

Vol. 4 Núm. 3 Año 2

3

Año de publicación 2020

CIENCIA y FILOSOFÍA

ISSN: 2594-2204

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES



El mito
de Niobe

DIRECTORIO

Editor Responsable

1. José Luis Aguilar Martínez
Correo: jfydn@hotmail.com

URL: <http://www.cienciayfilosofia.org>

<https://orcid.org/0000-0003-1074-1569>

Consejo Editor

2. Alejandra Ramírez
Hernández
Correo:
alessandraramh@hotmail.com

URL: <http://www.cienciayfilosofia.org>

3. Elvia Rosas Rivera
Correo: elvirros3@gmail.com

URL: <http://www.filos.unam.mx/>

4. Daniel Álvarez Fernandez
Correo: aafd900817@gmail.com

URL: <http://www.cienciayfilosofia.org>

Comité Científico

5. Juan Pablo Ramírez
Hernández
Correo: pablopistaches@gmail.com

URL: <http://www.inegi.org.mx/>

6. Adolfo Israel Flores Ramírez

Correo: polemospater@hotmail.com

URL: <http://www.filosoficas.unam.mx/>

Internacional

7. Mario Alberto Alvarado
Guerra

Correo: malvarad@ed.ac.uk

URL: www.ed.ac.uk

http://www.sociology.ed.ac.uk/people/research_students2/mario_alvarado

8. Alejandro Orozco Hidalgo
Correo: alexor21@hotmail.com

URL: <http://www.sorbonne.fr/>

Comité Técnico/Editorial

9. Eliud Ely Ruiz Colmenares
Correo:
profesoreliudruiz@gmail.com

URL: <http://seduc.edomex.gob.mx/>

10. Misael Pérez De la Cruz
Correo: misaelpc@gmail.com

URL: <http://www.ipn.mx/Paginas/inicio.aspx>

Diseño

11. Erick Fernando Juanico
Sánchez

Correo: ejuanicosanchez@gmail.com

URL: <http://www.tecmilenio.mx/es>

12. David Ricardo Ontiveros
Toledo

Correo: mtro.davidricardo@gmail.com

URL: <https://www.acatlan.unam.mx/>

ÍNDICE

APUNTES PARA UNA METAFÍSICA DE LA VIOLENCIA

Un análisis de la violencia desde Schopenhauer.

Jesús Carlos Hernández Moreno..... 2-27

Análisis de la categoría empoderamiento de la mujer desde una perspectiva de la antropología filosófica.

Belen Valdez Cruz.....21-31

ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LAS RELACIONES HUMANAS COMO REFERENTE DEL CAMBIO ORGANIZACIONAL

Rocío Abigail Tinajero García.....32-48

EI SENTIDO DE VERDAD EN LA NUEVA ESCUELA.

Brenda Rosa De alba.....50-60

ANTROPOLOGÍA DE LAS SUBJETIVIDADES

José Luis Aguilar Martínez.....61-81

Estados del Arte

EL USO ADECUADO Y CONSECUENCIAS DE MANEJO DE LAS REDES SOCIALES.

Onix Andrea Reyes Olvera.....82-95

Reseñas

¿ES REAL LA REALIDAD? CONFUSIÓN, DESINFORMACIÓN, COMUNICACIÓN P. WATZLAWICK

Oscar Hugo Aguilar Hernández.....96-100

Editorial.

Como parte del seminario en Antropología filosófica en la Universidad Oparin, nos propusimos abordar temas acerca de las subjetividades con sus respectivos objetos: la violencia, los feminismos, el empoderamiento, la organización del trabajo, la educación, la liberación y la tecnología.

La intención académica consistió en analizar los objetos del bien, la verdad y la libertad proponiendo hipótesis de trabajo, actualizando bibliografías así como la innovación en ontologías y epistemologías de la violencia.

Agradecemos la participación de los autores y en especial a los revisores, que sin su colaboración este número no habría tenido la calidad académica esperada.

ARTÍCULO

METAFÍSICA DE LA VIOLENCIA

Jesús Carlos Hernández Moreno
Mail: jchm_petm@yahoo.es

UNAM
FES ACATLÁN

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.15>

RESUMEN

Se conforma un análisis metafísico en el que se aportan elementos teóricos sobre la violencia en general, conforme a una crítica de los fundamentos de la acción, la razón y la utilidad como criterios de culturación propios del pensamiento occidental.

PALABRAS CLAVES: Metafísica, Violencia, Filosofía, Schopenhauer, Fundamentos.

ABSTRACT

A metaphysical analysis is formed in which theoretical elements about violence in general are provided, according to a critique of the fundamentals of action, reason and utility as criteria of culture typical of Western thought.

KEY WORDS: Metaphysics, Violence, Philosophy, Schopenhauer, Fundamentals.

Recibido: 17.04:2020
Aprobado: 18. 05:2020

INTRODUCCIÓN.

Se ensaya las correlaciones entre la metafísica, la política y la violencia, procurando no encubrir a esta última mediante intenciones optimistas ni visiones pesimistas, sino que se comparte el principio heraclitiano sobre la medida y el ajuste cosmológico, según el cual: “este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (Heráclito B30). Primeramente, se comienza atendiendo a la definición de metafísica en tanto que se apuesta por la comprensión en lo que acontece como sentido. En un segundo momento, se señala las implicaciones de la metafísica con la violencia y las implicaciones con el pensar la política como modo en el que el hombre hace morada en su esfuerzo por limitar la violencia para habitar demoradamente su sensibilidad metafísica. Por último, se concluye apuntando a la posibilidad de la serenidad de la atención como capacidad antropológica ante la violencia en la violencia.

1. Metafísica

Se entiende por metafísica lo que acontece en nuestra sensibilidad como afán por significar lo que se comprende que acontece como sentido, entre ello, la misma sensibilidad metafísica y todas las apuestas que desde este afán se van erigiendo. De aquí que toda comprensión que habita el hombre encierra ineludiblemente una apuesta metafísica.

Este acontecimiento de la sensibilidad significa apertura de significado del sentido en el que las cosas se afanan en ser. Apertura que suele ocluirse por la creencia y la asunción de significados habitados como asegurados. La apertura de la sensibilidad da significado del sentido. Este sentido Platón y Aristóteles lo llamaron “asombro” (*θαῦμα*), Arthur Schopenhauer lo describió bajo el nombre de *Verwunderung* y Martin Heidegger lo entendió con el nombre de *Erstaunen*. Originariamente este “asombro” significaba actitud filosófica.

Tanto Schopenhauer como Heidegger entendieron el “asombro” teniendo en consideración lo dicho por Platón y Aristóteles, pero, mientras que para Schopenhauer este *Verwunderung* era inherente a la esencia del hombre y daba lugar a la metafísica, Heidegger consideraba el *Erstaunen* como *ἀρχή* de lo que Platón y Aristóteles denominaron filosofía.

La violencia en cardina en la composición de lo que acontece como sentido y la metafísica se afana por significarlo, es decir toda metafísica es metafísica del sentido y por tanto de la violencia. Si esto es así, este “asombro” en el que la sensibilidad metafísica del significado del sentido no puede ser entendido con independencia de las sacudidas que el hombre siente agónicamente (Unamuno, 1967: 82). A éste, *θαῦμα* y *Verwunderung* es lo más destacable para hacer comprensible la sensibilidad metafísica y su situación desde la que apostamos significar el sentido que acontece es decir la apuesta por el significado del sentido desde el sentido atravesado: mientras que para Platón el significado se encontraría en lo ideal extrasensorial o extrafísico; para Heidegger lo encontramos en el trato cotidiano con las cosas atravesado por la carga histórica de nuestros prejuicios. En efecto, para Aristóteles este asombro del que surge el afán por la *sabiduría σοφία* originariamente brota desde la concreta manifestación de la violencia y no como una mera curiosidad en la que el hombre se entretiene ni como una contemplación extática y milagrosa. En libro *Sobre la filosofía*, Aristóteles describe la inestabilidad de la vida, la inseguridad inherente a la misma (Ackerley, 2009: 2-4).

Así, al destruir un terremoto una ciudad o al quedar ésta inundada por algún otro inesperado fenómeno natural y, en general, al volverse inhóspito e inseguro lo que había sido creído como asegurado y habitable, el hombre se asombra cuestionándose sobre ello, buscando saber qué significa lo que siente. Para Aristóteles la sensación de la necesidad es lo que dispone al hombre en este camino filosófico que tendría como último momento la *πρώτη φιλοσοφία*, que se encontraría ya libre de toda necesidad, sin que por ello el hombre pudiera propiamente estarlo (Aristóteles, 2003: 100).

De acuerdo con Aristóteles, la metafísica y la violencia son, en el hombre, correlativas, pues la violencia rompe la situación de aseguramiento en la comprensión que habita el hombre exponiéndolo a la falta o, al menos, insuficiencia de significado y, por tanto, a la búsqueda del mismo en el afán de aseguramiento de su morar.

La búsqueda del significado de las cosas, es “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: [esto es,] ¿qué es el Ente? (τί τὸ ὄν)” (Aristóteles 1028b2-4), o sea, ¿qué es lo que es? Pero esta búsqueda del significado, que sería lo que desde los libros de la *Metafísica* de Aristóteles se comprendería bajo el amplio nombre de filosofía, es, para él, algo inherente incluso

también a los mitos, “por eso [—escribe Aristóteles (982b18) —] también el que ama los mitos [...] es en cierto modo filósofo.

Más de veinte siglos después, Schopenhauer, vindica esta concepción de filosofía o “sensibilidad metafísica”, al despejar la naturaleza metafísica del hombre como lo que está más allá de lo físico y que no puede, por tanto, ser de ninguna manera experiencia, por lo que, para la metafísica no sería sino un oficio de delirantes. En efecto, este filósofo apátrida y universal, contrario a este prejuicio tan difundido principalmente por los pensadores ingleses y alemanes, muestra al hombre como un *animal metaphysicum*, esto es, como un animal que busca inevitablemente el significado de lo que acontece, pues aclara que...

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, [...] pues] con la aparición de la razón, en el hombre, [aparece también] la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia sólo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. (Schopenhauer, 1977:176)

En otro momento insiste Schopenhauer:

Si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada más claro que su miseria y su nihilidad. (Schopenhauer, 1977: 180-202).

En efecto, el hombre se halla en la inquietud de ser finitud, de vivir entre enfermedad, vejez y muerte; se halla inmerso en esta desesperación por significar el dolor que lo anima y el hastío que lo desanima, pues el mundo y su existencia se le presentan propiamente siempre como enigma.

Y es, por tanto, que parten las distintas apuestas metafísicas que han ensayado los hombres en todos los tiempos y lugares en los que se han afanado en habitar. Apuestas que han recibido los más diversos nombres, dentro de los que destacan los de mitos, religiones, ideologías, ciencias, filosofías, etc., y que configuran lo que habitan los hombres como culturas.

Tanto para Aristóteles como para Schopenhauer la sensibilidad metafísica por significa que el sentido brota de la necesidad, del entorno violento en el que el hombre se encuentra. Por eso es que, la metafísica en ellos es transfísica.

En efecto, aunque Arthur Schopenhauer entiende por metafísica todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado a las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza estaría condicionada en uno u otro sentido, o en otros términos: para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible, aclara que...

La metafísica nunca sobrepasa propiamente la experiencia, sino que revela sólo la verdadera comprensión de lo que ocurre en el mundo. [Pues] ella no es ni una ciencia a partir de meros conceptos, según la definición repetida también por Kant, ni un sistema de deducciones a partir de meros principios *a priori*, cuya ineptitud para el fin metafísico probó Kant. Sino que es una ciencia creada a partir de la intuición del mundo real externo y la aclaración que suministra sobre éste el hecho más íntimo de la autoconsciencia, expuesta en claros conceptos. Conforme a ello [—concluye Schopenhauer—] es una ciencia de la experiencia, mas no de las experiencias particulares, sino que su objeto y su fuente es el conjunto universal de toda experiencia. (Schopenhauer: 202).

La metafísica es por tanto, el afán de explicar correctamente la experiencia en su conjunto, de aclarar el significado de lo que es sentido.

Ahora bien, podría suponerse que toda apuesta de significación que elabora y habita el hombre tiende a colaborar con las demás en la correcta explicación del sentido o experiencia en su conjunto, con lo que la sensibilidad metafísica no sería sino el modo originario en el que el hombre se manifiesta y desde el que brota todo cuanto éste vive y hace, con toda la multidimensionalidad (física, mítica, lingüística, política, científica, histórica, psicológica, filosófica, etc.) de significado que se apuesta y se ha apostado, pues, en efecto, se ha apostado y se apuesta significar lo que acontece de distintos modos y se busca hacer de éstos morada modos jurídicos y científicos, históricos y físicos, etc.; modos o dimensiones del acontecer ya como ser o como no-ser, como cosas o como relaciones que simulan cosas, como materialidades o como espiritualidades, físicas o ideales, esenciales o históricas, incluso esencialmente históricas o históricamente esenciales, continuamente sucesivas o discontinuamente sucesivas o ruptoras, materialistas o psicologistas, etc. Pero en realidad no es así, pues generalmente estas apuestas se

encuentran también enfrentadas, ya que, como escribe Schopenhauer, una apuesta metafísica “es de tal clase que no admite ninguna otra junto a sí.”

En efecto, a pesar de que toda apuesta que brota desde esta sensibilidad puede ser llamada filosofía (para Aristóteles) o metafísica (para Schopenhauer), éstas pueden ser distinguidas, de acuerdo con estos filósofos, según su alcance explicativo.

Para Aristóteles como para los físicos griegos explicar los distintos modos de la φύσις (*φυσικοί* o *φισικολοί*) implica explicar los principios y causas de la ούσία (*λογικοί, οντολοί* y/o *θηολογοί*), idea que origina una filosofía primera (*πρώτη φιλοσοφία*) que da cuenta de los principios y causas de la ούσία.

Por su parte, Arthur Schopenhauer señala que las distintas apuestas metafísicas que han ido teniendo lugar pueden clasificarse entre los extremos *sensu allegorico* y *sensu proprio*, siendo las religiosas, las míticas y las ideológicas las que se encontrarían apostadas del lado del *sensu allegorico* que del *sensu proprio*.

El significado que señala, lo envuelven en imágenes fabulosas y misterios impenetrables, mientras que las ciencias, al limitarse al por qué en lo sentido sin propiamente poder significar el qué de éste, a pesar de que se acercarían más al *sensu proprio*. No obstante, se mantendrían en un rango intermedio, pues incurren también en alegorías, a su vez que las filosóficas serían las que pretenderían posicionarse completamente en el *sensu proprio* y propiamente serían tales si consiguieran hacerlo, aunque, advierte, se ha abusado mucho de ese nombre al usurparlo arrogantemente mediante apuestas alegóricas, principalmente por parte de sofistas y/o de profesores de filosofía. Con todo, si se consiguiera una metafísica *sensu proprio*, mostraría insuficientes y desechables todas las demás, incluidas las científicas.

Pero Schopenhauer (1978: 179) sabe que incluso su propia apuesta para solucionar el “gran problema de la existencia”, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, apuesta que “tal vez vuelva obsoletas las soluciones anteriores”, es una apuesta y está limitada, pues todo afán explicativo del hombre se encuentra limitado. Podríamos decir que todo filósofo, para no caer en ideólogo doctrinario, habría de mantener esta cautela, pues, como escribiera René Descartes (2010: 37) en su *Discours de la méthode*, “puede ser, no obstante, que me engañe; y acaso lo que me parece oro puro y diamante fino, no sea sino un poco de cobre y de vidrio”. Por eso, al no resolverse definitivamente la

cuestionabilidad del significado del sentido, ésta se presenta como una posibilidad constante durante la vida toda del hombre.

El hombre es pues el animal del afán del significado en el sentido. Pero esto no significa que el hombre habite la resolución de dicho afán, sino, en todo caso, a lo más, un insistente afán de negación del mismo. En efecto, aunque una apuesta metafísica pretendiera asegurar el significado de lo que se siente, sólo es una apuesta. Tal apuesta estaría así, a lo más, violentando, si su pretensión fuera la de ser definitiva, la sentida carencia de significado del sentido, siempre inasible y escurridizo, pues no hay apuesta del significado del sentido que se quiera definitiva que no se vea de alguna manera sacudida por el indomable sentido en nuestra abierta sensibilidad metafísica que aflora cuestionando.

Por eso Aristóteles, que entendía por este *animal metaphysicum*, el hombre es un animal ineludiblemente filosófico, En *Protréptico* describía esta situación diciendo que “se denomina «cultivar la filosofía» tanto a examinar esto mismo, si es menester cultivar la filosofía o no, como a dedicarse a la especulación filosófica.” (Aristóteles, 1966: 56) Apostar “metafísicas” como meditar significa describir el talante originario del hombre, talante alrededor del cual se configuran las posibilidades de comprensión de ser, de mundo, de realidad, las cuales no son, sin embargo, más que posibilidades. La metafísica está limitada como limitado es el acontecer del hombre o, para decirlo con Epicarmo, “es necesario que el mortal tenga pensamientos mortales, no inmortales”

Así pues, el hombre habita continuamente una tensión que lo dispone en un afán de significar lo sentido, afán en el que hace apuestas, cuestiona lo que va apostando y cuestiona la posibilidad de la cuestionabilidad misma.

Pero, aunque, como señala Schopenhauer, “la disposición filosófica consiste propiamente en ser también capaz de asombrarse por lo habitual y lo cotidiano.” Es posible que, añade el filósofo, “si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole.” Pero no es así. Lo más propio de nuestro modo existencial es nuestra mortalidad. La necesidad de la nutrición, del descanso, del resguardo, de la reproducción, etc., son manifestaciones de que somos mortales. Desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte la carencia es la constante que acompaña nuestra sentida ocurrencia en la abundancia del sentido.

E incluso se podría decir que nuestra vida acontece en un continuo de tensiones en las que tienen lugar innumerable nacimientos y muertes, esto es, que nuestra vida no es sino un continuo morir en un continuo nacer y un continuo nacer en un continuo morir.

Ya Heráclito (B21) escribía que “muerte es cuanto despiertos vemos; [mientras que] cuanto dormidos [vemos es] sueño”, pues aunque “el nombre del arco, *biós*, es vida; la obra [que hace es] muerte (B48)”, ya que “[...] el mismo son Hades [muerte] y Dionysos [vida] [...] (B15)”, Apolo, Eros y Zeus. Por eso, si tiene razón la pregonera de la muerte con la que Luis Buñuel cierra su documental *Las Hurdes, tierra sin pan* (1933), “nada puede alentar más nuestra alma que el pensar siempre en la muerte”.

Como Sócrates insistía en mostrar, sólo la vanidad y/o la ignorante ignorancia nos hace presentarnos como sabios donde lo claro es que sólo es apariencia de saber lo que habitamos, pues propiamente nadie es sabio. Por eso Arthur Schopenhauer señala que “el necesario punto de partida de todo filosofar genuino es la emoción del socrático: «Sólo sé que no sé nada»” (Schopenhauer, 2003: 179). El miedo y la vanidad de las conveniencias en la mentira organizada nos hacen encubrir y hasta negar nuestra disposición filosófica originaria y, muchas veces, a fuerza de costumbre, habitar una ceguera en la que sólo violentas experiencias podrían trastocar la existencia, exponiendo nuestra originaria sensibilidad metafísica dadas las sacudidas de la violencia de lo que acontece y su amenaza constante de muerte. Ya Heráclito (B52) escribía que “para los despiertos [hay] un mundo único y común mientras que los dormidos se vuelven cada uno hacia uno particular”.

La violencia y la muerte atraviesan constantemente el acontecer del sentido que nuestra sensibilidad metafísica quiere significar, según he señalado desde el principio. Por eso Schopenhauer describe este acontecer del sentido como una lucha cósmica, para lo que se hace acompañar de Aristóteles, quien, a su vez, respecto a esto, se hizo acompañar de Empédocles:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria [...]. A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella (Schopenhauer, 2003: 175)

Toda metafísica es pues búsqueda de significado de lo que acontece como sentido y lo que acontece como sentido lo hace en tensiones en las que es manifiesta la violencia que en él campea. Por todo esto es que puedo decir que toda metafísica es, por

tanto, metafísica de la violencia, aunque puedan figurarse o no posibilidades de ser frente a la misma o a salvo de la misma, pero todas éstas inevitablemente siempre desde ésta, la violencia.

Por otra parte, además de que la metafísica es metafísica de la violencia inherente a lo que acontece como sentido, también hay violencia metafísica, esto es, apuestas metafísicas que violentan con las comprensiones que apuestan tanto lo sentido, como nuestra sensibilidad metafísica y las tendencias de organización significativa del sentido en nuestro afán de construir morada. Éstas se configuran como fuerzas ideológicas que obligan la sensibilidad metafísica del hombre a reducirse a lo que ellas imponen. Es decir, la violencia metafísica acontece cuando una apuesta metafísica se exige ya no afán de significado de lo sentido, sino como el sentido mismo y, desde éste, avasalla toda posibilidad de diferencia ocurrente en nuestra sensibilidad. Por eso es que Schopenhauer destaca que esta sensibilidad metafísica que se afana en la búsqueda del significado del sentido, como ninguna otra tendencia en el hombre,

Ha crecido bajo una continua opresión, [...y, de acuerdo con lo que al respecto observa Schopenhauer,] ninguna de las demás [tendencias] se ha visto siempre tan refrenada y obstaculizada por [esa metafísica violenta que llega a ser] la religión de cada país; al tener ésta el monopolio de los conocimientos metafísicos, la [metafísica asegurada como] religión considera a la [mera sensibilidad] metafísica [y a sus más francas y abiertas apuestas] como una hierba silvestre, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos y por lo regular sólo la tolera bajo la condición de que se acomode a servirla y secundarla. (Schopenhauer, 2003: 176)

En efecto, los ejemplos respecto a esta opresión, a pesar de que tantos ni siquiera habrán sido registrados y otros tantos más habrán sido borrados de la memoria histórica, son de todos modos más que abundantes y pueblan las páginas de ingentes números de condenados al ostracismo, o a la cárcel, o al exilio, o a la cicuta, o a la cruz, o a la hoguera o, en fin, a tantos otros medios de violencia que pueden variar en sus versiones aunque no en sus fines, que consisten en sembrar el miedo en el hombre para acallar su sensibilidad y reducirlo a la mera servidumbre. Incluso dentro de estos otros instrumentos para conseguir dichos fines se encuentran también no pocos de los medios pedagógicos y sus manifestaciones como teatros, escuelas y todos los llamados medios de comunicación en general, que las más de las veces más que espacios para cultivar la comunicación de la inteligencia se presentan así más bien como medios de imposición

de ideologías encargados de difundir propaganda para asegurarlas. Además de que, como Schopenhauer describe,

Esta coacción ha sido ejercida por la metafísica privilegiada no sólo sobre la comunicación del pensamiento, sino también sobre el pensar mismo, al inculcar sus dogmas en la tierna, dúctil, confiada e irreflexiva infancia bajo una estudiada, grave y solemne mímica, de suerte que dichos dogmas crecen con el cerebro y casi cobran la naturaleza de pensamientos innatos, como por tales los han tomado algunos filósofos, si bien la mayoría simulaba hacerlo así. (Schopenhauer, 2003: 176)

Dada la sensibilidad metafísica del hombre en las tensiones que en el sentido habita, la necesidad de una metafísica que le asegure un significado tiende a volverse imperiosa y más cuando a través de metafísicas violentas se construyen condiciones que lo determinan a habitar difícilmente la cuestionabilidad e, incluso, a hacerla insoportable, por lo que “a veces le basta con las fábulas más burdas y los cuentos más insulsos. Martin Heidegger observaba en 1923 que “estamos en la actualidad tan faltos de enjundia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. [...Y, —añadía—] En lenguaje popular a eso se le llama «un interés creciente por la filosofía» (Heidegger, 1999: 39). Pero, en general, se podría decir que más bien en todos los grupos humanos se pueden observar, ya más, ya menos, dichas tendencias, principalmente respecto a lo que chamanes, magos y sacerdotes, pero también sofistas, profesores y periodistas, organizan como cultura, pues, en efecto, esta arrogancia e implementación de instrumentos de coerción para hacer una apuesta metafísica valedera transita no sólo en lo que a las apuestas metafísicas religiosas se refiere, sino que tiene también sus manifestaciones prácticamente en todas las demás dimensiones metafísicas que se han apostado.

