

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

Vol. 13 (2023) No. 25.

Enero-Junio

ISSN-e 2683-2461



La estética ambiental: una alternativa ante la crisis del cambio climático

Horacio Isidoro Armendáriz Femat

Filosofía política de Thomas Hobbes y su contraste con la política mexicana contemporánea

Citlali Gutiérrez Almanza

La función del filósofo contemporáneo

Pablo Emiliano Valadez Martínez

El gran desengaño: Nietzsche

Aldo Carlomagno Montoya Palacios

Los alcances epistemológicos del nihilismo en Cioran

Elihu Neftalí Valdivia

Reflexión, a través de Meditaciones metafísicas de Rene Descartes 'comiç'

Luis Alfredo Perales Romo/Zabdi Daniel Soto ALba



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Directorio

Sandra Yesenia Pinzón Castro

RECTORA

María Zapopan Tejeda Caldera

DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

COORDINADOR Y EDITOR

Enrique Luján Salazar

Gabriela Martínez Ortiz

Irma Carolina Sánchez Contreras

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Mario Gensollen Mendoza

Rodolfo Bernal Escalante

Victor Hugo Salazar Ortiz

Walkiria Torres Soto

CONSEJO EDITORIAL

Horacio Isidoro Armendáriz Femat

Pablo Emilio Valadez Martínez

Elíhu Neftalí Valdívía

COLABORADORES

// Citlali Gutiérrez Almanza

// Aldo Carlomagno Montoya Palacios

// Luis Alfredo Perales Romo-Zabdi Daniel Soto Alba

Vanesa Olivarez Franco

Pedro Eduardo Muñoz Montoya

Jesús Obed López Rodríguez

COLABORADORES RADIO

Equipo Luxiérnaga

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Revista de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA:

Vol. 13, Año 2023, Número 25: publicación semestral (Enero-Junio)

ISSN-e 2683-2461

revistaluxiernaga1@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxiernaga>

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria, Aguascalientes, Ags. 20100

www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Luxiérnaga, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Índice

Editorial		S/N
α	La estética ambiental: una alternativa ante la crisis del cambio climático <i>Horacio Isidoro Armendáriz Femat</i>	I
β	Filosofía política de Thomas Hobbes y su contraste con la política mexicana contemporánea <i>Citlali Gutiérrez Almanza</i>	9
γ	La función del filósofo contemporáneo <i>Pablo Emilio Valadez Martínez</i>	16
δ	El gran desengaño: Nietzsche <i>Aldo Carlomagno Montoya Palacios</i>	27
ϵ	Los alcances epistemológicos del nihilismo en Cioran <i>Elihu Neftalí Valdivia</i>	37
ζ	Reflexión, a través de Meditaciones metafísicas de Rene Descartes: 'comic' <i>Luis Alfredo Perales Romo-Zabdi Daniel Soto Alba</i>	56

Editorial

El primer número de la edición del año dos mil veintitrés cuenta con seis artículos, reflexiones que van a dar por sentado el trabajo académico que los estudiantes de filosofía han logrado establecer ya fuera en alguna de sus clases o en el seminario de estudiante, deliberaciones que han sido expuestas, analizadas, valoradas y criticadas tanto por la comunidad filosófica como por algunos de sus docentes; así para este primer número tenemos que Horacio Isidoro Armendáriz expone una visión de la estética ambiental, misma que se desarrolla a partir del pensamiento de varios estudiosos del tema y que buscan dar cuenta del mismo suceso medioambiental. En el artículo se desarrolla la visión de la estética medioambiental, su nacimiento y nuevo desarrollo, como una forma actual de ver el mundo contemporáneo.

Por su parte el propósito del trabajo de Citlali Gutiérrez Almanza es presentar un avance de su proyecto de investigación, que se enfoca y versa sobre la filosofía política retomando ideas de Thomas Hobbes y John Locke, con el fin de contrastarlas con la situación política mexicana actual para hacer un análisis, a partir de ello, lo que creemos mantendrá la filosofía política vigente.

