque amenaza con destruirla. Por esto, "(...) *cuando el dominado intenta decir «soy otro», lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar por el camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente (...)*"²⁴⁹. (**¡Si no haces [eres] conforme el "debe ser": Te mueres!**). Así, el Otro se constituye como «el enemigo» de la Totalidad, dado que, en cuanto tal (como Otro-otro), pone en peligro la unidad de «lo mismo». "*Al otro en tiempos de peligro se lo transforma gracias a las ideologías en «el enemigo». (...) Para matar, previamente, hay que destituir al otro de su exterioridad sagrada y reducirlo a «un enemigo».*"²⁵⁰

La praxis de dominación genera un *êthos* —al que E. Dussel denomina «el *êthos* del dominador—, es decir, una costumbre, un «carácter» social, un modo-de-ser propio de una colectividad; que se desarrollará en los sistemas alienantes, y afectará de forma significativa a los oprimidos. "*El oprimido, reprimido, autoproduce en sí un envenenamiento anímico como respuesta a la violencia que sufre. El querido acto de venganza del débil es imposible que lo cumpla ante el fuerte dominador. Nace así el resentimiento como introyección auto-represiva de la potencia que, al no tomarse contra el dominador, intoxica al incubarse en el dominado. El resentimiento del dominado no puede vivirse ni como vicio, que es, ni como pura pasividad resignada. Se sublima como virtud de paciencia, obediencia, disciplina, fidelidad. De esta manera, cuando el oprimido resentido de ayer es el dominador de hoy, presenta como virtudes, êthos, sus antiguos vicios mistificados. La avaricia del pobre perseguido habitante del burgo (burgués) medieval es ahora la virtud del ahorro. La avaricia lo ha dominado todo y en nombre los negocios (capital) se inmolan a los hombres, como en Centroamérica.*"²⁵¹

²⁴⁹ E. Dussel. *Introducción a...*, loc. cit. Cf. con mi argumentación sobre los tres Aparatos Ideológicos de Estado —el Moral, el Educativo y el Jurídico [o Jurídico-Represivo]— como medios de contención y desarticulación del Deseo; en: J. T. Malfavaum. "*art. cit.*".

²⁵⁰ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*, p. 67.

²⁵¹ *ibid.*, p. 69.

Por todo esto, el reconocimiento del Otro como otro, como alteridad total, es fundamental para que se genere una auténtica praxis de liberación —en todos sus sentidos— que «contrarreste» y destruya tanto a la praxis, como al *êthos* de dominación. Liberación, entendida como *anarjía*, como un «más-allá-del-principio» de totalización [de englobamiento]; liberación, entendida como pasaje trans-ontológico, trans-fenomenológico, epifánico, analéctico. *"La liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se transpasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad."*²⁵²

Todo lo anteriormente expuesto, trae como consecuencia, que toda Filosofía de la Liberación se plantee como filosofía de la exterioridad, del Otro y de los muchísimo más otros, de la periferia, *"(...) de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia."*²⁵³

«Otro absolutamente-otro», «Alteridad Total» y «Praxis liberadora», constituyen temáticas de posibilidades infinitas para una re-construcción radical de la intersubjetividad. Yendo *más allá* de nuestros móviles tradicionales, mediante el «descubrimiento de la Otredad radical», podemos acceder a una experiencia intersubjetiva (y a una redimensionalización del ámbito psicosocial) tan profunda, que cuestione radicalmente el escepticismo contemporáneo y posibilite una «ética psicosociológica», sin la necesidad de hacer mención de fundamentaciones teológicas, cristológicas o metafísicas que, aunque válidas, son «des-conocidas» y «denegadas» por las discursividades «científicas» y «filosóficas» imperantes en el occidente.

Como dije al principio de este capítulo, estos tres Tópicos desarrollados en este capítulo, solamente constituyen una toma de posición «Prehipotética» como perspectiva para un futuro análisis deconstructivo/reconstructivo de la intersubjetividad y el ámbito psicosocial. Obviamente, no se circunscriben a las normatividades y contenidos

²⁵² *ibid.*, p. 76.