Dentro de las denuncias al respecto podríamos destacar, además de las ya mencionadas de Arthur Schopenhauer y de Martin Heidegger, las de Heráclito, que criticaba a los maestros embaucadores de la masa y a la masa misma; las de Siddharta Gautama, que entre otras cosas criticó el sistema de castas del hinduismo, que ha querido establecer privilegios perennes para unas familias en detrimento de otras; las de Sócrates, que, por ejemplo, en la *Apología* que escribió Platón reitera el mentiroso oportunismo de políticos, poetas y artistas, atenienses y extranjeros, que se hacen pasar por sabios en lo que realmente ignoran y hasta les es ajeno, y que no obstante han

inculcado con sus mentiras a los niños, con lo que los dejan prevenidos ante la interpelación filosófica; las de Diógenes de Sínope, cuyas anécdotas tanto se han difundido por la irreverencia que dicen que mostraba; las que Giovanni Pico della Mirandola escribe contra los “filósofos” mercaderes de su tiempo; las de René Descartes (1974: 89-205), que hacía ver que las escuelas dicen enseñar lo que no pueden y no obstante seducen a los hombres a apreciarlas como casas de la sabiduría; además de las de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze y tantos otros más de todo tiempo y lugar, pues no sólo la violencia natural sino también la violencia metafísica acecha constantemente en el acontecer del sentido en la sensibilidad metafísica del hombre.

Pero baste esto hasta aquí para hacer notar la inseparable tensión entre la metafísica y la violencia a través de las metafísicas de la violencia y las violencias de las metafísicas. Pues, además, a continuación apuntaré todavía más hacia esto, pero señalándolo más específicamente en lo político.

2. VIOLENCIA Y POLÍTICA: POLÍTICAS DE LA VIOLENCIA Y VIOLENCIA POLÍTICA

Para nuestra sensibilidad metafísica la violencia atraviesa como hambre, sufrimiento y muerte el acontecer del sentido en el que las cosas se afanan en ser. Desde ésta emergen las distintas apuestas metafísicas que buscan significarlo. Éstas generalmente tienen como extremos de su narrativa esperanzadoras intenciones optimistas (que consoladoramente hablan desde promesas de posibles progresos hacia mejores condiciones terrenales vislumbradas como futuro hasta incluso de inmortalidad tras la muerte en paraísos ultraterrenos) o aterradoras visiones pesimistas (que van desde lo que proféticamente le dijo el mítico sátiro Sileno al rey Midas cuando le preguntara por lo que es mejor y más ventajoso de todo para el hombre (Nietzsche, 2016: 245-412) hasta las descripciones de futuros apocalípticos entre catástrofes bélicas, económicas, climáticas y hasta astronómicas en las que el sufrimiento, el hambre y la muerte se agudizarían superlativamente) que buscan justificar la configuración de mundo que fingen fabulosamente para hacer morada a la mortal finitud del hombre. Por eso es que el hombre habita el acontecer del sentido como mundo, siendo el mundo, así, todo lo que hablamos del acontecer del sentido, es decir, todo lo que de él fabulamos: el mundo es fábula (*mundus est fabula*).

En este fabular en el que se configura nuestro mundo se apuesta significar el acontecer de sentido en el que nos encontramos buscando hacernos éste habitable, pero, siendo el hombre múltiple, también su apuesta de mundo tiende a ser múltiple. Ya Aristóteles apuntaba hacia esta comprensión cuando escribía que el hombre es $\zeta\upsilon\kappa\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\epsilon\sigma\kappa\omicron\nu$, esto es, el animal que tiene su mundo, en el que se cuida de cosas, en el habla. En efecto, para Aristóteles el hombre, por medio del habla, comunica lo múltiple, lo vincula; en su hablar hace común lo múltiple. Y lo múltiple que se muestra común en el habla del hombre es también principalmente el hombre mismo, que acontece múltiple pero que en el habla se muestra comunicado, como comunidad. Por eso es que Aristóteles escribe también que el hombre es un $\zeta\upsilon\omicron\omicron\nu\ \text{politiko}'\eta$, un animal que habita en comunidad. De ahí que Aristóteles (1253a3-4) considere que el hombre no ama la guerra sino sólo en el accidente en el que éste se ha envilecido y arruinado, en el que se ha hecho inferior a un hombre, pues la guerra disocia y el que tiende a disociar, “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”.

El hombre es, por tanto, aquel que habla, que fabula el mundo en el que vive cuidándose de cosas comunicándolo, habitándolo en comunidad. Por eso apuntaba al inicio de este ensayo que es en el acontecer del sentido y su violencia inherente que el hombre configura apuestas significativas para habitarlo desde muy diversos ideales comunicables con los que pretende prevenirse ante ésta, de lo que las legislaciones, los mitos y, en general, las distintas apuestas metafísicas que ha ensayado dan cuenta. Pero es también la multiplicidad de apuestas lo que por lo general lo hace enfrentarse al dividirse en éstas queriendo afirmar cada una de ellas sobre las otras, con lo que despliega en la violencia del sentido también una violencia metafísica. En ese reino de confusión metafísica Descartes, por ejemplo, se afana en hablar de manera metódicamente cauta, limpia y ordenada, para que se limite el error, es decir, lo inmundado, y así esto le brinde utilidad en su vida, pues entiende que su finitud le expone de continuo al mismo y que sólo puede cuidarse estando atento a las posibilidades de éste. Descartes quiere habitar un mundo no inmundado y en la fábula que al respecto configura hará decir entre tantos otros a Jean-Luc Nancy (2007: 80) con lo que fabula Descartes “ya podemos sentirnos en nuestra casa [...] sobre la cual no cesamos de caminar, sobre todo cuando caminamos sobre la luna, sobre la cual no hemos cesado de levantar nuestras ciudades, nuestros Estados, nuestras fábricas”. Pero a pesar de esto que dice Nancy respecto a la fabulación de Descartes son muchos los que no quieren esta casa.

En efecto, a pesar del cuidado filosófico en el fabular, son múltiples apuestas metafísicas las que en todo tiempo y lugar que habita el hombre se afanan en ser la fábula del mundo y sobre ellas es que se dividen los hombres en lo común para erigirse casas, familias, tribus, naciones y Estados, ciudades, fábricas, templos, escuelas, mercados, etc. con los que se muestran agrupados distinguiéndose entre sí y también, por ello mismo, enfrentados. Pero, como ya señalé con Aristóteles, este fabular, más acá de la divisoria manifestación en sus afanes, es algo común en el hombre, algo que inexorablemente lo comunica, pues el hombre es un animal metafísico, pero también es un animal político. Incluso me atrevería a decir que es metafísicamente político (comunitario), pues sus apuestas metafísicas se articulan en la palabra y, en consecuencia, en el afán de ser comunicadas; así como también es políticamente metafísico, pues su habitar común le facilita demorarse en su sensibilidad metafísica. El hombre sólo superficialmente es individualmente egoísta, porque no se basta solo. Debajo de toda esa distinción superficial está el hombre en su ser común con los demás hombres sin los cuales no es. Los sudafricanos dicen Ubuntu: “yo soy porque tú eres”. También hacia esto apuntan los indios con su *tat tvam asi*, los griegos con el *gnw'qi seautón* y la Biblia con eso de “amar al prójimo porque es tú mismo”.

Se podría decir que la política es la metafísica para la metafísica, pues es la comunidad de la palabra la que permite la demora de la sensibilidad metafísica a través de ella. Y, en efecto, en ella pueden tener cabida todas las apuestas metafísicas. Pero tanto la palabra como la comunidad quedan como rotas en el absurdo afán del hombre de querer imponer alguna apuesta como la metafísica y, en consecuencia, como el significado del sentido e incluso hasta como el sentido mismo. La violencia metafísica en la política fragmenta y enfrenta negándola. Aunque el acontecer del sentido sea naturalmente tensión en una guerra en la que se originan todas las cosas, como afirmaba Heráclito, la política es diálogo, palabra abierta que vincula, comunicación que se afana, por tanto, en limitar la violencia para poder morar, pues sin morada no logra el hombre demorarse en su sensibilidad metafísica que, frente a toda apuesta que lo divida, le es lo que mayormente tiene en común y, de hecho, difícilmente podría vivir sin ella.

La política es, pues, el suelo común del hombre, el cual, por tanto, tiene que hacer posible el *ociar* (*scola'zein*) para que éste, el hombre, pueda apostar demoradamente el significado de las cosas en el que él se descubre, en grado superlativo, filósofo, pues, para decirlo con Eduardo Nicol (1997: 28), quien a su vez se encuentra en esto en comunión con Schopenhauer, Descartes y Aristóteles, ser filósofo

es la última, es decir, la más propia de las vocaciones humanas, pues es aquella en la que el hombre ya no puede ir más allá de sí. Pero, si no se encuentra ésta, la política, limitando la violencia para que los hombres se comuniquen mediante su mutua disposición abierta pero común para habitar ociosamente su sensibilidad metafísica, sino, más bien, subyugándolos a través de alguna apuesta metafísica tiránica, conveniente por tanto sólo a alguno(s) que la impone(n) y busca(n) mantenerla, ésta no sería propiamente política, sino que la estaría usurpando y, con ello, arruinando las posibilidades vitales del hombre al oprimirlo y anularle la posibilidad de habitar ociosamente su sensibilidad metafísica, incluso también en aquellos hombres que creerían beneficiarse con esto. En efecto, para afanarse propiamente en lo metafísico, ineludible en la sensibilidad del hombre, se requiere disposición en el ocio (*scollh'*), si no, sólo se habitaría impropriamente ésta en las doctrinas que se dictarían, que se impondrían, que se obligarían a ser atendidas, y las plazas, las iglesias, las escuelas y los distintos medios de comunicación serían, así, más bien medios de sujeción. Pero quienes estarían sujetos primeramente a ellas serían, por supuesto, los que se determinan de esta manera impostores, pues por eso mismo tampoco ellos podrían ya habitar ociosamente su sensibilidad metafísica.

Así pues, aunque nuestra posibilidad de fabular mundo puede hacer del acontecer del sentido algo políticamente habitable para liberar nuestra posibilidad de demora en atención a nuestra sensibilidad metafísica, puede también hacer de éste algo terrible, más violento incluso que el entorno del sentido que políticamente nos afanamos en limitar para menguar su fuerza y amenaza mortal. A través de violentas metafísicas que usurpan lo político puede hacerse aparecer, en lugar de casas que nos permitan morar, espantosas cárceles con torturas inauditas donde se vuelve preferible mejor morir. Así como la metafísica es metafísica de la violencia y puede manifestarse a su vez también como violencia metafísica al buscar negar la abierta sensibilidad metafísica misma, la política sería política de la violencia que puede trastocarse a través de metafísicas violentas en violencia política al buscar negar la política misma.

En efecto, nuestra tendencia política nos dispone a pensar posibilidades de significado para el sentido que acontece en una comunicabilidad abierta que permite a los hombres vivir. Afirmarlas impositivamente en la negación de los que no se sometan a ellas anula nuestra posibilidad política y nos dispone en escenarios violentos. Los ejemplos de estos escenarios violentos abundan en los libros de historia y en no pocas

de nuestras distintas cotidianidades actuales, dentro de las que nos toca vivir la que se ha estado manifestando en México, la cual ha dado tanto de qué hablar en los últimos años apuntando en general a un desgarramiento de su tejido social. Y me parece pertinente mencionarlo, porque es esto precisamente, el desgarramiento de lo común (lo social), la división de lo común, lo que fertiliza la aparición de tendencias metafísicas violentas expresadas en políticas violentas que más bien destruyen lo político arruinando las ciudades con todo y ciudadanos (Moreno, 2016: 17).

Se trata, en suma, de metafísicas violentas que se establecen como programas aparentemente políticos en detrimento de lo común por la afirmación de lo parcial y que, a pesar de que se revistan de los más variados nombres (“religiones”, ideologías, castas, clases sociales, partidos políticos, etc.), su tendencia operativa tiende a ser siempre semejante: Se trata de la supresión de la inteligencia, del lenguaje, del *lógoV*, de eso que nos muestra dispuestos en comunicación para limitar la violencia natural en la que insistimos en hacernos morada mediante una imposición de una inteligencia, un lenguaje, una lógica parcial que no puede sino quererse ver total. Frente a estas metafísicas y su desencadenamiento de la violencia se puede decir lo que se dice que Miguel de Unamuno le dijo al general sublevado José Millán-Astray cuando, en el contexto de la guerra civil que hacía poco menos de tres meses había estallado en España, éste, el general, gritaba “¡muera la inteligencia!, ¡viva la muerte!” en el paraninfo de la Universidad de Salamanca de la que Unamuno era rector: “venceréis pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta en esta lucha, razón y derecho”. En efecto, afirmar “muera la inteligencia” es afirmar que muera el *logos* y su comunidad para dar sitio a la rabia del odio y la locura de la división. El odio organizado como apuesta metafísica programada políticamente se manifiesta en el enfrentamiento de unas generaciones contra otras, unos pueblos contra otros, de configuraciones sexuales contra otras y, en general, de todo lo que se abriga bajo banderas frente a aquello de lo que se quiere distinguir. La violencia en lo político brota en la división que anula la comunicación y, en consecuencia, la comunidad, a través de la tiranía de estas partes enfrentadas a muerte para imponer su sesgada verdad. Arthur Schopenhauer, que describe el mundo como la representación de la voluntad una que se figura múltiple y que engañada así se enfrenta a sí misma como otra en un despliegue de dolor y muerte sin fin, ofrece un ejemplo que ilustra las consecuencias de la ruptura de lo común con “la hormiga bulldog de Australia. [En efecto,] si la cortamos

comienza una lucha entre las dos partes seccionadas, la cabeza y la cola; [...] la lucha suele durar una media hora, hasta que ambas partes mueren” (Schopenhauer, 2003: 25 ss).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad es la que lo corrompe, como pensaba Rousseau, o sea por naturaleza malo (individualista y violentamente egoísta) y la sociedad lo limite por medio de amenazas y castigos, como pensaba Hobbes y a su manera Kant y Schopenhauer. Es finitud, insuficiencia, deseo y hastío manifestado metafísico y políticamente. Su tendencia a persistir es egoísta, pero no malvada, pues, si acierta Schopenhauer, la maldad consiste en exacerbar el egoísmo en el daño. Pero también el egoísmo puede ser exacerbado en el no daño. Es ese egoísmo que ve lo común más allá de las fronteras de la individualidad y que entre otros nombres ha sido llamado auténtico egoísmo o gran compasión; es aquel en el que nos reconocemos unidad diversificada donde propiamente todas las cosas: “soy yo otra vez, pues yo no soy sino las cosas manifiestas aquí de esta manera”.

La política es la suma de los egoísmos. Pero, dado que cada egoísmo por separado no quiere fundamentalmente otra cosa sino conservar la vida, la reunión de los egoísmos no quiere, en conjunto, fundamentalmente, otra cosa que conservar cada una de las vidas que la componen. Por eso pensaba Thomas Hobbes que lo que da origen al Estado es la promesa de que bajo él se salvaguarda la vida, que las leyes, antes que otra cosa, salvaguardan la vida. Pero salvaguardar la vida no quiere decir poder evitar la muerte, pues los hombres son mortales, sino salvaguardarla de una muerte violenta, limitando por tanto en lo posible la violencia natural, pero, sobre todo, la causada por la fuerza de egoísmos individuales y hasta creídos autónomos.

El hombre habita en el acontecer del sentido vinculado ineludiblemente a entornos políticos, y desde éstos, es que se cuestiona por el significado del sentido. Toda metafísica brota inevitablemente en lo político, pues brota en la palabra que comunica al hombre y a sus esfuerzos para facilitarse morada. La política busca limitar la violencia para desahogar el habitar del hombre. Pero una cosa es la comunidad de lo político y otra la afirmación de identidades cobijadas por apuestas metafísicas en lo político: lo primero vincula mientras que lo segundo escinde. La política es aquietadora de la violencia mientras que la escisión despliega violencia aquietadora de lo político. Cuando un entorno político no puede ya limitar la violencia, queda hecho ruinas y los hombres

en él arruinados: los hombres ruines hacen ruinas las ciudades para arruinar a sus ciudadanos.

La división o lo cismático, rompe la comunión del hombre a través de enfrentamientos ideológicos y sus afanes impositivos. En el contexto de la señalada guerra civil española, el mismo Miguel de Unamuno aclara contundentemente las implicaciones de estas metafísicas violentas que niegan lo político cuando, nueve días después del incidente del paraninfo, el 21 de octubre de 1936, le dice a Nikos Kazantzakis:

¡Estoy desesperado [...] por lo que sucede aquí!: guerras, matanzas, incendios de iglesias, ceremoniales, banderas rojas y estandartes de Cristo... ¿Por qué cree usted que sucede, porque los españoles tienen fe, unos en la religión de Lenin y otros en la de Cristo? ¡No! ¡No! Escuche, preste atención a lo que voy a decirle: Todo eso pasa porque los españoles no creen en nada. ¡En nada! ¡En nada! Están desesperados. [...] *Desesperado* es el que sabe muy bien que no tiene dónde agarrarse, que no cree en nada, y como no cree en nada le posee la rabia. [...] El pueblo español se ha vuelto loco. No solamente el pueblo español, sino todo el mundo hoy. ¿Por qué? Porque el nivel espiritual de la juventud de todo el mundo se ha deteriorado. (1936: 19)

Lo que señala Miguel de Unamuno -de la situación bélica en su pueblo- es lo que acontece en cualquier otro contexto político en el que se desata la guerra desgarrándolo y, en consecuencia, enfrentándolo insensiblemente incluso hasta la muerte es que lo sensato sea alejado de los contextos políticos que han sido tomados por hombres ruines para no ser arruinados con ellos, pues en ellos difícilmente se pueden cultivar demoradamente los afanes de nuestra sensibilidad metafísica. Posiblemente Sócrates sería el mejor ejemplo de la ineficacia de la argumentación en estos contextos y lo que dice Diógenes Laercio que Anaxímenes le escribió a Pitágoras podría dar luz respecto a la sensatez que habría en alejarse de ellos:

Fuiste mucho más inteligente que nosotros al trasladarte de Samos a Crotona, donde resides en paz. Los hijos de Ayaces nos causan daños incesantes y a los milesios no nos faltan dictadores. Y terrible se nos presenta el rey de los medos, en cuanto no estemos dispuestos a pagar el tributo. Pero ya están prestos los jonios a marchar a la guerra contra los medos en defensa de la libertad de todos. Y en cuanto marchen ya no habrá esperanza de salvación. ¿Cómo, pues, podría aún pensar Anaxímenes en contemplar los cielos, estando atemorizado por la muerte o la esclavitud? Mientras, tú eres apreciado por los crotoniatas, y estimado también por los demás italiotas; incluso vienen a escucharte discípulos desde Sicilia. (Laercio, 2007: 91)

Y en esta dirección podríamos referir, entre tantos otros, a Platón en Siracusa, a Aristóteles que, tras ser acusado de impiedad, se exilia sin demora para «evitar a los atenienses otro crimen contra la filosofía», a Teofrasto que, “como todos los demás

filósofos”, se ausentó de Atenas tras el decreto de Sófocles de “que ninguno de los filósofos dirigiera una escuela de no ser con la aprobación del Consejo y el Pueblo [pues,] en caso contrario, la pena sería la muerte”(Diógenes 2007 p. 38), o a Schopenhauer que, a diferencia de su profesor Fichte que invitaba a luchar por la nación alemana y deja sus lecciones para enrolarse en la milicia, abandona en 1813 con disgusto Berlín, como “todos aquellos que estaban en condiciones de huir de ella lo hacían”, pues esta ciudad se veía amenazada por la guerra (Schopenhauer 2016 p.158).

Ante la violencia del sentido y de las metafísicas que arruinan la política, se ha de buscar estar en paz para poder habitar las posibilidades de la sensibilidad metafísica lo que aflora, aunque esto implique desplazarse, pues enfrentar es participar del hacer la guerra que destruye lo político. Pero la búsqueda de paz social se tiene que llevar a cabo serenamente, pues, en caso contrario, sería la desesperación y la rabia lo que acompañaría esta búsqueda imposibilitando por ello esa paz buscada. Si se es capaz de vivir políticamente tendría que ser por tanto en esa serenidad en que la política no se arruina y no arruina con ello al hombre. La política ha de ser metafísicamente serena para desplegarse verdaderamente, pues sólo si es tal, no permitiría tendencias violentas en las metafísicas que se cultivan en el mismo, sean del tipo que fueren, pues dichas tendencias que niegan la apertura vital de la sensibilidad del hombre desgarran los tejidos sociales imposibilitando la política. Pero esto, vivir políticamente serenos, no quiere decir renunciar a todas las metafísicas posibles que puedan apostarse, sólo a no hacer violencia metafísica con ellas. Se trata de ser metafísicamente prudentes para habitar una prudencia política donde la ciudad no pueda ser, por tanto, secuestrada por las violencias metafísicas en las que las lógicas del odio anulen la inteligencia del logos y, con ello, propiamente las posibilidades de habitar nuestra sensibilidad metafísica. Se trata, como cantaba Georges Brassens, de morir por las ideas pero de muerte lenta.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1982). *Metaphysica. metafísica*. Madrid: Gredos.
 “Sobre la filosofía”, en *Eikasia. Revista de filosofía*, año V, 29 (noviembre de 2009).
 (2006). *Protréptico*, Madrid: Abada Editores. (2000).
Política, Madrid: Gredos.
- BASTIAN, J (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, México, FCE/El Colegio de México.
- BRAGUE, R (1995). *Europa, la vía romana*, Madrid: Editorial Gredos.
- CIORAN, Emil, “Je ne suis pas un nihiliste: le rien est encore un programme”, entrevista concedida en alemán y traducida por Fabrice Zimmer para Magazine Littéraire, París, no. 373, febrero de 1999.
- DARWIN, Charles, *On the Origin of Species*, London, John Murray, 1859.
- DE UNAMUNO, M (1961). *La agonía del cristianismo*, México: Editorial Azteca
- DELLA MIRANDOLA, G (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México: UNAM.
- DESCARTES, R (1987). *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, Madrid, Alfaguara, segunda edición, 1987.
 (1972). *Reglas para la dirección del espíritu en Dos opúsculos*, edición de Luis Villoro, México: UNAM.
- DIELS-KRANZ (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DIÓGENES, L (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza Editorial.
- EPICURO, *Carta a Meneceo*.
- ENGELS, F (2014). *Anti-Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- HEIDEGGER, M (1996). *Caminos de bosque*, versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996. 296-343
 (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial. (2013). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder. p 25
- HERÁCLITO (2013). *Fragments de Heráclito*, México: UNAM.
- KANT, I (1946). *Allgemeine Naturgeschichte und theorie des Himmels. (Oder Versuch von der Verfassung und dem mächanischen Ursprunge der ganzen Weltgebäuder nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt)* [Historia natural y teoría general del cielo. *Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, Buenos Aires: Lautaro. (1941).
Filosofía de la historia, México: F.C.E.

KAZANTZAKIS, N (1936). “Entrevista a Unamuno”, publicada el lunes 14 de diciembre de 1936 en el diario griego (traducción de Nanna Papanicolau)

LEIBNIZ, G (1977). *Monadología* México: Porrúa, 1977. 461-480

LLINARES, J (2016) “La sabiduría de Sileno. Madrid: Universidad Complutense.

MARX, K (1959). *El capital*. México: F.C.E.

NANCY, J (2007). *Ego sum*, Barcelona: Anthropos
(2002). *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos.

NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.

NIETZSCHE, F (1999). *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch. 343-651.

(1999). *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter pp. 343-651.

(1999). “Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde” en su *Götzen-Dämmerung*, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, VI, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 55-161.

(1998). *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial.

(2016). *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid.

MORENO R (2016), *El fin de la ciudad y otros estudios sobre nuestros atolondrados tiempos*, Madrid: Anthropos.