Pablo Emilio Valdez Martínez, en cambio escribe, sobre Samuel Ramos y nos dice que fue un pensador y filósofo mexicano que se interesó por encontrar los aspectos característicos de la identidad y la cultura mexicana. Realizó un estudio de la historia de nuestro país y la interpretó, lo que trajo como resultado el descubrimiento de ciertos vicios nacionales. Quizá el más importante de ellos, y el que nos ha traído a este ensayo, es su creencia de que el mexicano padece de un *sentimiento de inferioridad* posterior a la independencia, resultado de lo sufrido por la conquista y la colonización, cuando el país necesitó encontrar una fisonomía nacional propia. Ramos no busca señalar una inferioridad real, sino una del imaginario, en la que el mexicano no se siente con seguridad y necesita verificar o validar sus aptitudes y capacidades, al sentirse en desconfianza consigo mismo y con lo que tiene. Siguiendo este pensamiento nos

cuestionamos si realmente el mexicano se ha descolonizado, y si es válido hablar de un *sentimiento de inferioridad* en la actualidad.

El trabajo de nuestro compañero Aldo Carlomagno Montoya Palacios tiene el propósito de exponer el significado de «La muerte de Dios» en Nietzsche y visibilizar el alcance filosófico de esta máxima. De ello, primero, hablará sobre el anuncio de «La muerte de Dios». En segundo lugar, considerará el cuestionamiento qué es «La muerte de Dios». En un tercero momento se preguntará por las consecuencias que tiene. Para un cuarto momento, la serpiente del nihilismo. En quinto lugar, la experiencia de «La muerte de Dios». En sexto, se pregunta por las razones del por qué Nietzsche mató a Dios. Y, en séptimo lugar cuestiona qué es Dios para Nietzsche.

Elihu Neftalí Valdivia comienza caracterizando el nihilismo de Cioran a través de su primera obra, *En las cimas de la desesperación*. En ella, señala, se encuentran las directrices principales de su pensamiento, las cuales seguiría a lo largo de su carrera. Como dato, Cioran en una entrevista personal con François Bondy, aceptó que su primer trabajo era el más filosófico de todos. Desde ésta, su primera obra, la postura nihilista de Cioran estaba enfocada a tres ámbitos específicos, desde el inicio su nihilismo estaba dirigido hacia los conceptos de *la verdad*, *el tiempo* o el sentido de la vida. Se expondrán también sus principales ideas nihilistas.

Tanto Luis Alfredo Perales Romo-Zabdi Daniel Soto Alba realizarán una reflexión desde una de las obras del padre de la modernidad y las plasmarán en un comic, muy a su estilo. Señalarán que, durante milenios, las ideas filosóficas han sido parte de nuestra vida; estas se ven representadas por diversos medios. Algunos podrían pensar que los textos escritos son la máxima representación que la filosofía podría alcanzar, sin embargo, la filosofía puede vivirse desde otros medios, en medios audiovisuales, ya sean filmaciones, videos, videojuegos o programas de radio. Pero lo que se mostrará aquí es un medio visual el cual ha sido empleado para difundir críticas, opiniones políticas, sociales, éticas, entre otras, y es por medio del cómic como nos darán a conocer sus ideas en torno a Descartes.

α

Horacio Isidoro Armendáriz Femat

La estética ambiental: una alternativa ante la crisis del cambio climático

Introducción

El trabajo presentado aquí expone una visión de la estética ambiental, misma que se desarrolla a partir del pensamiento de varios estudiosos del tema y que buscan dar cuenta del mismo suceso medioambiental.

En el artículo se desarrolla la visión de la estética medioambiental, su nacimiento y nuevo desarrollo, como una forma actual de ver el mundo contemporáneo.

La estética ambiental: una alternativa ante la crisis del cambio climático

Tanto el *humanismo*, «la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia»,¹ y la *acción racional*, entendida como el quehacer dirigido hacia un fin específico, el cual se concreta gracias al conocimiento que tiene el agente sobre la realización, implicaron que la naturaleza solo fuera un objeto, un medio para conseguir fines humanos; tales fines trajeron consigo una crisis ambiental. Aunque algunos se empeñen en afirmar que el calentamiento global es un suceso natural, y que anteriormente la tierra ha tenido épocas marcadas por cambios drásticos en la temperatura, se puede decir que en

¹ Echeverría, B. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México, Editorial Era, p. 53.

este caso se tiene una actitud negacionista, pues existe demasiada evidencia científica que respalda la afirmación de que la actividad humana en el planeta trajo consecuencias negativas al medio ambiente.