²⁵³ *ibid.*, Palabras Preliminares.

convencionales de las disciplinas académicas occidentales contemporáneas —llámense «Filosofía», «Psicología Social» o «Hiper-cibernética de la *patafísica*»—, precisamente por constituir por sí mismo un discurso crítico de la «pornografización» e «hipertaxonomización» de lo real, propios de los quehaceres «científico» y «filosófico» contemporáneos. No obstante, sí que se ubica en una posición de interpelación ante esas discursividades desde una periferia óptica, epistémica y ética. Por esto, fe creído válida esta metodología para la elaboración de este esbozo preliminar.

BIBLIOGRAFIA BASICA:

NOTA: Todas las citas bíblicas fueron extraídas de la edición de bolsillo de la **BIBLIA DE JERUSALÉN**, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1976.

ADORNO, Theodor W. "*¿Para qué aun la filosofía?*", en: **Intervenciones**, Monte Ávila, Caracas, 1969.

ADORNO, Theodor W. "*Sobre sujeto y objeto*", en: **Consignas**, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p.p. 143-158.

AGUSTIN, San. **Confesiones**, Apostolado de la Prensa, Madrid, ⁴1964.

ANDERSON, Walter Truett. **La Realidad Emergente**, Mirach, Madrid, 1992.

ARDILES, Osvaldo A. "*Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana*", en: **Vigilia y Utopía**, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1980, p.p.205-235. [editado originalmente en **Stromata**, año XXVIII, enero-junio de 1972, núm 3.]

BARTHES, Roland. **El grado cero de la escritura**, Siglo XXI, México, 1965.

BAUDRILARD, Jean. **El Sistema de los Objetos**, Siglo XXI, México, 1969.

BAUDRILARD, Jean. "*La precesión de los simulacros*", en: **Cultura y Simulacro**, Kairós, Barcelona, 1978, p.p. 5-76.

BAUDRILARD, Jean. "*El éxtasis de la comunicación*", en: Hal. Foster [et. al.], **La Posmodernidad**, Kairós/Colofón, México, 1988, p.p 187-197.

BAUDRILARD, Jean. **El Otro por Sí Mismo**, Anagrama, Barcelona, 1988 ("Argumentos", 90.).

BUBNER, Rüdiger. **La Filosofía Alemana Contemporánea**, Cathedra, Madrid, 1984.

BUBER, Martin. **Yo y Tú**, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

DEBUS, Allen G. **El hombre y la naturaleza en el Renacimiento**, F.C.E./CONACyT, México, 1985 ("Breviarios", 384).

DESCOMBES, Vincent. **Lo mismo y lo otro**, Cathedra, Madrid, 1982.

DÍAZ, Carlos. **Escucha posmoderno**, Eds. Paulinas, Madrid, 1985.

- DODD, Charles, Harold. **El Fundador del Cristianismo**, Barcelona, Herder, ⁵1984.
- DOMENACH, Jean-Marie. **Las ideas contemporáneas**, Kairós, Barcelona, 1983.
- DUCQUOC, Christian. **Jesús, Hombre Libre**, Sígueme, Salamanca, ⁷1984 ("Verdad e Imagen", 82.).
- DUSSEL, Enrique. **El Humanismo Semita**, EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), Buenos Aires, 1969.
- DUSSEL, Enrique. **Para una De-strucción de la Historia de la Etica**, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.
- DUSSEL, Enrique. **Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Extemporáneos, México, 1977 (Latinoamérica-Ensayo, 4).
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la Liberación**, La Aurora, Buenos Aires, ³1985.
- DUSSEL, Enrique. **Religión**, Edicol, México, 1977 ("Sociológica Conceptos", 24).
- DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento del Otro** (Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"), Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.
- DUSSEL, Enrique. *"La Introducción de la «Transformación de la Filosofía» de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una Perspectiva Latinoamericana"*, en: K.-O. Apel [et. al.], **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**, Siglo XXI/U.A.M.-I., México, 1992, p.p. 45-104.
- DUSSEL, Enrique. *"De la Crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía"*, en: **La Jornada Semanal**, Nueva época, núm. 209, 13 de junio de 1993, México, p.p. 38-44.
- ECO, Umberto. **El Nombre de la Rosa**, Representaciones Editoriales, México, 1985 ("Palabra en el Tiempo", 148).
- FERNÁN-GÓMEZ, Fernando. **El Arte de Desear**, Temas de Hoy, Madrid, 1992 ("Biblioteca Erótica", 20.).
- FERREIRA, Benjamin. **Jesús y su Padre**, Librería Parroquial de Clavería, México, 1984.
- FOSTER, Hal. *"Introducción al Posmodernismo"*, en: Hal. Foster [et. al.], **La Posmodernidad**, Kairós/Colofón, México, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México, 1968.
- GALBRAITH, J. K. **La Era de la Incertidumbre**, Plaza & Janés, Barcelona, 1984.