(2015). La violencia filosófica y política que todos heredamos” en *Escritos*, Vol. 23, Núm. 50, Universidad Pontificia Bolivariana.

PLATÓN, (2000). *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.

ROCA B (2016). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid: Siruela.

SCHOPENHAUER, A (2016). *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, Barcelona: Acantilado.

(2003). *El mundo como voluntad y representación*, México: F.C.E.

(1999). “Curriculum vitae”, en *Epistolario de Weimer (1806-1819)*, Madrid, Valdemar, p. 247

ŽIŽEK, S (2001). *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós.

ENSAYO

ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA EMPODERAMIENTO DE LA MUJER DESDE UNA PERSPECTIVA DE LA ANTRPOLOGÍA FILOSÓFICA.

Universidad Oparin
Belén Valdez Cruz
valdezacruz@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.16>

RESUMEN

Se contribuye a reportar elementos de análisis críticos, sobre el empoderamiento de la mujer a través del tiempo. Donde hay una subordinación de la sociedad machista, que no ha permitido el libre crecimiento de las mujeres, y únicamente han limitado sus actividades, desarrollo profesional y el conocimiento.

PALABRAS CLAVES: Empoderamiento, Mujer, Sociedad, Antropología, Derechos.

ABSTRACT

Critical elements of analysis are reported on the empowerment of women over time. Where there is a subordination of the macho society, which has not allowed the free growth of women, and they have only limited their activities, professional development and knowledge.

KEYWORDS: Empowerment, Women, Society, Machismo, Rights

Enviado: 08.05:2020

Aprobado: 26.05:2020

INTRODUCCIÓN

En el siguiente ensayo se analiza la categoría de empoderamiento de la mujer, desde el punto de vista de la antropología filosófica, teniendo en cuenta la temporalidad planteada por las culturas míticas que narran la gesta de hazañas de un héroe real, en este caso la categoría de pluralidad política denominada mujeres, que se enfrenta a numerosos peligros para ser reconocidos sus derechos.

La investigación se divide en dos momentos: el primero aborda la violencia mítica y sus dos tipos de libertad: la emancipación y la liberación. El segundo momento, describe la categoría de empoderamiento para significar el valor de verdad de las condiciones actuales; por último se concluye que el derecho (en cuanto a autorización) de género, necesariamente atraviesa el umbral de un discurso dramatizador, en donde el dolor, la exclusión y la muerte son sus principales dispositivos de poder.

1. LA VIOLENCIA MÍTICA Y DOS TIPOS DE LIBERTAD.

Actualmente la categoría política de mujer, ha llevado a una constante (quién es el resto de la sociedad) lucha por el derecho a la igualdad y a la toma de decisiones, pero la toma de decisiones erróneas como el daño y destrucción a monumentos patrimoniales así como a otras instancias, en términos genealógicos, surge la paradoja de la heroína y villana a la vez de su propia emancipación.

Conforme a la reconstrucción que hace Calasso de los orígenes míticos de lo masculino y lo femenino, tenemos que este encuentro se da como rapto:

En la playa de Sidón un toro intentaba imitar un gorjeo amoroso. Era Zeus. Se sintió sacudido por un escalofrío, como cuando le picaban los tábanos. Pero esta vez era un escalofrío dulce. Eros le estaba colocando sobre la grupa a la joven Europa. Después la bestia blanca se arrojó al agua, y su cuerpo imponente emergía lo suficiente para que la joven no se mojara. Muchos lo vieron. Tritón, con su concha sonora, replicó

al mugido nupcial. Europa, temblorosa, se sostenía agarrada de uno de los largos cuernos del toro. Les vio también Bóreas, mientras surcaban las aguas. (1991: 25)

La animalización taurina es una de las tantas metamorfosis de las fuerzas masculinas, que en su actuación se sobre-ponen a la ensoñación de la belleza femenina, propia de la religión olímpica griega, siguiendo a Calasso, de la hostilidad de Occidente frente a Oriente, surge una historia de dominio de una energía masculina que no tiene como principio el complejo de lo colérico como el Dios de Israel, sino un tipo de arte: la capacidad de comportarse con inteligencia artera en la convivencia con lo propio y lo otro, es decir con lo femenino.

Se puede decir, que los mitos en donde la energía masculina sufre una metamorfosis hacia un tipo de energía animalizante, constituye la advertencia de una actitud artera a veces velada, pero otras francamente narradas como el mito de Quirón que con su fuerza y destreza se extiende de la conquista a morosa, a la guerra y luego a la política (Bermudo, 1994: 228), como una enseñanza de los dioses a los hombres.

Con esto, dice Bachelard (2005: 10) se admite que “los mitos solo describen estados psicológicos o mentales de un tipo de ensoñación” de las energías masculinas para conquistar y someter a la naturaleza, en específico la naturaleza de lo femenino.

Pero ¿qué hay de los mitos que narran la superación de las fuerzas masculinas con capacidad de animalización artera de los cuales ha surgido otro orden? Para tal superación se han narrado los mitos de emancipación y liberación, al respecto Negri dice lo siguiente:

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of selfdetermination and self-transformation, the freedom to determine what you can become (2009: 331).

Los mitos de liberación pertenecen a un acto de afrenta que invoca la arrogancia de parte del hombre frente a los dioses, como el mito de Níobe que comenta

Benjamin:

La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad, y sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Níobe constituye un ejemplo evidente de ello. Podría parecer que la acción de Apolo y Artemisa es solo un castigo. Pero su violencia instituye más bien un derecho que no castiga por infracción de un derecho existente. El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura, no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual éste sale necesariamente victorioso y sólo mediante la victoria, en todo caso engendra un derecho.” (Benjami, 1982: 41)

Los mitos de liberación hacen referencia a la violencia mítica que aquí se ha interpretado como una fuerza o energía que en su acción se zoomorfiza o anima destruyendo una liberación, que en términos benjaminianos significa que el reconocimiento del derecho atraviesa el umbral de la violencia mítica en el que se reconoce un orden, empero, para que salga victoriosa la arrogancia, ella tiene que fundar un derecho, pero no un nuevo orden. De modo que la liberación por arrogancia solo funda derecho no un orden en el que solo aparece el umbral de la violencia que reconoce la osadía ante el orden de la violencia mítica.

Por el contrario, los mitos de emancipación, que solo buscan la libertad de identidad de ser, no buscan la autotransformación como los mitos de liberación, sino que la narrativa que construyen acontece cuando “un poder mayor (divino o humano), destruye otro poder con violencia y funda un nuevo orden” (Kelsen: 2004:192) como es el caso de los mitos hebraicos de Moisés o de Marx. Aquí no se reconoce un orden de derecho sino que ocurre un nuevo procedimiento jurídico en un nuevo orden, por lo que el umbral de la violencia ocurre como destrucción creadora (*Zerbrechen*) en donde no es importante la dramatización de lo cruento sino que la finalidad lo condiciona todo, es decir el nuevo orden, por ello estos mitos están cargados de sacrificio, mientras que los mitos de liberación, la arrogancia conduce a la dramatización de lo cruento que prefiere ver víctimas y no sacrificantes.

Ambos componentes de la libertad: la emancipación y la liberación (como conductas antitéticas) dan cuenta de que todo orden se funda a partir de la violencia

para conservarse, ampliarse, abolirse y superarse. Pero la pregunta fundamental, que surge, es ¿a qué tipo de libertad conduce el empoderamiento de las mujeres? Siguiendo este esquema de la violencia mítica que funda el derecho.

2. EMPODERAMIENTO FEMENINO

Para entender que es el empoderamiento de la mujer, se definirá primero el concepto de empoderamiento como “proceso de acceso a los recursos y desarrollo de las capacidades personales para poder participar activamente en modelar la vida propia y la de su comunidad en términos económicos, sociales y políticos” (Comisión Europea, 1998).

Mientras que McWhirter, citado por Rowlands (1995: 103), describe de manera más detallada al empoderamiento: “El proceso por el que las personas, las organizaciones o los grupos carentes de poder: (a) toman conciencia de las dinámicas del poder que operan en su contexto vital; (b) desarrollan las habilidades y la capacidad necesaria para lograr un control razonable sobre sus vidas y c) ejercitan ese control sin infringir los derechos de otros y (d) apoyan el empoderamiento de otros en la comunidad.”

Tomando en cuenta estas dos definiciones, se puede explicar a grandes rasgos que el empoderamiento va a permitir que las personas tomen conciencia de la situación en la que viven, y que independientemente de su contexto, desarrollarán la capacidad para cambiar y modificar conductas, teniendo en cuenta sus derechos y los de los demás incluso buscarán cambiar económica, social y políticamente.

Analizados los conceptos de empoderamiento, se explicará el concepto de empoderamiento de la mujer (entendido como categoría política), según el cual es un proceso en el que las mujeres acceden al control de los recursos (materiales y simbólicos) reforzando sus capacidades y protagonismo en todos los ámbitos.

En la conferencia mundial de las mujeres en Pekín (China) por primera vez se da un concepto al empoderamiento femenino, el cual definieron como: “el empoderamiento

del papel de la mujer y la plena participación de la mujer en condiciones de igualdad en todas las esferas de la sociedad, incluidos la participación en los procesos de adopción de decisiones y el acceso al poder, son fundamentales para el logro de la igualdad, el desarrollo y la paz” (Naciones Unidas, 1996: 3).

El empoderamiento de la mujer, se ha podido lograr a lo largo de la historia debido a que muchas féminas valientes e inteligentes, cansadas de ver injusticias decidieron alzar la voz tomando el control de sus acciones a través, de marchas, huelgas, protestas, etc.

Al interior del discurso del empoderamiento de la mujer, se ha establecido la misma analogía que la de los hombres ilustres, creo que la belleza de la mujer no tiene nada que ver con el empoderamiento la valentía y la inteligencia; esta frase está de más. mujeres como Marie Curie, Virginia Henderson o Frida Kahlo, destacan no por grandes acciones, sino por las aportaciones a la ciencia, a la medicina y al arte a nivel mundial.

El empoderamiento de la mujer les ha dado la oportunidad de crecer, crear y transformar el mundo, sin necesidad de emplear la seducción, no así la violencia que funda derecho: tener determinación, inteligencia y un tipo de coraje o para no claudicar.

La lucha del empoderamiento de la mujer comienza con la polémica sobre el patriarcado o sistema en que los varones poseen mayor poder de autoridad, es decir, para luchar se acepta una narrativa, según la cual pareciera que el orden patriarcal-machista organiza la sociedad a lo largo del tiempo, viéndolo de una manera tan normal que casi nunca se cuestionan si es correcto lo que hacen (Harris, 1986: 503-504).

Desde el punto de vista biológico los gorilas, chimpancés y orangutanes en su organización social siguen emparentados por un sistema patriarcal, sin embargo, para no recrear una caricatura, se asume que los orígenes no debieron de ser muy distintos a la situación actual, es decir que los orígenes del patriarcado no se llevan necesariamente en los genes, sino que el hombre es un ser cultural, con capacidad de abstracción (Cavaliere y Singer: 1998).

La cuestión para la antropología consiste en saber si lo genético o lo cultural determinan la cultura o se implican ambas, ya que la cultura y la naturaleza se relacionan íntimamente, es decir no tiene por qué prevalecer un determinismo biológico o cultural (Miedziam, 1995).

En una cultura de cooperación en la que los seres humanos van modificando las conductas, el progenitor o a veces el padre sustituto empieza a interactuar en las labores domésticas y en la crianza de los hijos, mientras que las mujeres trabajan.

En el cambio de roles va apareciendo la significación de empoderamiento de la mujer, en donde se busca un reconocimiento fundamental para la humanidad: como administradoras, emprendedoras, creativas, cuidadoras y educadoras.

A través de la historia el sistema jurídico privó a la mujer de educación, y el derecho al trabajo asalariado, reduciendo su condición humana no solo en condiciones de esclavas sino de objetos sexuales de menor valor que los animales.

Por tanto, la narrativa del empoderamiento de la mujer, tiene que ver con la modificación de los roles y el resultado histórico del derecho entendido como aprobación más que fundación de derecho desde la violencia, es decir utiliza la narrativa de la minusvalía de derecho para reclamar que durante muchos años se les negó el derecho a la educación, el derecho a votar y a la equidad de género en política y economía.

Desde un punto de vista antropológico, el empoderamiento de la mujer puede considerarse como: *a)* un reconocimiento, es decir, como una autorización de un sistema de derecho nacional, convencional internacional; *b)* como un trastocamiento de la cultura o *c)* como un nuevo orden que para implementarse, requiere de la aniquilación actual del orden patriarcal-machista.

Al respecto se puede decir que no hay un acuerdo con los diferentes grupos feministas, “hay más bien una protesta y rebeldía de la mujer hacia un tipo dominante de masculinidad como lo es la machista” (Aguilar, 2109: 94-104) que el discurso oficial del empoderamiento de la mujer trata de incorporar las solicitudes por medios institucionales y por tanto legales, sin que llegue a la revolución, es decir que la

narrativa del empoderamiento de la mujer en sus cauces institucionales no arribe a la hostilidad entre las fuerzas masculinizantes y las fuerzas femeninas, pues qué haría la mujer una vez que conquiste el poder, ya que éste requiere de hostilidades para conservarse, es decir un tipo de filosofía artera (qué entiendes por artero) para significarse.

CONCLUSIONES

Limitar la violencia ha constituido la razón de ser del Estado, pero el mismo Estado es violencia constituida, es decir, la apropiación de una filosofía práctica de lo artero, de la hostilidad que impone un orden que no admite emancipación ni liberación, y que en vez de ello instrumenta categorías para procesar solicitudes y demandas, de modo que para la categoría de empoderamiento de la mujer no hay excepción a la regla, lo que hay más bien, es un tipo de narrativa que funciona mediante el supuesto de una historia dramatizada que tiene mujeres víctimas, mujeres esclavas, mujeres denegadas de derecho, mujeres ilustres, mujeres creativas y mujeres bellas, lo cual significa que las mujeres –como categoría política- están ante la presencia de un discurso en cuanto dispositivo de poder, que mientras más rápido procese la protesta y la rebeldía acumulada durante largo tiempo, el orden fundado en la violencia conservadora de derecho se perpetuará.

Lo que se tiene que preguntar es si esta narrativa sobre el empoderamiento de la mujer conduce a una emancipación para crear un nuevo orden o si se trata de una liberación de orgullo en donde lo femenino se autotransforma.

Si se elige la primera vía de la libertad, entonces las víctimas serían sacrificantes, lo cual está absolutamente en contra del tipo de mentalidad contemporánea que no se sacrifica por nadie, sino que es narcisista, en cambio si la protesta llega a rebeldía y se encamina por la vía de la liberación a partir de víctimas por el orgullo de ser mujer, lo cual parece ser el caso.

Solo que a este diagnóstico le falta un ingrediente: la transición de la protesta a

rebeldía constituye un acto de hostilidad en una dialéctica de lo adentro y lo afuera (Aguilar, 2016: 181) que no todos los seres humanos están dispuestos hacer para autotransformarse, por ello el orgullo y la arrogancia terminan siendo incorporados en un orden que se perpetúa en la violencia, como el mito de Níobe.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, (2005). *Lautréamont*, México: F.C.E.
- BENJAMI, W (1982). Para una crítica de la violencia, México: La nave de los locos.
- BERMUDO, J (1994). Maquiavelo, consejero de príncipes, Barcelona: UB
- CALASSO, R (1991). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona: Anagrama.
- HARRIS, Marvin. (1984). Introducción a la antropología general, Alianza Universidad. Madrid.
- KELSEN, H (2004). *Ensayo sobre jurisprudencia y teología*, Madrid: Fontamara
- MONTERO; R. (2018). La ridícula idea de no volverte a ver. Barcelona-España: booket.
- MIEDZIAM, Miryam. (1995), *Chicos son, hombres serán horas y horas*. Madrid: Horas y Madrid
- NEGRI, Toni (2009) Commonwealth, Cambridge, Harvard University pres.
- YOUSAFZAI, M Y LAMB, C. (2013). Yo soy Malala. Madrid: Alianza.

REVISTA ELECTRONICA

- AGUILAR, J (2016). “Sobre la crítica del proceso capitalista: su límite, su intervención y sus condiciones de posibilidad”, en *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 9, pp. 166-186.
- (2019). “El reto de construir masculinidades amorosas” en *Ciencia y Filosofía*, vol 2, pp. 94-104.
- ROWLANDS, J. (1995). Empowerment' à l'Enseignement / Examination of power control / Examining empowerment, en JSTOR, vol. 5, año 2, pp. 101-107.

RECURSOS EN LÍNEA.

- CARRANZA. M. (2013). Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres. 28/03/2020, Sitio web: <https://www.te.gob.mx/genero/media/pdf/512eaba757c9bf6.pdf>

ARTÍCULO

ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LAS RELACIONES HUMANAS COMO REFERENTE DEL CAMBIO ORGANIZACIONAL

Rocío Abigail Tinajero García
Centro Universitario Oparin
abi.tinajerogarcia@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.17>

RESUMEN

Se presenta una propuesta de Modelo de Análisis del Sistema Organizacional para el individuo encargado del talento humano en las organizaciones, a fin de delimitar los factores culturales, sociales y de adaptación que influyen para un cambio organizacional.

PALABRAS CLAVES: Organización, Pública, Privada, Antropología, Culturación.

ASBTRACT

A proposal for an Organizational System Analysis Model is presented for the individual in charge of human talent in organizations, in order to define the cultural, social and adaptation factors that influence organizational change.

KEY WORDS: Organization, Public, Private, Anthropology, Culture.

RECIBIDO: 23.5: 2020

APROBADO: 05.06:2020

INTRODUCCIÓN

Las organizaciones son estructuras sociales donde se desarrollan situaciones laborales, profesionales, económicas y sobre todo relaciones humanas. Así, para Susan Wright (2005) propone que por cultura organizacional se debe entender, de acuerdo a la concepción semiótica de cultura sostenida, un sistema de redes de significado a partir de las cuales los actores interpretan sus propias prácticas negociando significados” (Gonnet, 2012: 9)

Sin embargo, también se advierte sobre la pluralidad de significados que describen el fenómeno de la organización empresarial, que van desde la analogía biológica del ADN de las empresas, pasando por la analogía de la vertebración, es decir como columna vertebral; también como rectoría en la cual se fincan todos los valores, las políticas, las estrategias hasta la visión antropológica que considera que el factor humano, las relaciones de trabajo son constituyentes para comprender valores y costumbres, así como su interacción en el entorno social, familiar y cultural en cuanto objeto de estudio.

La investigación que se propone aquí, toma en cuenta la diversidad cultural en un contexto globalizado y cambiante en donde se comprende lo administrativo con una tendencia a controlar las acciones internas y externas de las organizaciones, generando contextos culturales, adaptativos y multifuncionales en las relaciones humanas derivadas de manera histórica, es decir emerge un paradigma organizacional de corte mecanicista de control social en el que se asumía sin reparos que los flujos de capital creaban valorización que ofrecía ventajas sobre el control externo logrado a través de premios y sanciones. (Pfeffer, 2000: 168).

De lo anterior, se deriva la propuesta de un modelo de culturación entendido como medio para reivindicar la figura social organizativa, plasmada como medio social para

forjar una identidad objetiva del factor empresa, que pueda observarse tanto desde un punto de vista pluricultural como desde una postura sociológica.

No obstante, se advierte que no se trata de un pleonasma en el sentido de utilizar el término “cultura” para indicar una “cultura en el factor empresarial” pues esto invita al discurso esencialista para definir el fenómeno de la organización. Por el contrario, desde un enfoque filosófico-antropológico, se analizan los principales problemas adaptativos de las organizaciones que radican en las diferencias culturales, formando barreras para generar cambios significativos, cuantitativos y susceptibles de valorizarse, es decir poder ponderar múltiples situaciones reflejadas en valores estadísticos, los cuales, con el tiempo, son susceptibles de cambio.

Conforme al compromiso epistémico propuesto por Bachelard (2009: 15) en el cual: una experiencia nueva le dice no a la experiencia anterior, es decir el modelo de culturación le dice no al modelo mecanicista de control social basado en premios y castigos.

Para ello, se ha dividido la investigación en cuatro apartados, el primero denominado la Brujula moral en el que se aborda cómo se construye la Cultura Organizacional y la similitud de ésta con la forma en cómo se define la Cultura del individuo, es decir se demuestra la simbiosis que existe entre ambas culturas.

Un Segundo momento está dedicado al Desarrollo Organizaciones (DO) a través del cual, las organizaciones evalúan al individuo en relación a su desempeño y sus conductas dentro de la organización a través de la valoración y gestión de resultados y evaluación de competencias que permite a las organizaciones identificar el talento y el potencial de los miembros que la integran, generando una razón cuantitativa que respalda la importancia de la simbiosis de la cultura individual y la cultura de la empresa.

En el tercer apartado, se refiere a cómo la evaluación es la base para identificar a los individuos de alto potencial en la organización donde los factores Social-Antropológico es la base para crear éxito dentro de una organización, es decir que estos factores son los que gestan la aspiración y el compromiso, para convertirse en colaboradores de alto potencial .

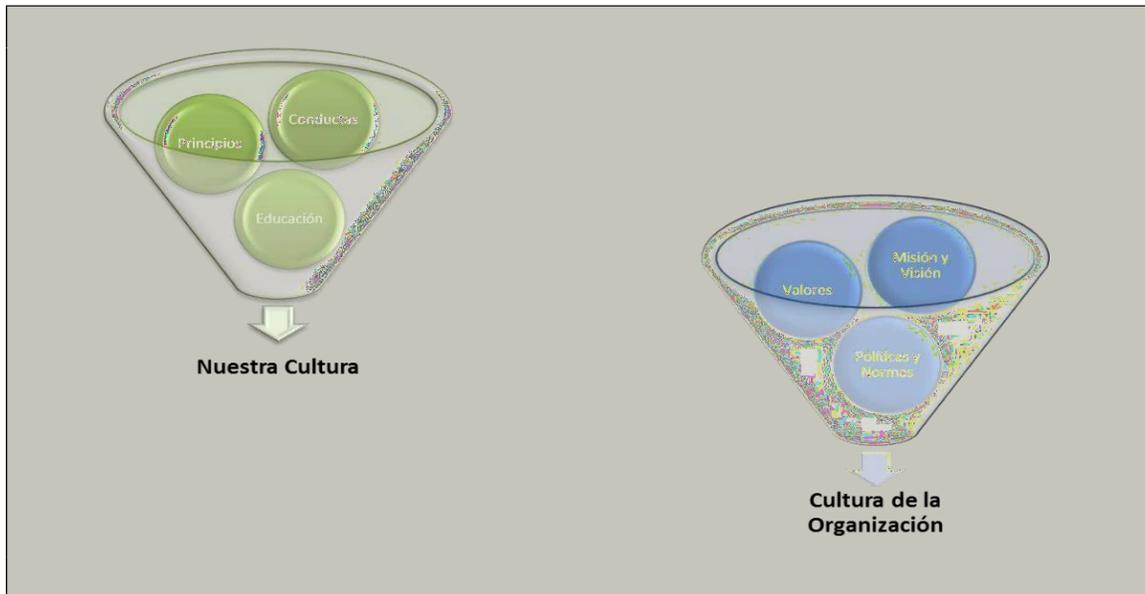
Por último, se examinará la categoría de liderazgo entendido como pilar fundamental esperado para los colaboradores de alto potencial, se habla de este rol en su responsabilidad de promotor del cambio y del cómo, el liderazgo ejecutado en un estilo transformacional es pieza clave para un cambio cultural en las empresas.

1. LA BRÚJULA MORAL

Una de las formas más efectivas y simples de mirar, conocer y analizar las organizaciones dentro del ámbito empresarial, es sin duda haciendo un comparativo de estas, con la más antigua de todas las estructuras: la familia.

Ambas estructuras tienen, formal o informalmente, una cabeza (líder), unos miembros (equipo) y objetivos comunes que perseguir (objetivos).

Figura 1: Organización familiar (tradicional en verde) y empresarial (en azul).