Acerca de esto, Stopani, un geólogo italiano, introdujo una nueva era a las escalas geológicas temporales, afirmando que la tierra había experimentado demasiados cambios, tales como la alteración química de los océanos, la transformación de la biosfera, las concentraciones de dióxido de carbono y las crecientes temperaturas. A esta nueva era la llamó antropozoica, la cual comienza a finales del siglo XVIII, y que está estrechamente relacionada con la quema de combustibles fósiles.² En el mismo texto de Alonso se menciona que la “*Gran Aceleración*” es una fase de la era antropozoica, en la cual sus características básicas crecen de manera exponencial a causa de tres factores fundamentales: 1) el incremento poblacional, 2) la economía neoliberal y 3) el uso de armamento nuclear.

La gravedad de la crisis ambiental ha hecho que diversos pensadores reflexionen acerca de la manera en que afrontamos esta crisis. ¿Cómo es posible que, aunque la gran mayoría de la población mundial acepte la existencia de una crisis ambiental, sigamos comportándonos de la misma manera? Constantemente se nos dice que es necesario cambiar nuestras prácticas cotidianas si queremos preservar el planeta, pero aun así no se logran cambios significativos. Por esta razón es que diferentes pensadores comenzaron a trabajar sobre la *estética ambiental*, con la esperanza de que, partiendo de una mejor experiencia estética, el ser humano logrará relacionarse de mejor manera con la naturaleza.

Como menciona Sebastián Lomelí, la estética del medio ambiente surge a mitades del siglo XX, con la creencia de que al invertir los valores y sobreponer la sensibilidad y la emotividad a lo racional, para así apreciar mejor la naturaleza, se

² Alonso, C. (2015). *Artistic practices, Discursive Context and Environmental Humanities in the Age of Anthropocene*. Artnodes p. 83. <https://web-s-ebSCOhost-com.dibpxy.uaa.mx/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=4fdbda8f-1f66-4cd1-ab0c-2a647a4a3698%40redis>

conseguiría pasar de los valores estéticos a los valores morales, y que la belleza y el goce estético que obtengamos de la naturaleza, debería de hacer deseable su preservación. La estética ambiental surge entonces como una apuesta, la cual pretende, por medio de la sensibilidad, interpelar a las personas para que tomen consciencia y puedan renovar sus prácticas cotidianas.³

Para comprender la estética ambiental es primordial hacer un análisis hermenéutico con la finalidad de conocer los supuestos que se han tenido históricamente sobre la naturaleza.⁴ Ya en el génesis se afirma que la naturaleza se creó para que el hombre disfrute de ella; posteriormente, la edad media, el renacimiento y la modernidad se han encargado de consolidar un pensamiento antropogénico en el que se niega la relación del hombre con la naturaleza, puesto que se le considera de una categoría ontológica diferente, de carácter divino.⁵ Irene Comins Mingol, pensadora ecofeminista, resalta que a la naturaleza se le ha reducido a su mecanicidad y materialidad, objetualizándola, quitándole la vida y su *telos* con la finalidad de someterla a los servicios del hombre, principalmente de la institución científica y económica.

Como se mencionó anteriormente, la estética ambiental es una disciplina que surge a mediados del siglo XX aproximadamente, pero existen varios conceptos similares que es importante distinguir para continuar la reflexión. Siguiendo a Arnold Berleant, previamente a la estética ambiental lo que existía era la estética natural, de la cual se tiene registro de hace más de 30,000 años gracias a pinturas rupestres encontradas en cavernas, las cuales dan cuenta de la apreciación estética que había hacia la naturaleza y cómo se manifestaba de manera artística.⁶

³ Cfr. Lomelí, S. (2020) Apuntes críticos para una hermenéutica de las estéticas del Antropoceno. *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, número 39, diciembre 2020. pg 149-173.