DODD, Charles, Harold. **El Fundador del Cristianismo**, Barcelona, Herder, ⁵1984.

DOMENACH, Jean-Marie. **Las ideas contemporáneas**, Kairós, Barcelona, 1983.

DUCQUOC, Christian. **Jesús, Hombre Libre**, Sígueme, Salamanca, ⁷1984 (Verdad e Imagen", 82.).

DUSSEL, Enrique. **El Humanismo Semita**, EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), Buenos Aires, 1969.

DUSSEL, Enrique. **Para una De-strucción de la Historia de la Etica**, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Extemporáneos, México, 1977 (Latinoamérica-Ensayo, 4).

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la Liberación**, La Aurora, Buenos Aires, ³1985.

DUSSEL, Enrique. **Religión**, Edicol, México, 1977 ("Sociológica Conceptos", 24).

DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento del Otro** (Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"), Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

DUSSEL, Enrique. *"La Introducción de la «Transformación de la Filosofía» de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una Perspectiva Latinoamericana)", en: K.-O. Apel [et. al.]. **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**, Siglo XXI/U.A.M.-I., México, 1992, p.p. 45-104.*

DUSSEL, Enrique. *"De la Crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía"*, en: **La Jornada Semanal**, Nueva época, núm. 209, 13 de junio de 1993, México, p.p. 38-44.

ECO, Umberto. **El Nombre de la Rosa**, Representaciones Editoriales, México, 1985 ("Palabra en el Tiempo", 148).

FERNÁN-GÓMEZ, Fernando. **El Arte de Desear**, Temas de Hoy, Madrid, 1992 ("Biblioteca Erótica", 20.).

FERREIRA, Benjamin. **Jesús y su Padre**, Librería Parroquial de Clavería, México, 1984.

FOSTER, Hal. *"Introducción al Posmodernismo"*, en: Hal. Foster [et. al.], **La Posmodernidad**, Kairós/Colofón, México, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México, 1968.

GALBRAITH, J. K. **La Era de la Incertidumbre**, Plaza & Janés, Barcelona, 1984.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas del Hombre**, Fontanella, Barcelona, 1970.

GERGEN, Kenneth. **El Yo Saturado**, Paidós, Barcelona, 1992.

HABERMAS, Jürgen. "¿Para qué seguir con la Filosofía?" en: **Perfiles Filosófico-Políticos**, Taurús.

HELLER, Agnes. **El hombre del Renacimiento**, Península, Barcelona, 1980, ("Historia, ciencia, sociedad", 164).

JONES, Marc Edmund. **Filosofía Oculta**, Gedisa, Barcelona, 1991 ("Serie incógnita", 7).

KUHN, Thomas S. **La Estructura de las Revoluciones Científicas**, FCE, México, 1971.

KÜNG, Hans. "De la Modernidad a la Posmodernidad", en: **Proyecto de una Ética Mundial**, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994 ('Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo", 83), p.p. 17-41.

LABASTIDA, Jaime. **Producción Ciencia y Sociedad. De Descartes a Marx**, Siglo XXI, México, 1969.

LACAN, Jacques. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en : **Escritos II**, Siglo XXI, México, ¹⁰1984, p.p. 773-808.

LAO TSE. **Tao Te King Libro del Tao y de su Virtud**, (trad. y comentarios, de G. Soublette; prol. de C. Dockendorff), Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990.

LAPLANCHE, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. **Diccionario de Psicoanálisis**, Labor, Barcelona, ³1983.

LARROYO, Francisco. "Estudio introductorio. Descartes, fundador del racionalismo", en R. Descartes. **Discurso del Método [y otras obras]**, Porrúa, México, 1971 ("sepan cuantos...", 177), p.p IX-XXIV.

LECOURT, Dominique. **Para una Crítica de la Epistemología**, Siglo XXI, México, ⁶1987.

LEFEVBRE, Henri. **Introducción a la Modernidad preludios**, Tecnos, Madrid, 1971.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidad e Infinito** Ensayo sobre la exterioridad, Sígueme, Salamanca, ²1987 ("Hermeneia", 8).

LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo de ser, o más allá de la esencia**, Sígueme, Salamanca, 1987 ("Hermeneia", 26).

LIPOVETSKY, Gilles. **La Era del Vacío**, Anagrama, Barcelona, 1986 ("Argumentos", 83.).

LIRA, E. [et. al.]. **Psicoterapia y Represión Política**, Siglo XXI, México, 1984.

MAFFESOLI, Michel. **Lógica de la Dominación**, Península, Barcelona, 1977 ("historia, ciencia, sociedad", 143).

MALFAVAUM Beltrán, José Trinidad. "*Revolución Cristiana y sus aportes para una nueva filosofía social*", Ponencia presentada en el **2º Encuentro Metropolitano de Estudiantes de Filosofía** el día 29 de Septiembre de 1989 en la UAM-I, México D. F., (Inédita).

MALFAVAUM Beltrán, José Trinidad. "*A la Caza del Deseo*", Ponencia presentada en las **VII Charlas Filosóficas** el día 13 de Junio de 1990 en la UAM-I, México D. F., (Inédita).

MALFAVAUM Beltrán, José Trinidad. "*Dualismo Occidental, Dicotomía Sujeto-Objeto y Modernidad*", Ponencia presentada en el **VIII Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía** el día 22 de Mayo de 1991 en la Fac. de Fil. y Letras de la U.A.S., Culiacán Sin., (Inédito).

MALFAVAUM Beltrán, José Trinidad. "*La Soledad de la Carne o Un Cuerpo que Tocar*", Ponencia presentada en el **1er. Encuentro Metropolitano de Ciencias Sociales y Humanidades** el día 24 de Noviembre de 1992 en la UAM-I, México D. F., (Inédita).

MARCUSE, Herbert. **El Marxismo Soviético**, Alianza Editorial, Madrid, 1969 ('El Libro de Bolsillo', 181).

MARCUSE, Herbert. **Eros y Civilización**, Sarpe, Madrid, 1983 ('Los Grandes Pensadores', 8).

MARCUSE, Herbert. **El Hombre Unidimensional**, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993 ('Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo', 15).

MERANI, Alberto. **Crítica de los Fundamentos de la Psicología**, Grijalbo, Barcelona, 1976.

MIRANDA, José Porfirio. **Comunismo en la Biblia**, Siglo XXI, México, ²1985 ('colección mínima', 79.).

MONDOLFO, Rodolfo. **La comprensión del sujeto en la cultura antigua**, EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), Buenos Aires, 1969.

NUTALL, Jeff. **Las culturas de posguerra**, Martínez Roca, Barcelona, 1974 ('Novocurso', 41).

PALACIOS Díaz, Fabián. **Erotismo Tecnológico** *La progresiva e inexorable transformación del *homo ludens* en *homo ciber**, Tesina presentada para obtener el grado de Licenciado en Filosofía en la UAM-I, México, 1995 (inédita).

PÁNIKER, Salvador. **Aproximación al Origen**, Kairós, Barcelona, 1982.

REVEL, Jean.-François. **Los filósofos: ¿para qué?**, Extemporáneos, México, 1974 ("A pleno sol", 34).

ROSZACK Theodore. **El nacimiento de una contracultura**, Kairós, Barcelona, 1970.

ROYSTON PIKE, Edgar. **Diccionario de Religiones**, (adap. de E.C. Frost), FCE, México, 1960.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier. **De la Modernidad**, Península, Barcelona, 1980, ("Historia, ciencia, sociedad", 167).

SÁNCHEZ Meca, Diego. **Martin Buber** *Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984 ("Biblioteca de Filosofía", 17).

SARTRE, Jean-Paul. **El Ser y la Nada**, Losada, Buenos Aires, 1955.

TOFFLER, Alvin. **El «shock» del futuro**, Plaza & Janés, Barcelona, 1971.

TUCCI, Giuseppe. **Apología del Taoísmo**, Dédalo, Buenos Aires, 1976.

WATSON, Peter. **Guerra, Persona y Destrucción**, Nueva Imagen, México, 1982.

ZEA, Leopoldo. **Introducción a la Filosofía**. *La conciencia del hombre en la filosofía*, U.N.A.M., México, 1953.