Fuente: Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización. (2020, mayo 11). Recuperado 11 de mayo de 2020, de <https://www.linkedin.com/pulse/la-diferencia-entre-talento-y-potencial-s-c-/>

El trabajo del entorno se obtiene se considera bien colectivo, cuya motivación podrá ser por “convencimiento” o por “vencimiento” enmarcados en una mezcla de principios, valores y normativas que regulen su actuar, y en tanto ese actuar no esté basado en el auto convencimiento o, por lo menos, en la autorregulación, no podemos decir que haya presencia de algún tipo de evolución en la organización.

A sí como en el núcleo familiar existen roles (papas, hijos y abuelos) y objetivos en común (sustento, alimento, vestido), todos ellos “trabajando” y siendo “evaluados” en un entorno “controlado” a través de las reglas de familia y de su entorno social; Análogamente en las organizaciones aparecen los mismos “personajes” actuados por un jefe y un equipo de colaboradores diferentes entre sí, buscando alcanzar las metas establecidas por el negocio, actuando, siendo evaluados y teniendo como base la denominada “Cultura Organizacional”, que no son más que los valores éticos, competencias o conductas esperadas, las reglas y normativas empresariales, como se muestra a continuación:

Figura 2: Cultura Organizacional dentro de una empresa



Fuente. Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización. (2020, mayo 11). Recuperado 11 de mayo de 2020, de <https://www.linkedin.com/pulse/la-diferencia-entre-talento-y-potencial-s-c-/>

Para lograr la evolución referida, existen diferentes metodologías, las cuales en su conjunto componen el Desarrollo Organizacional.

El Desarrollo Organizacional (DO) se compone de metodologías y herramientas que permiten a las organizaciones entrar en un proceso evolutivo a través del establecimiento de roles, metas, indicadores de desempeño y métricas, que después de un proceso de evaluación de mediano plazo, permiten conocer los niveles de desempeño de la Organización, mapear el talento dentro de la misma e identificar aquellos miembros con potencial para el sostenimiento del negocio.

II. EL DESARROLLO ORGANIZACIONAL

Para entender el DO, se debe considerar primero la existencia de cuatro aspectos que lo componen, y aunque a simple vista parecieran ser lo mismo, la tenue diferencia entre ellos tiene una gran importancia cuando la evolución de las organizaciones se refiere:

i. Los Roles.- Constituidos por las descripciones de los cargos de cada miembro de la Organización, en donde se detallan las principales funciones que soportan la razón de ser de sus cargos y su impacto y criticidad dentro de la organización, teniendo la visual de que un cargo crítico es solo aquel que tiene un rol supervisorio.

ii. La Medición del Desempeño.- Conformado por los indicadores, las metas, las métricas y los periodos de evaluación de cada uno de los cargos de la organización, los cuales serán evaluados en su cumplimiento a través de diferentes herramientas, siendo las más conocida la Talent Management (9 o 12 casillas).

iii. El Portafolio de Talento.- Es el mapa dentro del cual se posicionan cada uno de los miembros de una organización, considerando sus resultados de desempeño (el Qué) y la evaluación de sus competencias (el Cómo). Estas últimas se derivan de la Cultura Organizacional y se pueden evaluar aplicando una simple fórmula:

Comportamiento (lo que se espera que el colaborador haga)

X

Frecuencia Observada (lo hace casi nunca, a veces, frecuentemente o casi siempre)
= **Competencia**

La evaluación propuesta a aquí, puede ser obtenida con varios niveles de profundidad, dependiendo el interés de la empresa y el tamaño de la estructura organizacional, lo cual se sugiere esquema organizacional:

- 90° (supervisor – colaborador);
- 180° (supervisor – colaborador – jefe del supervisor);
- 270° (supervisor – colaborador, jefe del supervisor – pares del colaborador);
- 360° (supervisor – colaborador – jefe del supervisor – pares del colaborador y el equipo del colaborador).

Etimológicamente potencial se deriva del latín, proviene del vocablo *potis* que significa “poder”, el nexa – *nt_*– que equivale a “agente”, y el sufijo – *al* – que puede traducirse como “relativo a”. Es decir, “el poder relativo a la gente”.

En términos organizaciones Potencial del Talento, de acuerdo a Todaro y Smith (2015: 16) indican que el capital humano se define como las inversiones productivas hechas en las personas, como habilidades, capacidades, competencias y salud resultado del gasto en educación, en programas de entrenamiento dentro del trabajo y atención médica, que se traduce en el ámbito empresarial como generaciones del Talento, es decir Organizaciones de colaboradores con Potencial, que aseguren el sostenimiento del negocio en el tiempo.

Sin embargo, se advierte que existen diferentes definiciones de Talento y Potencial. Al respecto, Scullion, Collings & Caligiuri (2010: 106) sostienen que “todas las actividades que la organización realiza con el fin de atraer, seleccionar, desarrollar y retener a los mejores empleados en los roles más estratégicos (los roles necesarios para alcanzar

las prioridades estratégicas de la organización) a escala mundial”. Si bien cada vez hay más empresas que cuentan con sistemas mundiales para identificar y desarrollar el talento, una parte considerable de los mismos se describen como adopción de un “enfoque ad hoc o sin ningún orden establecido” (Mc Donnell et al., 2010: 150)

En un contexto organizacional en donde prevalece la autoreferencia (Finlay, 2012: 24) El talento se transforma en una manifestación de la inteligencia emocional en cuanto aptitud o conjunto de aptitudes o destrezas sobresalientes respecto de un grupo para realizar una tarea determinada en forma exitosa.

Para Arraiz (2002: 135-136) «[...] el potencial es la capacidad de las personas de adaptarse y desempeñar a satisfacción puestos de superior nivel de responsabilidad del que desempeñan en un momento dado. Una persona con alto potencial es una persona promocionable». de mayor nivel en la Organización».

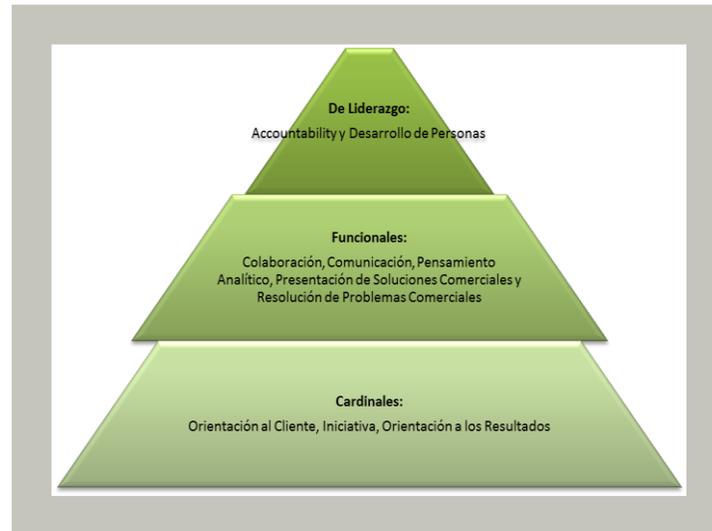
Mientras que para Pereda y Berocal (2006: 255), el potencial se refiere al futuro del trabajador, «[...] es lo que la persona puede llegar a hacer o a ser dentro de la organización». Dina Sznirer define el potencial como «[...] la capacidad actual o proyectada de un individuo para operar exitosamente en el futuro en puestos de mayor jerarquía o complejidad»

Portanto, se puede decir que existe una diferencia entre potencial y talento ya que talento, está más asociado con el “saber hacer” y “poder hacer”, el mientras que potencial se enfoca principalmente en el “querer hacer”; es decir, el potencial se convierte en el principal detonador de la acción, donde influyen variables como la voluntad, el deseo y la búsqueda de un beneficio. De allí el adagio popular que dice: si no sabes, te enseño; si no puedes, te ayudo; pero si no quieres, no hay manera de hacer nada.

En sentido hipotético, una empresa de Consultoría Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización, S. C., en donde el objetivo fue el diseño e implementación de un Modelo de Gestión de Alto Desempeño, para evaluar a todos los empleados administrativos.

Después de analizar los factores que se describen a continuación:

Figura 3 denominada Pirámide Conductual



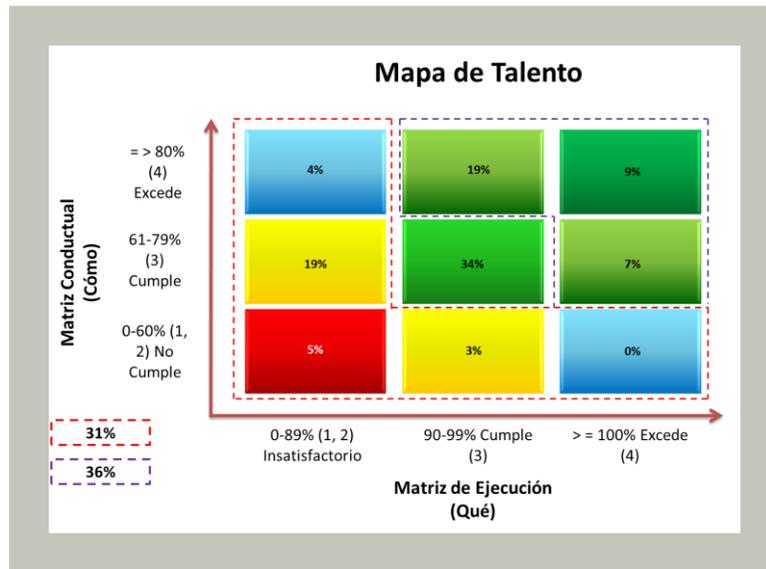
Fuente: Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización. (2020, mayo 11). Recuperado 11 de mayo de 2020, de <https://www.linkedin.com/pulse/la-diferencia-entre-talento-y-potencial-s-c/>

Competencias Cardinales.- Aquellas exigidas para todos los niveles de la organización, sin importar su nivel de aporte.

Competencias Funcionales.- Las directamente ligadas al nivel de contribución al negocio y responsabilidades del cargo / área funcional (ventas, recursos humanos, finanzas, manufactura, etc.).

Competencias de Liderazgo.- Evaluables exclusivamente para las funciones que tienen equipos a cargo.

Posteriormente, una vez obtenidos los resultados de los indicadores de gestión de todos y cada uno de los colaboradores, en un rango de evaluación de 12 meses, se determinó un tablero de talento de 9 casillas (ver capítulo II) para obtener el Portafolio de Talento de la Organización.



Fuente: Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización. (2020, mayo 11). Recuperado 11 de mayo de 2020, de <https://www.linkedin.com/pulse/la-diferencia-entre-talento-y-potencial-s-c-/>

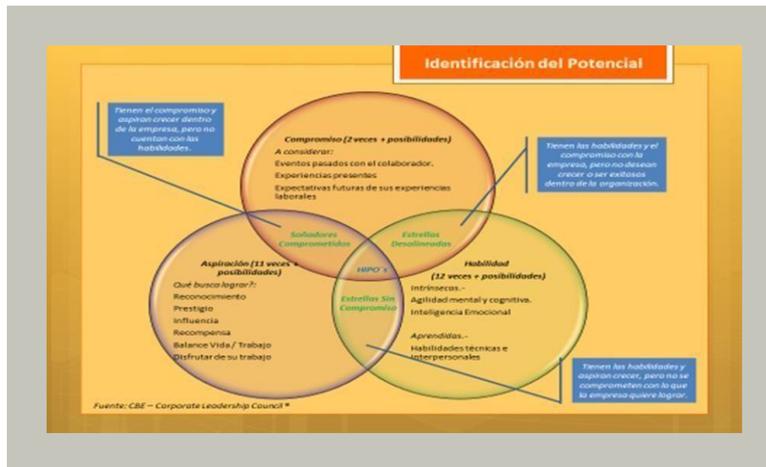
En este ejercicio se observa que la distribución de talento, después de evaluación de 90°, fue de un 31% de colaborador por debajo del desempeño promedio esperado, 34% con un desempeño dentro del promedio y un 36% de colaboradores que se podrían considerar como talentosos o de alto desempeño. Como referencia, y de acuerdo a la curva de distribución normal de este tipo de estudios, los porcentajes son 15%, 65% y 20%, respectivamente.

El talento tiene como base de ejecución, por supuesto el Talento; sin embargo, si la persona no tiene motivadores que lo lleven a la acción, el Talento no sirve de nada. A través de diferentes estudios en el marco de las organizaciones, estas variables que impulsan a la acción se han concentrado en dos: El Compromiso y la Aspiración.

Cuando combinamos estas dos variables con el Talento (Habilidades), hemos completado el círculo virtuoso del saber, el poder y el querer hacer, lo que en su conjunto, y refiriéndose al ámbito empresarial, se le conoce como Potencial.

Sin embargo, existen diferentes niveles de Potencial que están definidos en función de la combinación de estas variables. De lo anterior, tenemos la siguiente imagen:

Figura 4.- Diagrama de alto potencial.



Fuente: CORPORATE LEADER SHIP COUNCIL. (2015, julio 16). Cracking the code on high potential finding engaging and retaining your best webina. Recuperado 7 de mayo de 2020, de https://www.slideshare.net/humancapitalmedia/cracking-the-code-on-high-potential-finding-engaging-and-retaining-your-best-webinar?from_action=save

En este diagrama se ubican los diferentes niveles de Potencial, refiriéndose a los Altos Potenciales (HIPO's, por sus siglas en inglés – High Potencial) como aquellos que combinan las tres variables; sin embargo, cuando alguna de las variables no está contenida dentro de la persona, se observan distractores que evitan ese alto potencial.

Por ejemplo, aquellas personas que cuentan con el talento (habilidades) y aspiran a desarrollarse dentro de la organización, pero carecen de un compromiso con lo que la empresa quiere lograr; es decir, no se han apropiado de la Misión y la Visión del negocio, son definidas sin identidad y compromiso con la organización.

Estas personas “pueden” y “quieren” tener un desarrollo personal, pero en definitiva no “pretenden” alcanzarlo dentro de la organización en la cual se encuentran; toda vez que el objetivo planteado por la misma (Misión y Visión), no es suficiente para generarle un compromiso.

III. EL D.O. COMO DETONANTE DEL CAMBIO ORGANIZACIONAL

De igual modo, se tuvo en cuenta la percepción de Felipe Cáceres-Rubio y Mónica VillacrésChaparro (2010), sobre cultura organizacional, debido a que surge de la agrupación de seres humanos, que persigue una finalidad específica, e implica una organización sociocultural, en la que se establecen normas y valores que orienten la conducta colectiva y ahí, los individuos tejen una serie de imaginarios sociales. Cuando las organizaciones han definido claramente la estrategia y metodología a seguir para medir el desempeño de sus colaboradores, buscando asegurar que los logros individuales se alineen y sumen para el logro colectivo, es decir, que la “sucesión de puntos nos den una línea recta”, el reto principal ahora radica en lograr conjuntar ese talento con la aspiración y el compromiso, para obtener una estructura organizacional de alto potencial.

Para lograr lo anterior, se debe lograr que esa estrategia y metodología utilizada se convierta para medir el talento se convierta en una Cultura. Una Cultura en la cual no solo se transmita lo que se debe hacer, sino que se logre un nivel de apropiación tal que la organización quede convencida de que ese es el deber ser.

Para ello, el ejercicio de congruencia en las acciones y la coherencia de mando se vuelven factores fundamentales para lograr credibilidad con este nueva Cultura, en donde los líderes de la Organización son pieza clave para el éxito.

Los líderes deben ser modelo a seguir y los principales agentes de cambio, predicando con el ejemplo y reconociendo logros y fracasos para posicionarse con personas a los que el resto de la Organización quieran seguir.

Estos líderes deberán demostrar conductas esenciales que van más allá de los estilos de liderazgo tradicionales (tutorial, coercitivo, marcapasos, democrático y directivo), a través de las cuales logren, en conjunto con factores como la continuidad de los procesos, la comunicación efectiva y el reconocimiento objetivo, convertir un Modelo de Desarrollo Organizacional en una Cultura Organizacional viviente y palpable para el resto de la Organización.

Anteriormente hablábamos de la importancia de hacer las cosas por convencimiento, más que por vencimiento, y la razón de ello es que para lograr que los procesos, metodologías y acciones se implementen de manera cotidiana evolucionen hasta convertirse en parte de la Cultura organizacional, debemos lograr un profundo convencimiento de esto en cada uno de los colaboradores. Esto significa que se ha definido a la cultura como una “variable” que afecta externa o internamente a la organización, en un sentido más o menos positivo o negativo para sus dos finalidades: el sistema de gestión y control organizacional (Gonnet, 2012, p. 8).

El proceso de implementación de Cultura puede visualizarse en tres momentos. El primero corresponde a la etapa en donde la administración de la Cultura se realiza sin más apoyo que los usos y costumbres, en donde las relaciones humanas entre líderes y estructura están totalmente basadas en la idiosincrasia de una o pocas personas; lo cual es característico de las empresas familiares, por ejemplo.

El segundo momento es la etapa en donde la Cultura ha tenido una evolución al reconocer que esos usos y costumbres deben ser formalizados en Políticas y Procedimientos, para dejar de lado la imagen de que “en la empresa se hace lo que el jefe dice”, para ahora disfrazar el hecho con el establecimiento de una “Normativa”.

La tercera y última etapa ya implica un proceso no solamente evolutivo, sino de madurez organizacional, en donde los líderes reconocen que la mejor forma de “administrar” la Cultura es a través del convencimiento de cada uno de los miembros que componen la estructura organizacional de la empresa, quien se autorregularán en su actuar porque están convencidos que así debe ser en beneficio propio y de la empresa, y porque exista un medio coercitivo que les imponga un “castigo” por no conducirse en el deber ser.

En la figura siguiente se observan las diferentes etapas, así como los niveles de impacto y permanencia de la Cultura en cada una de ellas.



Fuente: Servicios de Asistencia Técnica y Comercialización. (2020, mayo 11). Recuperado 11 de mayo de 2020, de <https://www.linkedin.com/pulse/la-diferencia-entre-talento-y-potencial-s-c/>

De lo anterior, la importancia de que las relaciones humanas se basen en aspectos como la confianza, la coherencia y el respeto, con lo cual se alcanzará una organización en donde exista una fuerte alineación entre los principios y valores como empresa y los principios y valores del individuo; logrando con ello que el Talento se combine con la Aspiración, con un alto Compromiso, para que todo gire en torno a una Estructura Organizacional de Alto Potencial.

IV. EL LÍDER COMO AGENTE DE CAMBIO

La principal responsabilidad de un líder es, sin duda, lograr los objetivos a través de otros. Para ello, un líder debe contar con ciertas competencias que no necesariamente pueden ser adquiridas a través de Programas de Desarrollo; es más, se podría decir que la mayoría de estas ya están contenidas en el ADN del individuo. Forman parte de su historia, principios, valores, principalmente, de su forma de ver las situaciones de la vida y a la humanidad como tal.

La demostración frecuente de estas competencias lo ayudará a construir paulatinamente su imagen, su coherencia de mando y su congruencia en el actuar, lo cual será pieza clave para ejercer un liderazgo transformacional dentro de la organización. Este liderazgo transformacional, a su vez, lo posicionará como un aliado estratégico en la toma de decisiones de empresa, promoviendo y acompañando a sus líderes y pares hacia el éxito de mediano y largo plazo.

“El liderazgo es el arte de conseguir que otra persona haga algo que quieres hacer, porque quiere hacerlo.” (Eisenhower, Dwight. Presidente de EUA (1953 – 1961)), y en esencia así es. Para lograrlo, fue necesario que las de un líder sufrieran una evolución, principalmente tres de ellas.

Compasión. - Resultado de la evolución de una de las competencias clásicas requeridas por el área de Recursos Humanos, denomina Empatía, la Compasión va más allá del simple hecho de “ponerse los zapatos del otro”.

Significa involucrarse en la persona más allá del hecho de una relación Jefe / Colaborador, conocer sus éxitos pasados, preferencias, aspiraciones y habilidades, pero también sus miedos, fracasos, limitaciones y disgustos; y entender que somos diferentes entre sí y que la equidad a veces debe estar en vez de la igualdad.

Humildad. - La cual es sin duda una de las competencias más complicadas de desarrollar, toda vez que es contrariamente alimentada conforme el líder crece y se posiciona gracias a sus resultados.

Implica un alto nivel de objetividad, apertura, escucha activa y, principalmente, un proceso constante de aprendizaje y desaprendizaje, a través de lo cual el líder asimila que no tiene la verdad absoluta, no tiene el conocimiento completo ni la solución a todos los problemas, pero lo más importante, es que entiende y acepta que no hay nada de malo en ello; siempre y cuando se rodee de personas que tienen, y hacen bien, aquello de lo que él carece.

Sentido de Logro. - Pero no desde un punto de vista personal, egoísta y ególatra, sino a través del uso de las dos competencias anteriores, que producen en el líder un sentimiento de gusto por los éxitos de los demás.

Implica estar dispuesto a ceder su lugar bajo el reflector, en aras de lograr que las cosas sucedan. Tener claro que en las empresas existe una organización formal y una informal, así como “líderes de opinión”, a los cuales puede y debe pedir apoyo para lograr el bien colectivo, sin importar quien se “cuelgue la medalla”.

A través de estas competencias, combinadas con su imagen, coherencia de mando y congruencia en el actuar, el líder conseguirá que su equipo y el resto de la Organización no solo dispongan de un destino y una brújula para avanzar, sino que además encuentren y sientan como propio el motivo para hacer el viaje, de la manera tal que harán la travesía, aun sin estar líder presente.

CONCLUSIONES

Las empresas que busquen mejorar la filosofía de la organización deberán gestar certidumbre en el entorno socio cultural del factor humano para lograr el correcto desarrollo organizacional y lograr un equilibrio entre misión, visión y valores, fusionando el factor humano con la economía del entorno socio cultural que fecunde pensamientos enfocados al desarrollo y nivel de competitividad de éste.

Las organizaciones que logren germinar la semilla del desarrollo antropológico en cuanto factor humano para dar paso a la interculturalidad organizacional logrando la aceptación e identificación del individuo como Factor determinante para el cambio de la cultura institucional.

Queda demostrado que utilizando liderazgo, trabajo colaborativo, alcance de objetivos, metas y cambios estratégicos con miras al perfeccionamiento de la organización, declinando con ello el paradigma de la motivación por premios y castigos practicada durante mucho tiempo en un estadio de desarrollo posindustrial.

Por el contrario la mudanza que suscita el tipo de organización conectada en diferentes formatos tecnológicos motiva las competencias que los individuos desarrollan a lo largo del desarrollo intercultural, el talento y potencial para desempeñar las funciones, así como el compromiso que esto detona al interiorizar actitudes y compromiso del factor humano para cumplir las políticas organizacionales.

La Gestión del Talento (GT) encaminado al Cambio Organizacional es prueba del impacto obtenido, es decir fusionando talento, potencial, actitudes, valores, trabajo en equipo, para lograr el impacto de Referente del Cambio Organizacional.

REFERENCIAS

BACHELARD, G (2009). *La filosofía del no*, Buenos Aires: Amorroutu.

FINLAY, A (2012). *Cómo comunicar la investigación para influir: estrategias y desafíos para generar el cambio*, Sudáfrica: APC.

TODARO Y SMITH, M (2015). *Economic Development*, Massachuset: Pearson.

REVISTAS.

CÁCERES-RUBIO, et al (2010). “Cultura organizacional y las fusiones empresariales”.
En Revista Universidad de La Sabana, vol. pp.

COVEY, S (1998). *El Liderazgo Centrado en Principios*, México: Paidós.

GONNET, J (2012). “Cultura, organizaciones y antropología”. Revista de Antropología,
vol. 21, pp. 1-20.

ORANTOS, A (2016). “La excelencia y la sobrevaloración del talento”, España: Fh

SCULLION, H, et al (2010). “Global talent management”, Journal of World Business,
Vol.45 No.2, pp. 105-108.

ARTÍCULO
EL SENTIDO DE VERDAD EN LA NUEVA
ESCUELA.

Universidad Oparin
Brenda Rosa De Alba Adame
dealbabrenda250@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.18>

Resumen

Se aporta elementos de análisis crítico a la evolución del modelo de la nueva escuela, se ensaya la hipótesis, según la cual, la educación, la escuela y el maestro han permanecido hasta ahora en función de la sociedad, es decir el tiempo no ha cambiado la percepción de la escuela, sino que es la sociedad la que ha modificado el papel de los roles en el fenómeno educativo.