⁴ *Idem*.

⁵ Cfr. Comins Mingol, I. (2016). *La Filosofía del Cuidado de la Tierra como Ecosofía*. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (67), 133–148. <https://doi.org/10.6018/201501>

⁶ Cfr. Berleant, A. (1998). *Environmental Aesthetics*. *The Encyclopedia of Aesthetics*, ed. M. Kelly (Oxford University Press, 1998), p. 1.

Lo que Berleant afirma es que la apreciación estética de la naturaleza precede a la estética ambiental por miles de años, pues se parte de que la naturaleza no se comprende únicamente en términos de materialidad y utilidad, sino que ésta produce en el ser humano una experiencia estética, como ejemplo de esto. Así mismo, este autor se refiere al arte, pues siendo esta una actividad predominante estética, y siendo la naturaleza en su bastedad fuente de inspiración para artistas de todas las épocas, se sigue que la naturaleza puede percibirse de manera estética y posteriormente plasmarse en obras artísticas.

Para poder continuar es importante definir qué es la estética ambiental, sobre todo porque el concepto de ambiente suele ser problemático; Berleant menciona que etimológicamente el *ambiente* se entiende como lo que rodea a algo, y que no hay que confundirlo con términos como la ecología o los ecosistemas, siendo la primera una rama de estudio que analiza precisamente a los ecosistemas, el cual sería el conjunto de relaciones y funciones que tienen diferentes organismos en un mismo entorno.⁷ Si se habla de *lo que rodea*, la estética ambiental no necesariamente se limitaría a la naturaleza no-humana, sino que los espacios urbanos también caben dentro de esta disciplina.

En cuanto a la reflexión estética de lo natural, Immanuel Kant, en su texto *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, reflexiona sobre la sensibilidad de las personas, afirmando que, aunque no compartamos el mismo gusto por todas las cosas, lo que si compartimos es la sensibilidad, o sea el placer o displacer por algo. De todos estos placeres, Kant menciona que hay dos de carácter más noble, los cuales son: el sentimiento de lo bello y el de lo sublime.⁸ En este mismo texto Kant afirma que ambos sentimientos son agradables, pero de diferente manera; el sentimiento de lo bello se caracteriza por ser alegre, adornado, complejo y pequeño; por ejemplo, un cuadro o una escultura. El

⁷ *Idem*, p. 6.

⁸ I, Kant. (2021). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Editorial AMA consultado en [KANT - Lo bello y lo sublime.doc \(ugr.es\)](https://www.ama.es/kant-lo-bello-y-lo-sublime.doc)

sentimiento de lo sublime produce en el sujeto un sentimiento agradable, pero que suscita algo de terror en él, pues lo sublime se da con lo que es grande, simple, pero, sobre todo, desbordante.

Kant, acerca del sentimiento de lo sublime afirma que “La vista de una montaña cuyas nevadas cimas se alzan sobre las nubes, la descripción de una tempestad furiosa o la pintura del infierno por Milton, producen agrado, pero unido a terror.”⁹ Así mismo, sobre lo sublime dice lo siguiente:

Un largo espacio de tiempo es sublime. Si corresponde al pasado, resulta noble; si se le considera en un porvenir incalculable, contiene algo de terrorífico. Un edificio de la más remota antigüedad es venerable. La descripción hecha por Halles de la eternidad futura, infunde un suave terror; la de la eternidad pasada, un asombro inmóvil.¹⁰

Entre los ejemplos que menciona el filósofo alemán se encuentran, por ejemplo, una montaña tan alta como las nubes, una tempestad, una narración del infierno, espacios grandes, lapsos de tiempo grandes, etc.; todos estos ejemplos de sublimidad son estéticamente impactantes, pues al ser humano se le presenta por medio de los sentidos dos cosas: su insignificancia y su fragilidad.