Palabras claves: Nueva Escuela, Tiempo, Temporalidad, Antropología, Posmodernidad.

Abstract

Elements of critical analysis are provided to the evolution of the new school model, the hypothesis is tested, according to which, education, school and teacher have remained until now in function of society, that is, time has not changed the school perception, but it is society that modified the role of roles in the educational phenomenon.

Key words: New School, Time, Temporality, Anthropology, Postmodernity.

Recibido: 01.05:2020

Aprobado: 12.06:2020

INTRODUCCIÓN

En este ensayo se hablará acerca del tiempo desde la perspectiva de la antropología filosófica para despejar la cuestión, según la cual, ¿el tiempo ha realizado cambios en la percepción de la escuela? A partir de la evolución del modelo de la nueva escuela, se han construido nuevas subjetividades como si se tratara de una transformación de la sociedad, sin embargo, desde un enfoque del racionalismo crítico, se puede advertir la inversión de esta tesis: que han sido las necesidades de una sociedad postindustrial y tecnologizada, conforme a los flujos del capital, la que ha subordinado al fenómeno educativo para procesar, con nuevos métodos, los objetivos laborables.

Al respecto, la investigación se divide en dos niveles de análisis, el primero le corresponde la percepción del tiempo y el segundo es la génesis de la fundación de la nueva escuela.

1. ENFOQUE ANTROPOLÓGICO SOBRE LA REPETICIÓN

En la mitología Griega, el dios Cronos fue considerado como una fuerza cruel y tempestuosa de caos y desorden, él era quien movía el tiempo en la rueda del destino. (Eliade, 2011: 186). El problema del tiempo, entendido como una fuerza cruel, despiadada y que llevaba los signos de la corrupción, decadencia y por tanto a la ruina, terminó mezclándose con los mitos del retorno, de la regeneración del ciclo o circularidad fertilizante en donde el tiempo natural se transfiere al tiempo histórico, es decir, aparece una conciencia histórica –en cuanto comunidad- que advierte que el tiempo histórico se repite (Durand, 2006: 291).

Esta unión de fuerzas en el tiempo: masculinizante (verticalidad de destrucción) y feminización para narrar la temporalidad renovada, es propia de la religión olímpica nacida en Occidente. Es la mezcla, dice Calasso (1991: 37) de una caída que es producto de la hostilidad de Occidente sobre Oriente, es decir, un tipo de dominio de Occidente sobre la luz de las culturas orientales.

Lo que se ha olvidado, continúa Calasso, es que en su origen no fue una mezcla de fuerzas míticas, sino un trato hostil no solo de Occidente sobre Oriente sino de las fuerzas míticas de lo masculino sobre lo femenino.

De este origen, que funda la violencia, surgen dos orientaciones para narrar la historia, en otras palabras, para fabular lo humano, lo antropológico en sentido estricto: la verticalidad y la circularidad narrante de la temporalidad.

En el movimiento que va de lo mítico a lo narrado, lo que le interesa al historiador es la historia como colapso de un orden, puesto que no sabe qué hacer con la repetición. Mientras que el colapso o la ruina brota desde las fuerzas míticas en la que solo se adoba, por decirlo así, el curso de la propia ruina (Calasso: 2000: 118), en cambio, la repetición resulta fascinante para el discurso de la razón porque conduce a posturas desequilibrantes para la misma razón.

Si se retoma la sentencia de Protágoras, según la cual, la medida de todas las cosas es el propio hombre (Abbagnano: 1994: 47 ss), es decir que el patrón de orden de las cosas humanas es la propia cultura humana, entonces se tendría que admitir los siguientes razonamientos acerca de la repetición: *i*) que "la repetición no cambia nada en las cosas que se repiten", pero "cambia algo en el espíritu que las contempla". Hume (2008: 42) y *ii*) que "quizá Hume se equivocó por partida doble. Quizá, la repetición cambia, de forma generalmente imperceptible, las cosas y, acaso, no cambia nada en el espíritu que las contempla." Carlos Oliva (2019: 23)

Por tanto, narrar la repetición consiste en *a*) que se narra la historia como tragedia, si se espera el colapso o la ruina de un orden, a partir del sacrificio de una víctima propiciatoria como lo advierte Calasso (200: 45); *b*) que se narra la historia como farsa para instaurar un orden, en el sentido como lo presenta Hume y también Tocqueville (2000: 38) y *c*) como la presenta Carlos Oliva y originalmente Marx (2011: 74), es decir que solo una intervención de un sujeto de poder, funda con violencia un nuevo orden u otro nuevo procedimiento de procesar la historia.

Estas formas (*a*, *b* y *c*) de entramar la historia conducen a que la razón, en su incursión por definir lo real (Whitte: 1992: 35), busque su propio equilibrio sin lograrlo.

Por el contrario, lo que se le pide a un antropólogo es que dé cuenta si se cumple o no la aventura de los equilibrios entre lo mítico, es decir, lo no racional y conflictivo en cuanto estado mental y las fuerzas de la razón que anhelan un patrón de medida ante las transformaciones de lo humano. A esta cuestión, Bachelard (2016: 17) la llamaba equilibrio psicobiológico entre las fuerzas de la razón y las fuerzas de la ensoñación.

Hasta ahora, las fuerzas razonantes y las fuerzas soñantes han estado en una simulación de guerra permanente con una que otra escaramuza sin llevar a cabo la revolución total en la psiquis humana. (Sagan, 1980: 236 ss), en donde la dramatización del tiempo solo es una escaramuza más, en la incansable simulación de guerra de guerrillas que acomete a diario la dualidad del encéfalo.

Para recuperar lo mítico desde lo psicobiológico, que ya había sido advertido por Strauss (2008: 25 ss) solo que con poco valor epistémico aplicado al fenómeno de la educación, se advierte que la temporalidad donde se cruzan lo mítico y lo racional se ponen en disarmonía en un tipo de orden cultural que ha instrumentado al tiempo para significar a las subjetividades sin que apelen algún tipo de transformación en la temporalidad de lo concreto o de la subjetividad de la singularidad.

Al respecto, Norbert Elias (1997: 139 ss) hace un análisis crítico en torno a la construcción del tiempo desarrollada por los filósofos: su crítica abarca desde Parménides, pasando por Galileo, Descartes, Kant hasta las epistemologías modernas que identificaron al tiempo como algo que existe independiente, por su cuenta, incluso como algo derivado de las matemáticas y la eternidad, como algo que poderosamente se experimenta sin querer, como una continuidad que no se detiene. En este nivel de percepción del tiempo se construyeron las subjetividades, es decir, para Galileo el tiempo, que matemáticamente expresa las Leyes de la Naturaleza, se convirtió en la modernidad y posmodernidad en una lógica de la continuidad que afecta la vida de lo concreto, es decir de la particularidad; no así las categorías universales como Dios, el Estado y sus instituciones.

Por esta razón, para la cultura occidental la irrupción de la discontinuidad en el tiempo crea caos, desorden y anomalía en las que brotan las fuerzas míticas (Cassier 1974: 17) que afectan a las categorías universales, en cambio, para la singularidad, el tiempo es una manera de existir, de poder contabilizar momentos, es una consistencia que se le da a la vida cotidiana.

Por tanto, tenemos tres tipos de problemas disímiles que tiene que ver con el tiempo y la transformación de la subjetividad: 1. El problema de la repetición de la conciencia histórica que la razón ha tratado de resolver sin conseguirlo, es decir si hay o no transformación de la subjetividad ante la repetición de un evento; 2. Que hay una instrumentación del tiempo para articular a las categorías universales y las instituciones estatales y 3. Que la vida de la singularidad solo entiende lo concreto como inmersión del tiempo sin comprender su transformación.

A este respecto, la vida de lo concreto o la particularidad, utiliza la metáfora de la inmersión (Bachelard: 2016: 149 ss) para hablar del tiempo, en este sentido, la vida de la singularidad está sumergida en el tiempo y todo se traduce en tiempo, sus objetos son la evolución, el flujo del dinero, el destino, el cuerpo y hasta el amor, creando una subsunción real (Dussel: 2014: 33 ss) a la que tiene que dar cuenta un tipo de narrativa edificante sobre la verdad de los objetos de conocimiento, como por ejemplo, los modelos educativos que crean una forma de percibir un tipo de evolución en el conocimiento.

A este respecto, se propone, a continuación, describir los orígenes de la fundamentación de la nueva escuela y el sentido de verdad que conlleva con el fenómeno de la evolución de la subjetividad del conocimiento.

2. ORIGENES DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA NUEVA ESCUELA

Pero si el tiempo atraviesa la vida de la singularidad, en la subjetividad, la cuestión sería cómo lo hace en la construcción de la educación, que desde el proyecto ilustrado ha marcado las transformaciones en las subjetividades (Bruckner, 2005: 29 ss).

Según Álvarez (2019: 36-44), a lo largo del desarrollo de la educación se pueden identificar tres estadios socioculturales del fenómeno educativo: 1). La educación militar, absolutamente heterónoma e impositiva, que surge en la ilustración, conocida también como modelo tradicional; 2). El modelo tecnocrático, instrumentalista que da origen a un sistema de credencialización y especialización donde los artefactos tecnológicos tiene un significado estrictamente pedagógico y 3). El modelo de la nueva escuela, que es de carácter emotivo, que da respuestas a un tipo de conocimiento significativo y que termina subordinando a los dos modelos anteriores (coexistentes entre sí); orientado a objetivos estrictamente laborables.

Siguiendo la transición del modelo tecnocrático hacia el modelo de la nueva escuela, se advierte sobre la postura de Durkheim, Dewey, Gramsci y Freire para apreciar, en su génesis, el movimiento transitorio del actual modelo educativo.

En su origen, para Durkheim (1990: 360) la educación debía ser un factor de integración y control social, donde se transmitía la cultura, valores y creencias de la sociedad, la forma de actuar, pensar, sentir de tal forma que ayudara a construir la personalidad del individuo: “la educación es un ente eminentemente social tanto por sus orígenes como por sus funciones, y

que, por ende, la pedagogía depende de la sociología más estrechamente que de cualquier otra ciencia.”

Con ello, Durkheim trata de sentar las bases de un tipo de educación sociable y cognoscible en cuanto a la sociología de la educación. Sin embargo, en la época de Durkheim aún predominaba el modelo de la escuela tradicional en donde la disciplina y sus saberes debían ser autoritarios, es decir, el educador debía tener tono de mando, por lo que la obediencia no era concebible. De este modo, se le da al educador una ascendencia y una pasividad al educando, con rol de estudiante únicamente receptivo y obediente. Sin embargo, el objetivo de la educación, decía el psicólogo, “no sólo es disciplinar a los individuos, sino, además, propiciar el desarrollo de las personas, logrando el sentido de autonomía y elección” (Durkheim p. 364).

Con Durkheim el papel fundamental de la educación y la disciplina, es el pleno desarrollo de la persona identificada con la profesionalización y el logro de la independencia tanto emocional como física.

En otras palabras, “la sociedad es condicionante del sistema educativo; pero todo sistema educativo tiene como fin perpetuar los valores de la colectividad” (Durkheim, 1979: 364). Por tanto, la función de la escuela consistía en ser una institución estable que promoviera la socialización pero al mismo tiempo la escuela tenía la finalidad de continuar con los valores de la sociedad. No una sociedad en abstracto sino el conjunto de relaciones de solicitudes y de flujo de producción y circulación de mercancías (Toffler: 1999: 28).

En la perspectiva de Durkheim, la escuela debía ser eminentemente social, en donde el maestro era el centro de gravedad, la autoridad y propietario del conocimiento, mientras que la sociedad era concebida como condicionante de la educación.

Por su parte, Dewey (1988: 84) no cambia radicalmente la perspectiva que Durkheim tenía de la educación dirigida a los fines sociales, sino que ahora será el alumno el protagonista o centro de la educación; la educación es una “liberación de las capacidades individuales en un acrecimiento progresivo dirigido a fines sociales.”

Una particularidad que tiene el sistema de Dewey, consiste en que el esfuerzo hace al hombre: “hacerse a sí mismo un ser verdaderamente moral, racional y libre”, es decir que el alumno se convierte en la esencia de la educación y que es el mismo alumno el primer interesado en formarse a sí mismo, lo cual le quita al maestro la total autoridad sobre el alumno y concibe al alumno como un ser pensante y libre.

La advertencia central en Dewey (1998: 82) consiste en que “Cada generación se inclina a educar a su juventud para salir adelante en el mundo presente en vez de hacerlo con vistas al fin más propio de la educación; la promoción de la mejor realización posible de la humanidad como humanidad”

Por su parte, para Gramsci (1977: 386) la educación que imparte el Estado era considerada como la construcción de un conformacionismo social, es decir como parte de una hegemonía (en cuanto cultura nacional) que tenía como objetivo la creación de un grupo elitista, que aparte de dominar con sus opiniones científicas, que ... no terminas la idea fuera diligente del grupo social, es decir se advierte sobre la creación de un grupo de los intelectuales que darán las pautas para estandarizar el conocimiento y su control en cuanto práctica social.

En este sentido, la educación para Gramsci ya no es unidireccional, como Durkheim sostenía, sino recíproca y empática con la emergencia de grupos minoritarios, además ya no es únicamente una acción ejercida de los maestros hacia los alumnos, porque los maestros para Gramsci también debían ser adiestrados. Así que para Gramsci la escuela tiene como objetivo realizar el nexo entre instrucción y educación. En este proceso el fin es crear un conformacionismo social que implica un cierto grado de coacción disciplinaria para la creación de la hegemonía cultural.

Esta hegemonía cultural –en términos nacionales- destierra la definición de Durkheim (1990: 25), según la cual, para que hubiera educación era necesario la presencia de una generación de adultos, que educaran a los jóvenes y por su puesto una acción ejercida por los primeros sobre los segundos.

Al promoverse la empatía entre alumno y maestro resulta sencillo que el proceso de conformacionismo social sea el principal objetivo que tiene una sociedad hegemónica. Gramsci comenta: “la hegemonía se condensa cuando logra crear un hombre colectivo, un conformacionismo social que adecue la moralidad de las masas a las necesidades del aparato económico de producción y, por ende, elabore nuevos tipos de individuos”. (1977: 385)

Así que el objetivo tanto político como pedagógico, que tenía Gramsci con su idea de una nueva hegemonía fundamentada en la voluntad colectiva, era el de ponerlo en práctica mediante la educación, con ello revolucionando la categoría de formación en vez de especialización para crear nuevos modos de pensar y de vivir. En pocas palabras, Gramsci quería una nueva cultura que se adecuara a las necesidades de una sociedad hegemónica.

Por último, para Freire (2010: 27) la enseñanza no solo es transmitir conocimientos; sino hacer que el alumno aprehenda el objeto, lo haga parte de él. “Es en este movimiento dialéctico en donde enseñar y aprender se van transformando en conocer y reconocer, es decir, el educando va conociendo lo que aún no conoce y el educador reconociendo lo antes sabido”.

Por lo tanto, Freire le da un sentido bidireccional a la enseñanza; donde el maestro y el alumno aprenden, el primero conociendo nuevos objetos y el segundo reconociendo los objetos antes aprendidos.

Es por eso que propone la superación de la contradicción educador-educando: “nadie educa a nadie - nadie se educa a sí mismo-, los hombres se educan entre sí como la mediación del mundo" (Freire, 1988: 50).

Basándose en esta propuesta, la educación se debe fomentar primeramente en el educador reforzando su integridad y respeto; al mismo tiempo este régimen disciplinario impactará en el alumno, así es como los hombres se educan entre sí.

Con Freire la educación es concebida como educación problematizadora, esto es como superación de la contradicción educador-educando mediante un movimiento dialéctico en donde enseñar y aprender se van transformando en conocer y reconocer, donde el educando va conociendo lo que aún no conoce y el educador reconociendo lo antes sabido”. (Freire, 1988:150).

En esta génesis de la fundación de la nueva escuela, se aprecia una innovación en la definición de educación, así como la función de la escuela y por tanto la del sujeto denominado maestro, el cual ha ido modificando su rol a lo largo de la historia, esto es, el maestro ya no es el único transmisor de conocimientos, ni la educación es meramente socializada, sino que proporciona al alumno herramientas para adaptarse y para resolver problemas, además incita al alumno a ser más crítico y creativo en su vida.

Cada uno de los autores, expuestos aquí, han formado las bases que siguen influyendo en el modelo de la nueva escuela; desde Durkheim que nos proporciona los inicios de las ciencias de la educación; Dewey, en su intento para que los alumnos se acerquen al conocimiento desde una perspectiva empírica y que aprendan por medio de ejemplos de su vida cotidiana; Gramsci con la idea de hegemonía cultural que estandariza los conocimientos científicos y tecnológicos y Freire que procura hacer alumnos más críticos, creativos que sean capaces de resolver problemas de índole diversa.

Todos ellos abonaron a la creencia de que el fenómeno de la educación transforma a los seres humanos.

Sin embargo, la educación, la escuela y el maestro han estado en función de la sociedad, lo que significa que han sido constantes en el tiempo, es decir, no ha cambiado la percepción de la escuela, sino que ha sido la sociedad la que ha cambiado el papel que tiene la escuela, es decir, cuando la sociedad se percata de que el conocimiento ya no es un instrumento necesario para la producción capitalista, los espacios y los roles que actualmente vive la educación, entonces se apreciará la tesis según la cual la sociedad suministra el conocimiento que requiere así como la modalidad de la instrumentación, que puede incluso darse en el ocio (Ventosa, 2016: 25 ss) sin necesidad del aparato disciplinario del sistema estatal de educación.

Por tanto, si la sociedad es la que instrumenta los conocimientos en el aparato disciplinario del sistema educativo, entonces se puede decir que la evolución del fenómeno de la educación es en realidad la evolución de la instrumentación de la sociedad para significar a la educación, es decir la evolución de la educación es trascendente a ella.

CONCLUSIONES

Tras lo aducido hasta aquí, se advierte la aporía sobre el problema de la conciliación entre las fuerzas razonantes y las fuerzas imaginantes al referirse a un objeto de conocimiento que en su evolución es trascendente a él, es decir un conocimiento que está subordinado a un poder mayor como lo es la sociedad sobre la educación.

Al respecto, se sostuvo que la conciencia histórica surge del mito al plantear la repetición de la historia para dar respuesta a una temporalidad construida desde las Leyes de la Naturaleza y las matemáticas, que excluyen, por principio, la discontinuidad o anomalía de las fuerzas míticas que fabulan su propia temporalidad al interior de las culturas y que en vez de ello, la aceptación de una continuidad del tiempo que sumerge la vida de la particularidad en su actividad concreta.

Posteriormente se advirtió sobre el fenómeno de la educación en permanente evolución con tres estadios de desarrollo: tradicional, tecnocrático y la nueva escuela como un fenómeno cuya fuerza evolucionante es trascendente a la misma educación, entonces, con referencia a la particularidad, se puede decir que ésta vive los efectos de un sumergimiento en un tiempo

continuo sin advertir que el movimiento de los modelos de educación son trascendentes a la misma educación, es decir la singularidad vive los efectos de una apariencia en la educación, mas no la vivencia que ejerce un tipo de sociedad (capitalista) sujeta a la repetición de una forma de conciencia.

¿Qué tipo de conciencia se refiere al fenómeno de la educación? Sin lugar a dudas la de Hume y Tocqueville, para quienes la repetición no cambia nada en las cosas que se repiten", pero "cambia algo en el espíritu que las contempla".

Este tipo de ilusión, es la que mejor conviene a la temporalidad de la continuidad capitalista, porque se admite la ilusión de una transformación, como es el caso del hashish de la voluntad que se traduce así: "hay cambio solo porque he aceptado que algo ha cambiado", sin ningún tipo de revolución en la mente, sin haber acabado con la guerra permanente del encéfalo consigo mismo.

En otras palabras, solo se ha desarrollado una educación hacia fuera con absoluta ignorancia de la interioridad, de la subjetividad más radical.

El lado inverso de la conciencia, es decir el que sostiene que quizá, la repetición cambia, de forma generalmente imperceptible, las cosas y, acaso, no cambia nada en el espíritu que las contempla," es un razonamiento que conduce a la ironía y por supuesto al nihilismo, ya que la educación exteriorizada a las cosas no conduce a una revolución de la subjetividad sino a su desarticulación, al suicidio de las mentes brillantes que no aceptan cooperar con la orientación de Hume.

Por consiguiente, tenemos la misma lucha entre voluntad y razón, entre la imaginación surgida de la voluntad y la fuerza de la razón trabajado cada una para sí misma sin una conciliación cuyo resultado es una sociedad, si se prefiere, cultura que ordena los conocimientos en una de estas dos fuerzas, como es el caso de la nueva escuela cuyo raigambre es eminentemente emotiva en detrimento de una razón crítica, ya que privilegia el entusiasmo sin reparar en la conciencia de la repetición a la que obedece, en ello estriba su concepto de verdad.

REFERENCIAS

- ABAGNANO, (1994) *Historia de la filosofía I*, Barcelona: Hora.
- BACHELARD, G (2017). *El agua y los sueños*, México: F.C.E.
- CALASSO, R (1991). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona: Anagrama.
- (2000). *La ruina de Kash*, Barcelona: Anagrama.
- CASSIER, E (1974). *El mito del Estado*, México: F.C.E.
- DURAND, G (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: F.C.E.
- DUSSEL, E (2014). 16 Tesis de economía política, México: S. XXI.
- ELIAS, N (1997). *Sobre el tiempo*, México, F.C.E.
- HUME, D (2008). *Sobre la norma del gusto*, Valencia: MUVIM.
- DURKHEIM, E. (1990). *La educación su naturaleza y su papel*, Barcelona: Sígueme
- (1979). *La educación como socialización*, Salamanca: Sígueme
- FREIRE, P. (1988). *La pedagogía del oprimido*, Siglo veintiuno editores, México.
- (2010) *Cartas a quien pretende enseñar*, Siglo veintiuno editores: Buenos Aires.
- GRAMSCI, A. (1977). *Cultura y literatura* .Península: Literatura.
- JIMÉNEZ Y GUERRERO, (2003). *Teoría educativa*. Hidalgo: Universidad Pedagógica.
- MARX, K (2011). *El manifiesto comunista*, México: centro de estudios socialista de México.
- OLIVA, C (2019). *Cine mexicano y filosofía*, México: UNAM
- SAGA, C (1980). *Los dragones del edén*, México, Grijalbo.
- STRAUS, L (2008). *Mito y significado*, Madrid, Alianza.
- TOFFLER, A (1999) *La tercera oleada*, Barcelona: P&J.
- TOQCEVILLE, A (2000). *Subenir*, París: Folios.
- VENTOSA, V (2016). *Didáctica de la participación*, Madrid: Narcea.
- WHITE H (1992). *Metahistoria*, México: F.C.E.

REVISTAS

- ÁLVAREZ, F (2019). "Evolución de los modelos de aprendizaje en función de la especialización," *Revista Ciencia y Filosofía*, vol. 2, núm. 2. pp. 33-44.

ARTÍCULO

ANTROPOLOGÍA DE LAS SUBJETIVIDADES

Anthropology of the subjectivities

José Luis Aguilar Martínez

UNAM SI.

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.1>

Resumen.

Se aportan elementos de análisis crítico a la antropología de la subjetividad para abordar la categoría de hombre heredada por la filosofía alemana del siglo XIX, teniendo en cuenta los límites epistémicos del enfoque hegemónico acerca de proceso entendido como dispositivo de racionalidad de la historia de la posmodernidad, que subsume en una misma orientación a las culturas no occidentales o míticas.

Palabras Claves: Dialéctica, Anagógico, Protesta, Rebeldía, Repetición, Revolución.

ABSTRACT

Elements of critical analysis are provided to the anthropology of subjectivity to address the category of man inherited by German philosophy of the 19th century, taking into account the epistemic limits of the hegemonic approach to process understood as a device of rationality in the history of postmodernity, which subsumes in the same orientation to non-western or mythical cultures.

Key Words: Dialectic, Anagogical, Protest, Rebellion, Repetition, Revolution.

METODOLOGÍA

Para diferenciar la dialéctica tanto de Hegel (*Aufhebung*: negación y conservación) como de la Bachelard (empirismo entendido y racionalismo aplicado), aquí se retoma la dialéctica en sentido anagógico, que busca remontar la multiplicidad hacia la unidad del sí consigo, una especie de vuelta a lo originario, es decir una inmersión de los estados de conciencia que pasan inalterados pero que definen la unidad de la voluntad para encontrar límites. Teniendo en cuenta que se trata de una conjetura, una hipótesis que se examina y se pone a prueba.

In order to differentiate the dialectic both from Hegel (*Aufhebung*: negation and conservation) and from the Bachelard (empiricism understood and applied rationalism), here the dialectic is retaken in an anagogical sense, which seeks to trace multiplicity towards the unity of the self with itself, a kind of return to the original, that is to say an immersion of the states of consciousness that pass unchanged but that define the unity of the will to find limits. Given that this is a conjecture, a hypothesis that is examined and tested.

Enviado: 01.07: 2020

Aprobado: 15.07: 2020

INTRODUCCIÓN

Dice Dube, (2007:300 ss) que hasta hace poco la subjetividad no era considerada como parte de los objetos de estudio de la antropología. Sin embargo, desde hace veinte años la subjetividad se ha convertido en materia de análisis para abordar problemas antropológicos como lo es el sentido de evolución de la categoría hombre, si es que hay un solo sentido o varios.

En este orden del discurso, el presente ensayo está articulado a partir de un análisis dialéctico para dar cuenta de una serie de rupturas epistemológicas contra el pensamiento occidental, el cual ha tratado de orientar el sentido de proceso para hacer comprensible el devenir de la categoría de hombre, a partir de violencias estructuradas, que han asimilado al resto de culturas (consideradas míticas) que tienen otras paralajes de comprender el mundo, el sentido de verdad y libertad.

La investigación se divide en tres momentos con sus respectivas conclusiones. En el primer momento, se reconstruye el planteamiento acerca de la metafísica de proceso y sus implicaciones en la categoría de hombre, pero ya no desde la universalidad sino de la subjetividad de las singularidades.

En el segundo apartado se hace un análisis dialéctico de las singularidades a partir de las figuras de la subjetividad como son cambio-reforma; protesta-rebeldía y repetición-revolución con el propósito de dar cuenta que la singularidad vive los procesos de vida en alguna de estas parejas dialectales en las que conforma el sentido de vida, mundo y libertad.

La dialéctica que se propone aquí, trata de que se examine e interrogue el sentido de proceso en donde “la objeción constituye la actividad crítica –etimológicamente: cribar, pasar por filtro – para captar la amplitud y el límite de este enunciado; que a partir de ahí el límite se convierta en un simple escalón para intentar cerner una hipótesis “superior” susceptible de dar cuenta de lo que de ella se deriva”. (Brenifier, 2018: 147)

Asimismo, se trata de separar dos orientaciones mentales que tienen que ver con los símbolos de poder, la primera que se refiere a la instauración de sentido de vida a partir de una estructuración de violencia y la segunda, que es posible la fundamentación de un ciclo recursor de repetición-revolución sin la necesidad de las estructuras de violencia lo es el Estado.

En el tercer apartado se establece una ruptura epistemológica acerca del proceso, según la orientación de la mentalidad occidental, que monta el discurso sobre el proceso histórico a partir de la imaginación del mundo como laboratorio susceptible de cosificación en donde el resto de culturas se someten a esta vivencia.

Por último se concluye que en la antropología de la subjetividad hay una serie de rupturas contra la hegemonía del pensamiento occidental, ya que se alienta un escepticismo crítico acerca de una sola dirección de la evolución de la categoría del hombre, así como del sentido de vida y mundo proveniente de la singularidad.

1. RECONSTRUCCIÓN DEL PLANTEAMIENTO

Para hablar de proceso, debe tomarse dos aspectos importantes: *i*). La metafísica del proceso, proveniente de la filosofía orgánica de A. Whitehead (1956: 119) en donde proceso es una creación nueva que tiene que surgir tanto del mundo actual como de la pura potencialidad: surge del mundo total y no solamente de sus elementos abstractos y *ii*). La idea calassiana del mundo como laboratorio, originada desde el siglo XIX.

Entiéndase con esta palabra [proceso] lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche *Nilismus*, Heidegger *Nilismus* y *Metaphysik*, Marx le llamaba *Kapital*, Monsieur Homail llamaba *progres*, Guénon llamaba *régne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen derKultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trataba también del lento movimiento del *absolute Wissen* descrito por Hegel (“porque el ello debe penetrar y dirigir toda la riqueza de la sustancia”). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio. (Calasso, 200:224).

Ante estas dos posturas, se ha propuesto (Aguilar, 2016: 166-186) que para hablar de proceso capitalista es importante retomar la discusión acerca de la categoría hombre, surgida en la filosofía alemana del siglo XIX, es decir analizar el movimiento de construcción y dismantelamiento de la psique humana. Esto implica retomar el pensamiento mítico como elemento integrador del discurso de la subjetividad para

abordar el proceso (entendido como dispositivo de racionalidad) en cuanto problema antropológico.

En esta reconstrucción del planteamiento se abordará en primer orden la versión metafísica de proceso de Whitehead (1956: 130) quien dice que el proceso carece de finalidad, es decir que el proceso en cuanto tal, no está identificado exclusivamente al proceso capitalista, ni al nihilismo y tampoco a la civilización como lo ha reducido Calasso, sino que es una respuesta de la filosofía occidental para superar la orientación sustancialista proveniente Parménides y Zenón (Oroz, 1992: 67).

El problema que le objetan los críticos de Whitehead, es que en su obra titulada *Realidad y Proceso* hay un déficit de racionalidad en comparación con los ingredientes de la imaginación que lo componen, pues en esta visión imagiante, el mundo se asume como un proceso de devenir: todo es dinamismo, movilidad y actividad de entidades concretas, plurales y discontinuas que caracterizan las experiencias (en cuanto entidades actuales) en función de la satisfacción aprendida en forma de dato de la experiencia. De modo que el proceso puede ser descrito como un conato de realización de aspiraciones subjetivas pero referidas a entidades físicas aprehendidas, es decir proceso es devenir de experiencias valorizadas. Por ello, hablar de proceso en sí carece de sentido, más bien tiene que haber algo en proceso. La pregunta sería ¿cuál es la naturaleza de esa realidad que está en proceso?

A este respecto, la respuesta de la filosofía alemana del siglo XIX, fue que se trataba de crear un hombre, en el sentido de una mente que superara el estado antropológico primitivo: simbólico y enajenante. De modo que se desechó a las figuras de persona (πρόσωπον, prósopon) así como el humanismo sustancialista de los siglos XV y XVI y la ideología del individualismo político de los siglos XVII y XVIII. En este sentido, se trató de un desmontaje de la cultura occidental para que emergiera la particularidad o en sentido estricto la singularidad (Karatani, 2003: 105), de modo que no se trataba de la creación de un hombre universal sino de una mente que supiera en qué consiste el conflicto consigo misma y con las cosas.

Lo cual no significa que se tratara del conflicto en abstracto, sino del entendimiento de la condición cruenta de la acción, verificable en la experiencia.

Durante el siglo XX hubo varias respuestas a este respecto, una de ellas es la de W. Benjamin (1982: 43 ss), al revelar que la historia del hombre es la historia de la violencia en cuanto cisma y unidad del hombre consigo mismo. Esta afirmación, que es incompatible con la dramatización del *prósopon*, del humanismo substancialista y de la ideología del individualismo burgués (que suprimían la violencia en genera), no concede ningún tipo de conciliación en cuanto a la naturaleza del orden del Estatal, más bien termina desechando a la violencia estatal dentro de un modelo epistémico de Estado maquina o aparato estatal.

El único límite que tiene la crítica de la violencia en Benjamin es precisamente que la historia a la que se refiere, es la historia del Estado maquina al cuál va dirigida la crítica.

Para responder a la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esa realidad que está en proceso? Se puede decir que se trata de un estadio antropológico en evolución y no tanto de la violencia en general: En otras palabras, lo que aquí es cuestión de análisis crítico es el mantenimiento y el desmantelamiento psicológico que funda un orden estructurado para hacer frente a las violencias particulares.

Por último, con el propósito de ir a la particularidad de la violencia, Derrida catalogó los tipos de violencia al sostener que...

El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, a todas las formas de autoridad o de autorización, o al menos de pretensión de la autoridad. Y es solo en esta medida cómo ese concepto puede dar origen a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha inserto siempre en el espacio entre medio y fin. (1997: 83)

En *Fuerza de Ley*, Derrida clasifica más 30 conceptos para significar la violencia autorizada y autorizadora que van desde la palabra dominación, soberanía, poder legal, autoridad, fuerza de ley, violencia que destruye el derecho, violencia exterminadora, violencia que instaura derecho, solución final, castigo hasta la expiación, ya que para este autor la violencia que llega al lenguaje crea representaciones en dos direcciones: violencia conservadora y fundadora de derecho.

La distinción entre la violencia fundadora del derecho, a la que se llama <<mítica>> (hay que sobrentender <<griega>> me parece) y la violencia destructiva del derecho a la que se llama divina hay que sobrentender <<judía>>, me parece) (...) Hay en fin la distinción entre la justicia (...) como principio de toda divina de fines (...) y el poder (...) como principio de toda posición mítica de derecho. (1997: 82)

El límite de la clasificación derridariana sobre la violencia corresponde a la transición crítica del Estado antropomorfo, propio del siglo XX, hacia el Estado de Derecho del siglo XXI, en donde hay posibilidad para la negociación de la violencia, es decir se deconstruye la violencia estrictamente estatal pero en absoluto se desmantela psicológicamente la violencia de la singularidad. En este sentido, Derrida avanza indudablemente en la autorización de la violencia, incluso en la autorización de la justicia para legitimar la última violencia fundadora de orden, como lo sería la violencia del sujeto proletario que Benjamin había dejado pendiente, o incluso la autorización de la violencia divina o justicia como retribución del daño de las minorías étnicas y de género, pero solo eso: no hay desmantelamiento psicológico de la singularidad porque no trabaja al proceso en su conjunto.

2. LAS PAREJAS: REFORMA-CAMBIO; PROTESTA-REBELDÍA; REPETICIÓN-REVOLUCIÓN.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica ya no es creíble la sentencia sobre la libertad, según la cual “*lo racional en sí y por sí* en su figura de la *obediencia a la razón* a través de la *obediencia al deber*, (...) es concreción, sustancia.” (Gutiérrez, 2008:143), pero tampoco la postura nihilista tras la crítica de la razón, que sostiene que solo existe una voluntad de acometer o ser acometido (Sloterdijk, 2003: 47 ss), más bien se empieza a gestar una postura de la singularidad en la que se trata de captar los movimientos dialécticos de lo cotidiano que dan sentido a las experiencias de la singularidad para referirse al mundo.

Como la mente capta la pura certeza: fenómeno, idea u objeto, la dialéctica en cuanto momento de afirmación y negación ofrece algo que el método deductivo-

demostrativo no garantiza que es la unidad sea psicológica o racional, en donde lo que se aprecia es el saber se convierte en movimiento del pensar. (Brenifier, 2018: 152)

En este sentido, lo que se propone en este apartado, es captar los movimientos de mantenimiento y desmantelamiento de la psique ante los símbolos de poder, del derecho, de la autorización, la anarquía y la acracia que se revelan en las parejas dialécticas: reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución como momentos de unidad del proceso.

En el apartado anterior se sostuvo que la sociedad actual se encuentra estructurada de modo que le corresponde predecir la violencia particular caracterizada por una multiplicidad de valores (sentires en Whitehead, 1956: 289) de modo que no hay un solo sentido de proceso en cuanto continuidad sino una discontinuidad de niveles de satisfacción, esto si se toma en cuenta una postura hedonista o utilitaria y en el caso más extremo, un pragmatismo de negociación momentánea en un sistema interinstitucional de gestión supraestatal y estatal.

A este respecto, la solución que ha puesto el Estado democrático se refiere a la categoría de cambio social, entendido en coordenadas de consenso y conflicto. En este sentido, la idea central de la sociología contemporánea (Bajoit, 2008: 18 ss) es saber los alcances -reforma-evolución- afectarán o no a un grupo determinado. Si se trata de una repetición ocurrida en épocas pasadas o si existe una versión similar en otros lugares.

La categoría de reforma, esta última entendida como cambios sociales intermedios entre la evolución y la revolución, que consiste en cambios de corto alcance sin tocar prácticamente al sistema de gestión múltiple. La categoría de evolución social sugiere la incorporación de novedades en los sistemas de gestión múltiple heredados por las generaciones precedentes. Tanto la reforma como la evolución solo apuntan a la preservación del sistema de gestión múltiple, sea supraestatal o estatal.

Para este tipo de sociología funcionalista, el sentido de revolución consiste en la irrupción del orden social establecido que causan apoyo o rechazo social. Sin embargo, es insuficiente este análisis sociológico acercarse a la idea de proceso como dispositivo de racionalidad mínima, ya que hace falta un tipo de dialéctica como lo es el adentro y el afuera que se ha analizado previamente (Aguilar 2016 B: 179). Allí se decía lo siguiente:

Es Gastón Bachelard (2012: 251) quien plantea la dialéctica del adentro y del afuera donde “fluyen opuestos y contrarios en una intuición del instante” en el que no solamente aparece “el bien y el mal en su interioridad.” (Baudelaire, 1998:17) Aparece en un instante toda la visión del universo en sus contrastes y paradojas. En el mundo político aparece los siguientes contrastes: reforma-cambio; protesta-rebeldía y revolución-repetición.

La pareja reforma-cambio le corresponde una mediación que es la protesta, solo que en el discurso de Bajoit, lo importante es la cuantificación para medir consenso y conflicto sepultando con ello la parte mítica, subconsciente e irracional que yace en el adentro cuya expresión del afuera, decía Freud (20013: 153) es una magnitud que se comporta como si fuera una mente de niño en un sistema de recompensa inmediata.

La pareja protesta-rebeldía constituyen un límite (πέρας) pocas veces advertido. La protesta es solo una manifestación operante en cuanto expresión estética que busca una recompensa inmediata, sin embargo, la rebeldía es una figura suprema del adentro, constituye un acto de sumergimiento (Ramírez, 2018: 28-51) de los símbolos de poder, del derecho y de la autorización, ya que el límite de la rebeldía es el desmantelamiento de la psique que había funcionado hasta antes de que la protesta obtuviera una efímera satisfacción.

Así, los movimientos de reforma-cambio corresponde a la cuantificación controlada sobre la magnitud de la protesta, en eso consiste la ordalía, es decir la capacidad de perpetuación que tienen las democracias modernas para mantienen el control sobre las violencias singulares que operan en geometrías de poder aplanadas (Negri, 1993: 57 ss). Pero esto no es proceso, es la demostración de un tipo de eficacia del Estado democrático y de una red de instituciones suparaestatales que predicen un tipo de acción que no es violenta, pero tampoco se consigue grandes beneficios para la libertad: solo consigue la repetición de la próxima protesta en donde el mundo no parece haber cambiado, solo cambia la subjetividad que puedo tener de las cosas. Por tanto, lo que aparece es un tipo de repetición que alienta al nihilismo o aun tipo de historia irónica (White, 1992: 405), por ello la subjetividad de la singularidad acusa a la vida (*bios*) de no tener significado.

Lo anterior, no presupone una visión pesimista de la repetición sino los alcances de la protesta en un sistema racionalizado binomialmente: reforma-cambio, que se hace pasar como proceso político cuando no lo es.

En cambio, la rebeldía es un estado delirante que conduce al desmantelamiento del orden ya que es un concepto límite que tiene dos posturas provenientes del adentro: la anarquía y la acracia.

La anarquía no es abulia de voluntad, es todo lo contrario, es la parte más resuelta de la voluntad para fundar un orden. Desde un análisis mítico se puede decir que la rebeldía trae consigo la fundación de un orden por sumergimiento; ya que ha desmantelado el orden anterior que la soportaba. Fue así como Zeus aprovechó la ocasión una vez que Éstige en rebeldía, abandonara el bando de los Titanes y se uniera a los dioses, arrastrando con ellos a sus dos hijos: Cratos (poder universal) y Bía (soberanía) (Vernant, 2000: 36).

Por su parte, Platón y Aristóteles (Cassier, 1974:73) rechazaron absolutamente a la rebeldía ya que conducía a la anarquía, al considerar a ésta última como la forma más corrupta de las formas de gobierno. Solo Polibio (2000: 9) en su teoría de la *anaciclosis* consideraba a la anarquía como el inicio del poder y la soberanía, una vez que la democracia se había resquebrajado.

El temor que causa la anarquía es la capacidad para desmantelar hasta la propia psique, pero aún más, el temor se extiende, ya que se trata de una forma de repetición según la cual las cosas cambian, pero las subjetividades no. Así que la mente delirante del anarquista comienza desmantelando los signos de poder del adentro hasta exteriorizarse en acciones que cambien a las subjetividades.

El desmantelamiento del adentro es la nada que todo lo funda. Esta operación la realizó Stierner (2014: 59) en donde Dios, el Estado, la Justicia, la Nación y la Familia no solo fueron desmantelados por el único o la singularidad stirniana, sino que fueron sumergidos a partir de una operación donde la nada es el fundamento de la voluntad y por tanto del derecho. Kelsen lo dice de la siguiente manera:

Esto es lo que ha hecho Stirner (...) al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez de las normas coactivas obligatorias no existe más relación de

necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual si bien, niega la existencia de Dios, no puede suponer, no obstante, un orden moral del mundo. Esta teoría jurídica pura del Estado, que desintegra el concepto del Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado sin Estado. Y por más paradójico que parezca, solo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandonan el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna. (1922: 265)

La estrategia argumentativa de Kelsen consiste en utilizar a Stirner para dar cuenta de la transición del Estado antropomorfo hacia el Estado de Derecho en donde el Estado ya no es el centro de gravedad del derecho, ni tampoco la violencia que ejerce el nuevo Estado de derecho es absolutamente legal para mantener un orden determinado, sino que ahora la creación de derecho puede ser incluso supraestatal, como es el caso del derecho convencional internacional que justifica nuevas acciones de organismos no estatales y que ponen en juicio las leyes coactivas de los estados nacionales.

No obstante, la tarea de Stirner llegó hasta dismantelar, dice Calasso (2000: 266), la causalidad y el vínculo con las cosas y las ideas sobre las cosas: lo conocido y el conocimiento se convierten en método psicológico que coincide con la epistemología budista: si no se destruye y desarticula el pensamiento, es seguro que el pensamiento acabe en autodestrucción. (Calasso, 2014: 43).

A esta superación de las causas y vínculos con las cosas, Gutiérrez (2008: 146 ss) la llama *acracia*, que no es abulia de voluntad (entendida como incapacidad de poder) sino virtud de magnanimidad. En otras palabras, al dismantelar las causas y vínculos del pensamiento, Stirner no solo acaba con el origen de la rebeldía y la situación límite que engendra la anarquía al fundar de nuevo el poder y la soberanía, sino que dismantela las estructuras de las violencias catalogadas por Derrida, es decir el devenir en *acracia* inicia un nuevo procedimiento (proceso) para entender en otras coordenadas la dialéctica repetición-revolución.

Para reformular, se decía que hay dos formas de entender la repetición, la primera surge de la pareja reforma-cambio cuyo origen es la protesta (el afuera), donde la subjetividad asimila que las cosas no cambian, lo que cambia son los enfoques de la singularidad, mientras que en la rebeldía las cosas cambian, pero las subjetividades no; de modo que el trabajo de la rebeldía es comenzar por dismantelar los signos del poder

desde el adentro. El problema de estas dos repeticiones es que vuelven a estructural la violencia en los ciclos recurrentes de la historia: revoluciones políticas y revoluciones sociales como lo señala Karatani (2010: 15) al proponer la existencia de ciclos recurrentes de 60 y 120 años para cada una de las revoluciones desarrolladas los últimos 250 años.

Pero el conocimiento de la acción cruenta en la historia tampoco es proceso como lo hace pasar Karatani, que incluso ha pronosticado la siguiente revolución política y también la revolución social para el siglo XXI, puesto que para hablar de proceso no se requiere del conocimiento de la condición cruenta del hombre sino del entendimiento de la condición cruenta de la acción. El conocimiento de la acción cruenta sobra en la historia, en cambio el entendimiento no, es un ingrediente que hace falta en el proceso de cerebración del hombre. Entendimiento es “fruto de la mutua adaptación entre el hombre y el mundo” (González, 1994: 251), es decir pensar al mundo sin las estructuras de la violencia sea mítica o divina, sino más bien iniciar un nuevo procedimiento en la cultura del hombre sin el canon de la violencia.

Esto último fue captado por Simone Weil (1995: 48 ss) al criticar a Marx y su propuesta de revolución violenta para instaurar el comunismo, en donde el poder en cuanto fuerza productiva tiene que crearlo todo, es decir la creadora del comunismo es la violencia y no el derecho.

No se puede crear una sociedad a partir de un poder mayor que el propio Estado, simplemente porque le corresponde a la violencia divina como directriz de justicia, según la ensoñación judía de sociedad que defendió tanto Benjamin como Derrida. Kelsen lo dice de la siguiente manera.

(...) la dinámica de la vida religiosa sigue una secuencia [diferente] de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y sociedad constituyen dos objetos distintos sino simples frases distintas del movimiento de la mente no sujetas a un orden cronológico riguroso (1923: 245)

Un nuevo procedimiento significa superar las barreras de la repetición de las estructuras de la violencia sea mítica o divina, significa haber logrado una repetición sin la presencia de la violencia, es decir haber logrado una mente cuyos valores psicológicos no la enfrentan consigo misma y con las cosas. Ese hombre o la mente, al que aspiraron

Marx y Nietzsche solo lo pudo alcanzar Stirner (2014: 232) porque este último pudo entender el adentro en cuanto “abismo en que hierven, sin regla y sin ley, los instintos, los apetitos, los deseos, las pasiones; un caos sin claridad y sin estrella”.

Tanto Marx, Stirner y Nietzsche radiaban rebeldía en sus escritos y sus acciones contra los signos de poder, autoridad y derecho de su época. Marx no superó la repetición de la violencia divina pero no se autodestruyó, en cambio Nietzsche no pudo con el delirio de la rebeldía, en sus tres figuras de la mente: camello, león y niño se perdió en el delirio del ego, rugiendo y rugiendo como león sin competidores, pues yacía en las montañas de su mente. (Osho, 2012: 161 ss). En cambio, Stirner representa una figura obscura que se pierde en el tiempo, pero que enseña un tipo de filosofía de cómo una mente se desvincula de sus objetos para llamarse singularidad.

No es que Stirner haya encontrado el carácter propio de la mente, sino en advertir sobre la ilusión acerca de saber qué es la naturaleza para la mente y la manera abigarrada de cómo la mente opera para crear vínculos y causas para agarrarse a las cosas. Descubrió un estadio antropológico de una mente gestora de vínculos y causas con las cosas que le corresponde todo un arsenal de violencias para continuar en este estadio mental. Con esta mente no se puede llegar al comunismo a partir de la violencia, si acaso a la magnanimidad que conquisten algunas singularidades que ha renunciado a los símbolos del poder, la autorización y el derecho dentro de un sistema estructurado de violencia.

Pero si la academia plantea un nuevo procedimiento en cuanto entendimiento de la condición cruenta de la acción del hombre, ¿cuál sería el signo específico de la repetición dentro de un periodo largo de revoluciones? A esta cuestión, se tratará de dar una aproximación.

Por lo pronto se sostienen que la pareja protesta-rebeldía busca una sola cosa: que la vida dé significado a las cosas, pero no lo consigue en la estructuración de la violencia con los métodos reforma-cambio del Estado democrático, ya que solo contienen a segmentos sociales de protesta que benefician o afectan a sectores determinados.

Para transitar al siguiente apartado se sugiere la siguiente visión de subjetividad con el objetivo de plantear una ruptura epistemológica: que la vida carece de propósito, es la subjetividad de la singularidad la que le da respuesta a la vida que no encuentra solución por sí misma, sino que la entidad concreta como singularidad da significado y sentido a la vida y no la vida como pura satisfacción la que da sentido a la singularidad.

En este sentido, la primera ruptura metafísica sobre el proceso es contra Whitehead (1956: 233 ss) en donde el sentido de vida que presenta este autor no causa protesta y rebeldía en los sentires discontinuos que acontecen en una continuidad epocal con diferentes generaciones. En otras palabras, lo que no advirtió Whitehead acerca de la experiencia inmediata de la vida en proceso de satisfacción, es que por sí misma no logrará la satisfacción esperada en un sistema de violencia estructurada, más bien lo que da cuenta la vida de la singularidad es un transcurrir de mutaciones psicológicas (reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución) donde la violencia contra sí misma y contra los símbolos de poder, autoridad y derecho son los principales ingredientes de significado en vez de la creatividad de la subjetividad para hacerse cargo de la vida.

3. RUPTURAS CRÍTICAS.

Dice Bachelard (2017:16) que la imaginación no solo es la facultad de crear imágenes, sino de transformarlas en una movilidad constante, es decir si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación y por tanto imaginantes (subjetividades).

Las parejas dialécticas reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución obedecer al movimiento de las fuerzas imaginantes que hacen mover a los símbolos de poder, autorización y derecho. Esto si se asume que “la imaginación no es un estado, [sino] la propia existencia humana” para ocultar o desvelar las cosas y las relaciones con el mundo (2017: 9). Así que lo importante de las valoraciones psicológicas corresponde a las transformaciones ocurridas en los movimientos de la imaginación, ya que “un ser privado de la función de lo irreal es un ser tan neurótico como el hombre privado de la función de lo real” (2017: 16)

Por ejemplo, el análisis de Bajot sobre las parejas: cambio social-evolución social, consenso-conflicto y ruptura-revolución están tramadas en dos geometrías diferenciadas: una vertical y otra aplanada, propias de la separación metodológica del Estado y la sociedad que muestran un mundo excesivamente real cuando no lo es, sino que corresponde a niveles de paralajes diferenciados.

Los movimientos de la imaginación que se correlacionan a estas dos geometrías (veticalizante y aplanada), producen un estancamiento epistémico que sugiere otros procedimientos a nuevas experiencias surgidas a partir de la incesante gestión de solicitudes múltiples.

A este respecto, se puede decir que después de la aparición de *Transcritica*, la epistemología geometrizable ya no es operante para explicar las dialécticas sociológicas que aquí se ha tratado de abordar. Karatani (2003: 14 ss) ha propuesto la unión de tres entidades de orden inseparables entre sí: el Mercado (la libertad de intercambiar), el Estado (la igualdad entre los súbditos o ciudadanos) y la Nación (la fraternidad de sentimientos comunes). A esta unidad trinitaria histórico-sintética, Karatani la enfrenta a la vieja epistemología del cuerpo social para hacer digerible la analogía de la enfermedad y los agentes cancerígenos.

Lo importante de los movimiento de la imaginación de esta unidad trinitaria, independiente del cuerpo social, es que el análisis de las revoluciones políticas y las revoluciones sociales -con sus ciclos correspondientes de 120 años cada una- implica que el objeto propiciatorio, por decirlo así, ya no se centra en la organización del trabajo y los derechos de género y de minorías (articuladas en geometrías enfrentadas), pero tampoco en la recomposición geopolítica y los tratados de pacificación que se esperan para este siglo XXI, sino que ahora, el objeto propiciatorio que es el dinero fiduciario, con su sistema SWIFT (Sociedad de Telecomunicaciones Financieras Interbancarias Mundiales) perderá su hegemonía frente al sistema LETS (Sistema de cambio local, por sus siglas en inglés).

Lo que sugiere Karatani (2010. 15 ss), es que para los ciclos recursos de revolución-repetición lo que está en juego es dismantelar el procedimiento en la creación del dinero como hasta ahora se conoce. En otras palabras, ya no corresponderá a los bancos particulares centralizados y organizados en la Fed (Reserva federal) sostener un dinero hegemónico (dólar) de reserva mundial (fiduciario por naturaleza) a partir de una imagen de ocultación, es decir ya no será posible el conocimiento de los flujos de dinero a partir de la imaginación de una rectoría oculta, providencial que organiza la pobreza y la riqueza con la que había operado el dinero para convertirse en capital (D-M-D') desde la época de Adam Smith (1976: 70 ss).

Según Marx, para que existiera el dinero como capital, tuvo que abandonar la forma de tesoro e instalarse en la esfera de la circulación que ya había creado el flujo de mercancías.

El dinero no había creado estos medios de subsistencia, ni los había acumulado: tales medios estaban allí, eran consumidos y reproducidos antes que se los consumiera y reprodujera por intercambio de dinero. Lo que había cambiado no era otra cosa que el hecho de que ahora estos medios de subsistencia eran arrojados al mercado de cambio, eran separados de su conexión inmediata (...) (Marx, 2007: 470)

A este respecto dice Karatani:

Marx no se enfocó en los objetos mismos, sino en un sistema de relaciones en el cual los objetos están colocados. De acuerdo con Marx, si el oro se transforma en dinero, no se debe a sus características materiales inmanentes, sino al hecho de estar colocado en la forma de valor. La forma de valor –la cual está constituida por la forma relativa de valor y la forma equivalente de valor- transforma en dinero al objeto colocado en ella. (Karatani, 2003: 21)

Este mismo fenómeno ocurre en la criptomoneda que surge solo en la circulación (D-M), es decir que históricamente se requiere un sistema de circulación en el que estén colocados los valores para convertirse en capital en el caso del dinero fiduciario y en el caso del sistema LETS se crean las condiciones de la asociación como fundamento de un nuevo sistema de flujo de dinero y libertad de cambio =0.

A este respecto, hay una sospecha en la epistemología de la incertidumbre de Morin (2008: 92) que ha sugerido que la economía –en cuanto disciplina- escasamente ha avanzado desde los economistas clásicos hasta el presente, debido a que se ha convertido en una ciencia de las cifras encerrada en sí misma con poca comunicación con la ecología y la ética. El encierro al que se refiere Morin no es más que una orientación mental cuyo resultado es la mínima ratio del capital valorizándose como objeto supremo en una mente mixtificada.

El crédito, el convenio que presupone que una mercancía puede venderse por adelantado, es la institucionalización que pospone el momento crítico de la venta de una mercancía. Y una economía de

mercado construida sobre el crédito, por así decirlo, inevitablemente fomenta las crisis. (Karatani, 2003: 23)

El tipo de fuerza imaginante que corresponde al crédito y sus ciclos recurrentes de crisis corresponde a un tipo de ensoñación providencial, la cual yace detrás de la esfera de la circulación, la producción y por su puesto la esfera del consumo. Esta imaginaria renacentista, no ha cambiado y ahora constituye un obstáculo no solo epistémico (ya que no ha surgido otro movimiento de la imaginación que sustituye los tres ciclos del capital) sino fundamentalmente se trata de un obstáculo ético-político que ha sido señalado por Marx, los diferentes marxismos, las variantes de teoría crítica y últimamente la decolonización.

Para superar ese obstáculo se ha propuesto en su origen, la violencia mítica y violencia divina, pero solo dentro de la epistemología del Estado máquina, lo cual ya no es posible, como lo sugiere Karatani, quien comienza el análisis crítico de estas cuestiones a partir de las relaciones sociales y de intercambio, desde una reconstrucción del saqueo y la redistribución como formas de intercambio en donde el Estado es un agente activo de este tipo de intercambios. Solo que estas formas de intercambio están presentes inevitablemente en la medida en que las relaciones sociales impliquen un potencial para la violencia. En cambio, dice...

El “asociacionismo” puede considerarse una forma ético-económica de las relaciones humanas que se presentaría sólo después de que una sociedad haya atravesado la economía de mercado capitalista. (2003: 31)

La cuestión central es saber si la idea de asociacionismo constituye un objeto de proceso que no atraviese el conocimiento de la acción cruenta, ya que en su origen la criptomoneda ha sido pensada por la singularidad hasta la absorción del aparato estatal chino y ruso, lo cual significa un enfrentamiento bélico entre potencias regionales.

En otras palabras, la cuestión es saber si la idea de asociacionismo de Karatani, está o no entendida en los términos de proceso sostenida por Calasso, según la cual, se entiende por proceso la presencia de una fuerza imaginante que convierte todo en cosa, en segmento, cuantificable, en donde el mundo aparece como un laboratorio. Una imaginación propia de la orientación mental de Occidente.

Paradojas: para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en *cosa*. (Cosa es aquello que se puede *disponer*, proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa) Y, para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable, en fin *separable* del todo. (Calasso, 2000: 277)

La crítica a este sentido de proceso, dice Derrida (1997: 121) es que “Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas y es tan solo en esta relación, la más realista, la más <<cosista>> donde se abre el dominio de los medios puros, es decir el dominio de la técnica.” Si esto es así, se trata ante todo de revoluciones en donde el fetiche en cuanto dinero fiduciario de reserva mundial pierda el carácter absoluto de violencia supraestatal que define la geopolítica. El problema de este tipo de revoluciones es que se preocupan ante todo de una *sostituzione* en el sentido calasiano:

“El origen de la sustitución no es la facultad de dar nombres y sustituirlos por las cosas (...) sino en aquella, irreductible y englobadora de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también lo sustituye, borrándolo (...) es entonces cualquier acto llevado a la conciencia de dicho proceso”. (Calasso, 2000: 144)

Pero aquí no hay ninguna rebeldía en devenir, más bien se trata de violencia por correspondencia y no por liberación, en el sentido como Negri aborda a este concepto:

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become (Negri, 2009: 331).

La liberación es un concepto extremo correspondiente a una rebeldía devenida en autodeterminación, consecuente para un estado acrático de subjetividad; porque apunta a una ética que funda un nuevo procedimiento sin los símbolos del poder, la autorización y el derecho en los sistemas estructurados de violencia como son el Mercado, el Estado y la Nación.

Hasta ahora, apunta Dubes (2007: 305) las culturas míticas (África, Oriente y América Latina) han sugerido nuevos procedimientos para entender la

relación historia y antropología a partir de narrativas de liberación que apuntan al escepticismo de las epistemologías violentas de la cultura occidental-racionalista.

La ruptura crítica que se ha ensayado aquí contra las culturas racionalistas consiste en que se alienta un escepticismo epistemológico fundado en la dialéctica de la rebeldía. En su contraste con la protesta, se ha negado el momento de la rebeldía como pura violencia autodestructiva arraigada en los vínculos con las cosas y se ha afirmado (en una inmersión profunda) el devenir de una rebeldía de liberación de los vínculos con las cosas que carece de esquemas cráticos, es decir se han desmantelado los esquemas de la imaginación de los símbolos del poder donde las violencias estructuradas en el Mercado-Estad-Nación dejan de ser el centro de gravedad para entender el proceso de cerebración antropológico, es decir la dialéctica del adentro y del afuera trata de fomentar epistemologías acráticas, en donde lo pensado como centro de gravedad es el entendimiento de la acción y la no acción cruenta, pero ya no el conocimiento cosificado de medios y fines violentos a los que apuntan las epistemologías racionalistas de corte occidental que todo lo convierten en cosa para que el reino de la imaginación siga siendo un laboratorio, cuya idea central es la funcionalidad y no el movimiento del pensamiento.

CONSECUENCIAS.

La antropología de la subjetividad es muy reciente y apunta a objetos de la singularidad, sin embargo eso no significa que las mutaciones psicológicas ocurridas en la vida de las singularidades deje de ser objetos de conocimiento, sobre todo si se trata de dar claridad a la idea de proceso histórico que se identifica con las categorías de evolución y revolución de las comunidades humanas.

Lo que aquí se ha demostrado consiste en replantear los procesos de repetición y revolución heredados por la cultura occidental, identificada como cultura racionalista en oposición a las culturas míticas (excolonias europeas) para señalar el desacuerdo de un mismo rumbo en el que se conducen las subjetividades para las siguientes revoluciones sociales y políticas. También se denuncia a las metodologías utilizadas en las democracias

representativas y gubernamentales que dominan hoy los procesos de asimilación de subjetividades, cuyo rango de acción solo se manifiesta en la dialéctica cambio-reforma, como si fuera la única dialéctica y donde solo cabe la protesta para medir consenso y conflicto en un paradigma de geometropolítica de verticalidad y multitud.

Lo que se ha propuesto, a partir de la dialéctica del adentro-afuera, es que capta a las dialécticas de la singularidad, es decir el resto de dialécticas (reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución) solo son veneros de una misma fuente que fluye en el devenir de las mutaciones psicológicas. Este movimiento de la imaginación fluyente previene de dogmatismos, ya que apuesta por la realización de una mente que ha mutado en el devenir de la violencia hasta reconciliarse consigo misma y con el mundo, un viejo proyecto de la filosofía alemán del siglo XIX que argüía de haber alcanzado el conocimiento absoluto de la voluntad sin haber cruzado el umbral de la rebeldía. Un procedimiento inválido para el reino de la libertad.

En consecuencia, la hipótesis de trabajo surgida de la dialéctica propuesta aquí, consiste en que si se alienta a la construcción de epistemologías acráticas (pensar fuera del poder) entonces tendría que esperarse el desarrollo de una antropología de las subjetividades en donde los símbolos de poder, de autorización y derecho estructurados en el Mercado-Estado-Nación no son los criterios absolutos para entender la idea de proceso, que como se dijo: lo que está en proceso es la creación de un hombre o la cerebración de un proceso antropológico que atraviesa estadios de mutación psicológica.

REFERENCIAS.

- BACHELARD, Gaston (2016). *La poética del espacio*, México, F.C.E.
- (2017). *El aire y los sueños*, México: F.C.E.
- BAJOIT, G (2008). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Madrid: S. XXI.
- BAUDELAIRE, Charles (1998) *Las flores del mal*, Barcelona: Óptima.
- BRENIFIER, O (2018). *La consulta filosófica*, Madrid: Alcofribas.
- CALASSO, Roberto (2000), *La ruina de Kasch*, Barcelona: Anagrama.
- (2014). *Prólogo al Único y su propiedad*, México: Sexto Piso
- CASSIER, E (1974). *El mito del estado*, México: F.C.E.
- DERRIDA, J (1997). *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos.

- FREUD, Sigmund (2003). *Psicología de masas*, Madrid: Alianza.
- GÓNZALEZ, J (1994). *Mente y cerebro*, Madrid: Colección Parteluz.
- KARATANI, Kojin (2003). *Transcritique*, London: Massachusetts Institute of Technology.
- MARX, K (2007). *Grundrisse*, México: S- XXI.
- MORIN, E (20089). *La mente bien ordenada*, México: S. XXI.
- NEGRI, T (1999). *La anomalía salvaje*, Madrid: Akal.
- OSHO (2011). *Rebelión, revolución y religiosidad*, México, Vergara.
- POLIBIO (2000). *Historias*, libro VI, Madrd: Gredos.
- SLOTERDIJK, P (2003). *Crítica a la razón sónica*, Madrid: Siruela.
- SMIH, A (1976). *Riqueza de las naciones*, México: Cultura, Ciencia y tecnología.
- STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad*, México: Sexto Piso
- VERNANT, J (2000). *El universo, los dioses y los hombres*, Barcelona: Anagrama
- WEIL, S (1995). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona: Paidós.
- WHITE H (1992). *Metahistoria*, México: F.C.E.
- WHITEHEAD, A (1956) *Proceso y realidad*, Buenos Aires: Lozada.

REVISTAS

- AGUILAR, J (2016A). “El Marx del proceso” en *Theoría*, número 30-31, pp. 171-190.
- (2016B). “Sobre la crítica del proceso capitalista: su límite, su intervención y sus condiciones de posibilidad, en *Oximora Revista internacional de ética y política*, año 9, pp. 166-186.
- DUBE, S (2007). “Antropología, historia y modernidad”. Cuestiones críticas, en *Estudios de Asia y África*, vol XLII, pp. 299-337.
- GUTIÉRREZ, R (2008). De Stirner a Nicomachus. Pensamiento sobre el poder desde Max Stirner”, en *Revista internacional de filosofía*, col. XIII, pp. 139-165.
- KARATANI, Kojin (2010). “Revolución y repetición”, *Theoría*, Número 20, pp. 11-21.
- KELSEN, H (1922). “Dios y el estado” en *Logos*, vol. II, pp. 243-266.
- OROZ, J (1991). “Teoría del proceso en Witehead” en *Philosophica*, núm. 17-18, pp. 67-82.
- RAMÍREZ, A (2017). “La niñez como categoría psicológica y la infancia como espacio de profundidad en la narrativa cortazariana” en *Ciencia y Filosofía*, vol. 1, pp. 28-51.

ESTADO DEL ARTE

EL USO ADECUADO Y CONSECUENCIAS DE MANEJO DE LAS REDES SOCIALES.

Universidad Oparin
Reyes Olvera Onix Andrea
olvera.onix317@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.19>

RESUMEN

Se actualiza la bibliografía crítica sobre la importancia y pertinencia que han causado las redes sociales en la vida y desarrollo de la sociedad, tomando en consideración que los jóvenes conforman el mayor índice de uso en las redes de internet, generando impactos positivos en ámbitos educativos, creativos, de aprendizaje y entretenimiento, no obstante, se advierte sobre los diversos enfoques que hay al respecto.

PALABRAS CLAVE: Redes Sociales, Uso, Impacto Positivo, Límites.

ABSTRACT

The critical bibliography on the importance and relevance that social networks have suffered in the life and development of society is updated, taking into account that young people make up the mayor's rate of use in Internet networks, generating positive impacts on educational treatments , creative, learning and entertainment, however, warns about the various approaches that exist in this regard.

KEYWORDS: Social Networks, Use, Positive Impact, Limits.

Recibido: 16.05: 2020
Aceptado: 11.06:2020

INTRODUCCIÓN

El estado de la cuestión que se presenta describe la situación e impacto que han causado las redes sociales a través de su evolución en los distintos círculos sociales, desde diversas perspectivas de cambio, actualizaciones en los artefactos tecnológicos y el uso de las redes de internet.

La regulación y el acceso abierto, es un derecho que tiene como objetivo permitir al individuo a tener facilidad y contacto con información científica, aunado a esto también genera apoyo de crecimiento y desarrollo en algunos países en cuanto a la exportación e importación de recursos, de esta forma permite mayor oportunidad e impacto en el ámbito económico.

Sin embargo, a pesar de sus beneficios la regulación y las normas del uso de internet tuvieron demora en ser aceptas en algunos países. Durante el XIII Congreso Iberoamericano de Seguridad Social se formuló un protocolo de San Salvador de Bahía, sobre el cual se tenía como avance e inicio en derechos económicos, sociales y culturales, este proyecto se efectuó en el año 2003 dando acceso al país a distintos cambios como intercambio de información, cooperación regional para fortalecer la generación de energía, infraestructura y recursos energéticos, ampliar intercambio entre países del Caribe, acelerar programas de atención sanitaria y desarrollo de redes.

A partir de la revolución tecnológica ocurrida en la segunda década del siglo XXI se ha construido nuevas necesidades para las sociedades actuales, en las que se cumplen expectativas de progreso obteniendo beneficios en la ayuda de actividades cotidianas, sin embargo, en esta investigación se advertirá de los riesgos en los usuarios que se enfrentan al uso incorrecto y de seguridad dentro de las redes sociales y páginas web.

La finalidad consiste en abordar dos variables de análisis: la pluralidad de posturas ante la situación del uso de las redes sociales y en segundo punto, consiste en examinar el principio de utilidad ante la revolución tecnológica ocurrida hasta ahora.

1. EL CONSTRUCTO DE LAS REDES SOCIALES

G. Bachelard (2014: 149) decía que “los conceptos siguen a lo figurado por la imaginación”, que primero aparece un tipo de imaginación infantil como lo es la miniatura para luego describir un universo rico en cualidades. Así la analogía infantilizante de las redes se encuentra en la naturaleza y luego es trasladada a los artefactos convertidos en herramientas de trabajo para la pesca, la construcción y los vestuarios. Aunque también, no toda ensoñación infantil de las redes es conducida al trabajo, sino que se instrumenta en la comunicación: primero religiosa y luego secular.

El budismo, en sus orígenes, concibió la ensoñación de la colmena (Sangha) para predicar la doctrina de Buda (Sangharákshita, 2010: 13) en vez de utilizar la analogía de los ejércitos evangélicos como lo hizo el cristianismo para expandirse.

Desde la postura secular, Novalis (1991:10) afirmó que de la imaginación productora debía deducirse todas las facultades, todas las actividades del mundo interior y exterior, en este sentido, la doctrina secular percibió la ensoñación a través de la imaginación y la percepción del espíritu.

A la mitad del siglo XX, la conformación de la ciencia, a partir de la analogía de redes, era intuida como una estructura articulada por distintas disciplinas, entre ellas: la antropología, la psicología, la sociología y la matemática.

En un primer orden, los estudios antropológicos de Nadel (1957) consideraban que “las redes sociales son estructuras de roles que podrían ser investigadas por métodos comparativos y modelos matemáticos” (Lozares, 1996: 105 ss.) ya que se necesita de elementos que representan un grupo social o interacción entre personas.

Por su parte, Mitchell (1969:108), menciona que “las características de estos lazos, en tanto que totalidad de relaciones, pueden ser usados para interpretar los comportamientos sociales de las personas implicadas”, e identificar cada uno de los elementos en una relación y comunicación presencial o virtual, es decir que a nivel cuantitativo se trataba de crear un barómetro para medir las emociones y preferencias, y menos un instrumento de medición intelectual.

Por su parte, Scott (1991) sostenía que las redes disciplinarias se podían señalar desde los aportes de la Gestalt, focalizadas a través de la percepción, la conducta y la estructura de los grupos sociales en sus interacciones. (Lozares, 1996: 15)

En este ejercicio que va de la miniatura hacia la gulliverización (Durand, 2006: 151) de las macro redes, Wasserman y K. Faust (1994:110), analizaban los componentes de las redes sociales, en los cuales:

1. Actores sociales “son entidades sociales sujetos de los vínculos de las redes sociales”, lo que se identifica como; personal, empresariales, departamentos, agencias públicas, etcétera.
2. Lazos relacionales “son los vínculos entre pares de actores, unidad de análisis en las redes sociales”, tipo la interacción que se genera entre las personas ya sea de amistad, bienes, relaciones formales o comportamientos sociales interactivos.
3. Díada, se refiere al lazo que se puede generar en un par de personas.
4. Tríada “permite el análisis de balance y también el considerar propiedades transitivas “, hace referencia al conjunto de tres individuos y su interacción.
5. Subgrupo, “cualquier subconjunto de actores además de los lazos existentes entre ellos”.
6. Grupos “se trata siempre de un conjunto finito”, la capacidad de construir una relación entre un conjunto de actores.

Con estos aportes se empezó a analizar la importancia que tiene la comunicación e interacción para los seres humanos a partir de la analogía de redes, es decir se considera que las redes estaban estructuradas por un conjunto de distintos elementos que permitían formar nuevos hábitos de conducta en un grupo social en el que el individuo se integra y se desarrolla en nuevos ambientes.

Sin embargo, se advierte sobre la pluralidad de interpretaciones que hay para significar la categoría de redes sociales, por ejemplo, Samper (2004:22), asegura que se asume la noción de red de comunicación, insistiendo en la idea de estructura social, desde la cual, se construyen mundos relacionales sujetos al surgimiento de confianza y principios de reciprocidad entre personas que comparten intereses; con quienes se interactúa personalmente. Siempre y cuando, se ajuste al tipo de relación que quieran crear los sujetos para tener comunicación y satisfacer alguna necesidad o apoyo mediante las herramientas tecnológicas y de comunicación.

En cuanto al ámbito de la psicología social, los investigadores Abello y Sierra (2003:24) se han encargado de hacer diversos estudios en los que la importancia de interacción entre los actores de un entorno interpretan a “la red como una forma de proporcionar apoyo afectivo, moral, económico o social”, es decir se refiere al modo de sentir conexión con las demás personas con algunos textos, oportunidades laborales o incluso entretenimiento que genere un estado de ánimo favorable en el ser humano.

Con el avance y los movimientos sociales que se han generado a través de las redes sociales y la introducción global del internet, Lorenzo Sánchez (2015:4), reconoce que “la incorporación del internet a nuestras vidas ha traído consigo grandes ventajas las cuales nos permiten intercambiar información y comunicarnos con facilidad con las personas de nuestro entorno de una manera constante, lo que genera una implicación social y facilita muchas de las tareas diarias.”

Este punto de vista utilitario, promueve la ayuda en actividades cotidianas ya que se pueden realizar diversas actividades como pagos, envíos de información, citas, publicidad, área educativa, entre otros beneficios desde un dispositivo móvil o computador.

Una de las implicaciones inmediatas, es que las redes sociales han generado movimientos de empoderamiento de diversa índole, ya que una red social comúnmente se le conoce como una herramienta de comunicación, la cual el usuario le da diversas utilidades, en palabras de Celaya (2008:123) quien afirma que “las redes sociales son lugares para internet en donde las personas publican y comparten todo tipo de información personal o profesional, con terceras personas, conocidos o desconocidos” (Reina et al, 2012: 127), es decir se ha convertido en un elemento esencial para poder iniciar o ser partícipes de una comunicación y/o conversaciones que pudieran tener distintas intenciones.

Cabe destacar que cada red social tiene una distinta forma operacional, así como un propósito diferente para impactar en la sociedad, por ejemplo, en 1995 surgió la primera red social llamada *classmates.com*, creada por Randy Conrads, el propósito era que los grupos de amigos y compañeros de los colegios y universidades siguieran en contacto o tuvieran la oportunidad de recuperar comunicación con sus conocidos, de la misma forma cada red tiene su temática dentro del sistema de internet que establece las siguientes categorías:

1. Redes sociales generalistas, dentro de esta categoría se pueden identificar las redes y páginas de internet que permiten englobar distintos aspectos de vida del usuario ya sea consultas por trabajo, relaciones de amistad, compartir fotografías o información personal. Esta temática de redes se trata de *Facebook*, *Twitter*, *Pinterest*, entre otras aplicaciones que han innovado en el internet.

2. Redes sociales verticales, esta categoría gestiona aspectos del usuario como:
 - Redes sociales de ocio: Le permiten al individuo mantener relaciones personales a través de la interacción en comentario, intercambio de información sobre algún contenido de viajes, deportes o simple entretenimiento, las páginas webs representativas de esta red son: *Bloosee*, *Wayn*, *Minube*, *WiserEarth*.
 - Redes sociales de uso profesional: En esta temática se refiere a la promoción de empleos o vacantes de acuerdo a la profesión del individuo extendiendo sus oportunidades laborales, las más importantes haciendo referencia a esta red, son: *LinkedIn*, *Xing*, *Hr.com* y *Viadeo*.

3. Redes sociales de contenido, tiene como objetivo crear y compartir escritos e información con cierta supervisión que le permite tener calidad y veracidad a los elementos que se registran en las redes y páginas web, de acuerdo al tipo de contenido se tiene la página web representativa, por ejemplo:
 - Para consultar material de videos y música, las páginas más representativas son: *YouTube*, *Dailymotion*, *Spotify*
 - Sus mayores exponentes de contenido de lectura son: *Anobbi*, *Librarything*, *weRead*, *Entrelectores* y *Wattpad*.

En el caso del análisis de las redes, se puede identificar de acuerdo al canal y nivel de conectividad que depende del número de participantes que le den uso a la plataforma y de acuerdo a la época, en la actualidad las aplicaciones de redes sociales con mayor éxito son *Facebook*, *Instagram*, *YouTube* y *WhatsApp*.

2. RUMBOS Y VERTIENTES DE EFECTO DEL USO DE LAS REDES SOCIALES, EN ESCENARIOS ESCOLARES

Según la distinción que hace Marc Prensky entre las generaciones migrantes y nativos digitales, había una ventaja de los nativos digitales para adaptarse y manejar las herramientas digitales, puesto que la niñez y la adolescencia se educa en ambientes de entretenimiento que son ampliados hasta la vida universitaria.

Los universitarios de hoy constituyen la primera generación formada en los nuevos avances tecnológicos, a los que se han acostumbrado por inmersión al encontrarse, desde siempre, rodeados de ordenadores, vídeos y videojuegos, música digital, telefonía móvil y otros entretenimientos y herramientas afines. En detrimento de la lectura (en la que han invertido menos de 5.000 h), han dedicado, en cambio, 10.000 h a los videojuegos y 20.000 h a la televisión, por lo cual no es exagerado considerar que la mensajería inmediata, el teléfono móvil, Internet, el correo electrónico, los juegos de ordenador... son inseparables de sus vidas (2010: 15).

La idea central de Prensky es motivar a los docentes migrantes digitales a apresurar el paso y no quedarse rebasados por las tecnologías digitales que han modificado a las nuevas generaciones a nivel de la plasticidad neuronal, es decir se trata de una especie de exordio para continuar abonando al paradigma del *homo digitalis* que ha superado al paradigma del *homo fabricus*: la paradoja de esta buena intención es que los nativos digitales no han construido nada y solo son usuarios de aplicaciones predeterminadas por los consorcios internacionales, es decir por un desarrollo de la tecnociencia que se expande a nivel global, cuyo principio es el flujo del capital (Aguilar: 2019: 105-07)

Esta misma tendencia es acogida por los Estados, ya que en el contexto social-nacional, datos arrojados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 17/02/2020) en el año 2019, informan que de un total de 80.6 millones de personas que son usuarios de la internet, se encuentra el 91.2% de participación jóvenes de 18 a 24 años, mientras que en interacción de redes sociales un 87.8% son adolescente de 12 a 17 años, no obstante, a pesar de tener niveles altos de participación en esta materia, el país de México se encuentra en los niveles medios de participación en plataformas didácticas a diferencia de países como Corea del Sur, Alemania y Suecia en los que nueve de cada diez personas son usuarios activos del internet con perfil educativo.

Al respecto, la opinión más difundida (Caro, 2017: 252 ss) es que para el adolescente educado en las redes sociales, éstas les da status de identidad ya que crean dependencia a los artefactos tecnológicos debido a que trae recompensa inmediata: pueden encontrar distintas respuestas ante su curiosidad de buscar información, aprender y experimentar, jugar, escuchar música, comunicarse. Todos estos aspectos pueden llegar a ser ventajosos para la formación del individuo; no obstante, hasta ahora no hay argumento que cuestione la adicción a los aparatos móviles y redes sociales, ya sea por su alcance en términos económicos y de disposición de los adultos, sin reparar sobre el impacto que expone a su personalidad ante agentes externos de alto riesgo.

Otra vertiente de riesgo la comenta Moral (2013:14) quien afirma que “el riesgo y juventud son términos que prácticamente van de la mano y aún más cuando se emplean en el mundo virtual, ya que desde este entorno pueden generarse numerosas conductas peligrosas para la persona”. Este autor advierte que las redes sociales tienen parámetros de seguridad en cuanto ideal e ideal, es decir deberíamos esperar que el ser humano respete la edad, es decir la importancia de que los usuarios tengan la mayoría de edad, sin embargo, estas buenas intenciones en la práctica no del todo se ajustan a los perfiles de usuarios. Debía permitirse, dice, una edad en la cual el individuo tenga conocimiento de las consecuencias y los límites de compartir información, navegar en distintos sitios o participar en actividades en las redes sociales de entretenimiento donde se expresa la violencia y el uso de lenguaje soez. Sin embargo, los progenitores o la familia, en algunos casos, brindan al menor la oportunidad de utilizar los dispositivos tecnológicos y las redes sociales sin tener algún límite o supervisión.

También existe la vertiente filosófica de Byung-Chul Han (2014: 16) quien dice que la nueva masa digital (el uso de la internet y las redes sociales) es un enjambre carente de alma y de espíritu de individuos aislados que no transforman nada solo se dedican a dar opiniones y malestares que no modifican el rumbo de las instituciones ni de las estructuras de poder. Lo cual implica la falta de conciencia y responsabilidad por parte del enjambre, si acaso suscitar áreas de oportunidad de distintas formas. Al respecto, se puede ver propenso a ser víctima de algunas situaciones de riesgo como extorción, secuestros, pornografía, ciberbullying o incluso situaciones no peligrosas en cuestión física y emocional ya que a causa de la facilidad que brindan los aparatos tecnológicos se dejan a un lado habilidades y destrezas que desarrolla la búsqueda de información,

destreza en conocer características del vocabulario, reconocimiento de las reglas gramaticales, técnica de ortografía y comprensión lectora, es decir que el enjambre digital está siendo conducido por las corporaciones internacionales que dosifican el contenido de la cotidianidad, ya que lo que se busca con fervor son ambiente socioemocional controlados

Por otra parte, el filósofo Gilles Lipovetsky (2016: 19) sostiene que, el internet puede ser una herramienta para conocer gente, tener amigos o contar con los dispositivos más innovadores, sin embargo, no son una realidad ya que dentro de una página o red social se pueden ocultar personalidades o intenciones y de acuerdo a que las redes son carentes de una conexión personal puede generar deshumanización, sentimiento de soledad y frustraciones. Incluso la cuestión del exceso del internet y los aparatos tecnológicos ha iniciado un gran impacto de moda en el que las persona se preocupa por tener mayores lujos que pueda mostrar o la innovación en los aparatos tecnológicos, tal como Lipovetsky lo menciona en una frase “no sueñen: el comunismo no desaparecerá”, incluso se puede considerar que va en aumento desde cosas muy simples como los alimentos hasta la calidad de la ropa, entre otras cosas que son índices para tener popularidad en las redes sociales.

Zafra (2017: 35 ss) sugiere que el *big data* tiene como condición de funcionalidad el entusiasmo, es decir que es imposible la migración de conocimientos si no está presente un tipo de entusiasmo que encubre a un capitalismo que fluye conforme a estas de ánimo que abruma a cualquier tipo de crítica que cuestione al *big data* como una entidad que lo abarca todo.

Estos son algunos rasgos críticos y un tanto negativos del uso incorrecto de las redes sociales, pero también tiene ventajas, siempre y cuando se admita un principio según el cual, el *big data* se consideran una herramientas de vital importancia en diferentes entornos, entre ellos el área educativa.

En el ámbito educativo se ha reflejado con mayor impacto debido a que las redes son herramientas de innovación para el alumno y para el docente, ya que teniendo un plan y un objetivo del uso de las redes se pueden lograr grandes proyectos.

En este sentido, para los docentes puede ser una herramienta de gran ayuda pero también puede ser una área de oportunidad al tener deficiencias del conocimiento y actualizaciones sobre las actualizaciones de las redes sociales y cambio tecnológicos. Area (2008: 2) afirman que “los docentes se han convertido en un grupo social sensible a la necesidad de utilizar internet no solo como un instrumento de ocio o de comunicación personal, sino también como una herramienta educativa y de uso profesional” de acuerdo a esta problemática es necesario contar con capacitaciones que permitan al docente desarrollar habilidades y destrezas tecnológicas.

Para el alumno, las redes sociales y las páginas web se han convertido en una herramienta necesaria para su vida personal y académica, dentro de la educación cuenta con mayor número de oportunidades de conocer, investigar y documentarse en los distintos tipos de redes. Siempre y cuando mantenga un propósito positivo y conociendo los estándares de calidad de información que se puede encontrar en los distintos portales de internet. En este sentido, Martín (2015: 5), confirma que son los jóvenes quienes tienen un “mayor dominio de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), movilidad geográfica, dominio del inglés como lengua común, preeminencia de la imagen y lo audiovisual, así como nuevas formas de expresarse y relacionarse”. Es por eso que, en el caso de los docentes, las herramientas tecnológicas permiten enriquecer su labor docente ya que, si el alumno cuenta con los artefactos tecnológicos, el profesor puede integrar audios, videos, conferencias en línea, cursos o aplicaciones que puedan adecuarse a las necesidades del proceso enseñanza-aprendizaje.

CONCLUSIÓN

Las redes sociales han tenido una serie de cambios, ya que conforme evolucionan se especializan los estudios acerca de las generaciones, las cuales han creado, hasta ahora, nuevos mercados de contenidos, funcionamientos y herramientas que se encuentran al detalle del consumidor digital.

Así que el acceso abierto al internet y el desarrollo de infraestructuras tecnológicas ha permitido nuevos flujos de capital que permiten el acceso a la información y contenidos diversos de entretenimiento. Esto ha creado un tipo de regulación en la que los jóvenes son el principal objeto de estudio. Sin que los jóvenes lo sepan, se encuentran en un laboratorio tecnológico donde el entorno digital aparece libre cuando en realidad es un escenario sobre las preferencias de mercado.

Se ha advertido, también sobre las consecuencias que se pueden suscitar en el ambiente social a causa de las redes sociales, pero también es importante reconocer el impacto que han tenido los medios tecnológicos como medios de comunicación en donde por cuestiones de hecho y de derecho se ha convertido al adolescente en persona jurídica con capacidad de superar la tutela y decidir, con sus preferencias, los nuevos flujos de inversión del capitales corporativos que dirigen los enjambres digitales.

Por ello el fenómeno de la educación digital tiene su correlato en función de un tipo de cultura de la animación que se extiende por todas direcciones y donde lo que importa es la verdad inmediata, la verdad de ese momento, de un momento vivencial pleno de entusiasmo pero carente de consecuencias éticas en un camino donde los estudiantes son personas jurídicas que tienen que aprender a limitar su conducta.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA -TOSCANO, J. (2012). *Redes sociales y análisis de redes, aplicaciones en el contexto comunitario y virtual*, Barranquilla: Corporación Universitaria Reformada
- BACHELARD, G (1991). *La tierra y los ensueños de la voluntad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BACHELARD, G (2014). *La poética de la ensoñación*, México: F.C.E.
- BYUNG-CHUL HAN (2014). *En el enjambre*, Madrid: Herder.
- DURAND, G (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: F.C.E.
- INTERNATIONAL SEMINAR ON OPEN ACCESS. (2006). *Acceso abierto; Investigación. En Declaración de Salvador sobre acceso abierto. la perspectiva del mundo en desarrollo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.pp.237-238
- LIPOVETSKY, G (2016). *De la ligereza*, Barcelona: Anagrama.
- LOZARES, C (1996). *La teoría de redes sociales*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona
- MARTÍN, M (2015). *Jóvenes y redes sociales*. España: Universidad de La Laguna
- PRENSKY, M (2010). *Migrantes y Nativos digitales*, México: SEK.
- UREÑA et al (2011). “*Las redes sociales en internet*” Madrid: Fondo Europeo de Desarrollo Regional.
- SANGHARÁKSHITA, U (2010). *La Sangha*, México: Centro Budista.
- SÁNCHEZ, et al (2015). *Los adolescentes y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)*, Valencia: Universidad de Valencia.
- ZAFRA, R (2017). *El entusiasmo*, Barcelona: Anagrama.

REVISTAS

- AREA, M. (2008). “Las redes sociales en internet como espacios para la formación del profesorado razón y palabra, vol. 12, núm 63, en Revista Universidad de los hemisferios Quito vol. 12, pp. 1-6
- AGUILAR, J (2019). “Diálogo intercientífico y ciencia pluricultural” en *Ciencia y Filosofía*, vol. 2 y 3, pp. 105- 107.
- CARO, M (2017). “Adicciones tecnológicas: ¿Enfermedad o conducta adaptativa?” en *Medisur*, Vol. 15, núm. 2, pp 251-260.
- GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ N (2017). *Menores y redes sociales: los riesgos de un mal uso*, La laguna: Universidad de La Laguna
- HÜTT, H (2012). “Las redes sociales: una nueva herramienta de difusión” en *Revista Reflexiones*, vol. 91, núm. 2, pp. 121-128.
- TEJEDOR, S. y PULIDO, C. (2012). “Retos y riesgos del uso del internet por parte de los menores. ¿Cómo empoderarlos?” *Revista Científica de Educomunicación*, vol. XX, no. 39, pp.65-72

COMUNICADO GUBERNAMENTAL

- INEGI. (17/02/2020). *En México hay 80.6 millones de usuarios de internet y 86.5 millones de usuarios de teléfonos celulares: ENDUTIH 2019*[Comunicado de prensa]. Recuperado de:
https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2020/OtrTemEcon/ENDUTIH_2019.pdf

RESEÑA

WATZLAWICK, P (2003). ¿ES REAL LA REALIDAD? CONFUSIÓN, DESINFORMACIÓN, COMUNICACIÓN, BARCELONA: HERDER, PÁGINAS 272.

Oscar Hugo Aguilar
Hernández.

Universidad Oparin

oscar190608@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.20>

En la obra en cuestión, Watzlawick indaga acerca de la seguridad de que lo que se dice en el momento, lugar y/o circunstancia en que se sostiene una acción en lo que se denomina realidad:

¿Es real la realidad? Esta pregunta en sí misma constituye un enigma en tanto que no se sabe qué es la realidad. El autor parte de la premisa fundamental de que no hay una realidad en sí misma sino muchas realidades que dependen entre otras cosas de la percepción de cada individuo, pero sobre todo de la manera en cómo un individuo o colectivo comunica esa percepción, entendida como un juego de realidad. Porque para este individuo o colectivo miente la realidad de lo real asume que se trata solamente de su realidad y no de la realidad en sí, hecho que representa, en palabras del autor, una peligrosa ilusión que deriva en la práctica nociva del comunicador: la de querer ajustar todo y a todos a esa realidad, a su percepción.

Como esta práctica es un ardid de lo real (ideas, costumbres, valores, principios), entonces es lo verdadero, es decir es un juego lo que da la razón, por lo tanto, quien tiene la razón, tiene la verdad, y quien tiene la verdad es quien gana.

Todos aquellos que no coincidan con este juego, con esta percepción belicista, viven en la equivocación, porque no tienen como mínimo la versión de verdad del juego, por ello, los perdedores tienen que cambiar, tienen que ver la realidad de las cosas que se juegan en el juego de la verdad. Si se admite esta premisa, se podrá tener la verdad del juego ante la presencia de una razón pragmática donde ganar es lo prioritario para los efectos de intervención en la realidad práctica de lo económico a la geopolítica. En esto, dice el autor, consiste la peligrosa ilusión de asegurar que se conoce la realidad de las cosas, la realidad del mundo.

Para demostrar lo anterior Waztlawick divide su texto en tres partes en donde prácticamente lleva al lector de la mano mostrándole con sencillos ejemplos y una narrativa accesible para desmontar lo real que la mayoría de las veces resulta como un conjunto de eventos y conceptos incoherentes.

La primera (que es donde nos vamos a centrar) parte la denominada Confusión, la identifica como consecuencia de una comunicación defectuosa, que deja sumido al receptor en un estado de incertidumbre o de falsa comprensión. En este apartado el autor da cuenta de situaciones en las que la información que se pretende comunicar no llega a su destino en la forma en que se esperaba o se había planeado. Los motivos por lo que esto ocurre se deben principalmente por dos causas:

1.- Errores en los métodos de transmisión o traducción de la información, y es que es muy común que en la mayoría de las veces al querer expresar algún pensamiento, deseo o emoción al otro con determinadas palabras, este otro tiene conceptos distintos de las palabras que se utilizaron, teniendo como consecuencia que el pensamiento, deseo o emoción se interprete de manera distinta a lo que originalmente se quería; y

2.- La información en sí misma resultaba paradójica. Como ejemplo por excelencia de la información paradójica, el autor explica la práctica del doble vínculo o doble mensaje, la cual consiste, en términos generales, en dar un mensaje de manera verbal pero con la conducta o comportamiento dar un mensaje totalmente opuesto al que se dio verbalmente.

En los dos casos se produce una confusión, que a su vez, produce una gran incertidumbre, una sensación de caos, de desorden desmesurado, un sentimiento enorme de estar perdido en un mundo donde por más que se esfuerce el individuo por comprenderlo, no logra dar la respuesta que los demás esperan: según lo socialmente establecido, aunque nadie tampoco informa de manera concreta, concisa y clara en qué consiste dicha respuesta.

De acuerdo con Waztlawick, esto trae como consecuencia última, la búsqueda desesperada de orden, que no es otra cosa que la búsqueda de control. No hay control,

sin orden. Por lo tanto el orden trae claridad, trae la seguridad de que se hizo o se dijo lo que se esperaba en determinada situación o circunstancia, despejando así la confusión.

Este orden es una ilusión más, ya que tiende irremediabilmente a la noción de realidad, es decir, ya que el orden lleva a un estado de calma, de sosiego, de paz: hay una tendencia irrefrenable a pensar y concluir que ese estado de paz es el que debiera prevalecer, en cuanto estado verdadero, real y que por tanto hay que buscar. Cualquier otro estado que no provenga de este orden, de este control, es un estado que no debiera de ser, es equívoco, es falso e irreal.

Para el segundo apartado del texto, Waztlawick expone que la incertidumbre, arriba mencionada, surge también a partir de situaciones cotidianas en donde el individuo busca el orden sin siquiera tener una idea mínima de qué es lo que está buscando.

A través de una descripción puntual de varios estudios, el autor desenmascara las maneras en las cuales la desinformación logra tergiversar los valores y/o principios con los que el individuo intenta conseguir el orden, haciéndolos vagos y, por momentos, profundamente confusos. Esto tiene como consecuencia que el individuo mezcle los conceptos de realidad de manera indiscriminada y sin darse cuenta dos dimensiones completamente distintas de la realidad: la realidad del primer orden, que hace referencia a las propiedades puramente físicas (comprobables) de las cosas y responde, por tanto, al proceder científico objetivo o a la razón; y la realidad de segundo orden, que se refiere a la significación o valor que las cosas cotidianas poseen, y que no necesitan ser comprobadas. Es así como surgen conceptos que representan lo que el individuo ve ahora como realidad: “naturaleza”, “destino”, “Dios”.

La conclusión a la que llega Waztlawick en este apartado consiste en que es que es prácticamente imposible comunicar información crucial para la sana y respetuosa convivencia entre las personas que les permita desarrollarse o evolucionar como sociedad, ya que considera que las personas (normales) viven en la eterna ilusión de

suponer que hay una realidad “real” del segundo orden, y por tanto, asumen que la conocen mejor que aquellas otras personas que padecen algún trastorno mental.

El apartado tres del texto, denominado Comunicación, hace referencia al establecimiento de ésta, en aquellos ámbitos en que aún no existen posibilidades de entendimiento, como es el caso de los animales o extraterrestres.

En este apartado Waztlawick afirma que la comunicación puede ser libre, abierta, efectiva y eficiente si desaparecen, o por lo menos no se les presta atención a todos los elementos tratados en los apartados anteriores y que dificultan y obstruyen la clara transmisión de la información. El autor describe una serie de investigaciones que demuestran que existen elementos en los animales, tales como la resolución de problemas basada en instrucciones verbales, que implican la comprensión del lenguaje humano, y que por ende, representan la posibilidad de que en algún momento se pueda encontrar la manera en la cual se construya un puente de comunicación que permita el mutuo entendimiento entre el hombre y las demás especies animales, en cuanto a lenguaje se refiere.

Con respecto a la comunicación con seres de otros planetas, Waztlawick asegura que la idea no está del todo fuera de proporción, tomando en cuenta que toda nuestra galaxia se compone de los mismos elementos básicos (carbono, hidrógeno, nitrógeno y oxígeno), que constituyen el 99 % de la materia terrestre. Esto hace que sea muy probable que en otros planetas se hayan desarrollado organismos vivos muy similares a los seres humanos. Luego entonces, también es muy probable se pueda entablar algún tipo de comunicación. El problema, asegura el autor, radica en el cómo de la comunicación, es decir en los instrumentos (tecnología) que se van a utilizar para entablar dicha comunicación y también en el qué se va a comunicar, esto es: los complejos problemas inherentes a la forma y contenido de la comunicación.

¿Qué clase de información puede ofrecer el hombre sobre sí mismo, de modo que la comprendan, unos seres cuyos procesos mentales, formas de expresión y noción de su realidad del segundo orden son, con toda probabilidad, completamente desconocidos para el mismo hombre? Si se logra dar respuesta al cómo y qué comunicar

a otros seres de otros planetas, entonces se abrirá una especie de dimensión desconocida para ambas partes, se abrirá la posibilidad de por fin dejar a un lado las suposiciones acerca del comportamiento de cada especie, para sondear un conocimiento certero respecto de este tema y otros más.