Como mencione anteriormente, creo que la experiencia estética sublime desborda al sujeto, pues, al contemplar la grandeza (característica importante del sentimiento de lo sublime), se manifiesta que el sujeto es pequeño, frágil, y que tanto su vida como muerte no alteraran el curso de las cosas. Este sentimiento de sublimidad se ha perdido, y en gran medida creo que es a causa de la urbanización, pues, si bien las grandes ciudades como Nueva York o la Ciudad de México hacen sentir y pensar al individuo en su diminutés, ésta no es en cuanto al cosmos, o la cantidad inmensa de seres vivos que habitan la tierra, sino solo en cuanto a otros humanos.

⁹ *Idem*, p 3.

¹⁰ *Cfr. Ibiem*, p. 3.

Si reflexionamos por un momento, las grandes capitales nos pueden provocar una experiencia estética que es, tanto ambiental, como sublime, pero de carácter social. Esta experiencia estética no beneficia la formación de un *ethos* en el cuál la relación con la naturaleza se mejore partiendo de la sensibilidad, pues en este caso la experiencia estética, aunque es sublime, se dirige de nuevo hacia lo humano, lo cual perjudica nuestra encomienda.

Considero que Yuriko Saito propone algo más útil para este proyecto en su texto *The aesthetics of unscenic nature*, en el cual, al comienzo del texto se afirma que tratar de comprender una obra de arte no siempre es lo más placentero, pues la reflexión puede extenderse bastante y el espectador termina por cansarse, concluyendo que la obra no tiene ningún valor, pues él no logra comprenderlo. Para la autora, el compromiso moral del arte es estimular la percepción del espectador, enfrentarlo a perspectivas ajenas para conocer mundos diferentes.

Así mismo, Saito considera que esta lógica funciona de igual manera para la naturaleza, pues es necesario comprenderla en su autonomía, y para esto es necesario dejar de creer que tenemos algún derecho sobre ella, aunque tampoco hay que confundirse y afirmar que la experiencia estética brindada por el arte y la que se obtiene con el ambiente sea la misma, ya que no podemos imponer valores y juicios, artísticos y estéticos, a la naturaleza, pues no hay razón alguna para que ésta cumpla con ellos.¹¹

Así como en la naturaleza existen cosas que nos parecen bellas, también hay otras que nos repelen, por ejemplo, los escarabajos, los cuerpos en descomposición, los animales que se alimentan de estos, el olor de la orina del zorrillo, los lugares inhóspitos y hostiles, las enfermedades provocadas, los excrementos de los animales, etc., ¿Cómo se puede entonces tener una experiencia estética positiva ante estos sucesos que naturalmente nos parecen desagradables? Holmes Rolston sostiene que los objetos desagradables de la naturaleza pueden

¹¹ Saito, Yuriko. (1998). *The aesthetics of unscenic nature*. En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 56, No. 2, Environmental Aesthetics (Spring, 1998), p. 102. pp. 101-111

ser apreciados de manera estética si se les asocia a conceptos como la armonía, la unidad y la interdependencia.¹²

Por ejemplo, puede que nos parezca displacentero ver como una anaconda estrangula a su presa para después devorarla entera, pero, también es sorprendente que su mandíbula se componga de dos partes independientes y de ligamentos elásticos que le permiten tragar animales enteros. Así mismo, si comprendemos que este suceso es parte de la cadena alimenticia y que es uno de los tantos que posibilitan el funcionamiento de un ecosistema, quizá pueda ser un poco menos displacentero, pues estos eventos que pueden parecernos desagradables posibilitan la existencia de algo superior como el ecosistema.

Conclusión

Saito responde a todo lo argumentado afirmando que, si el goce estético de algún suceso natural displacentero se encuentra en la unidad del todo (ecosistema), pues este mismo argumento se puede llevar al infinito, encontrando justificación última en todo el universo y como éste es inaccesible a nuestros sentidos, parece que la sensibilidad se habría olvidado por completo, y todo el goce sería cognitivo.

¹² *Cfr. Idem.*

β

Citlali Gutiérrez Almanza

Filosofía política de Thomas Hobbes y su contraste con la política mexicana contemporánea

Introducción

El propósito del trabajo es presentar un avance de mi proyecto de investigación final, se enfoca sobre la filosofía política retomando ideas de Thomas Hobbes y John Locke, con el fin de contrastarlas con la situación política mexicana actual y hacer un análisis a partir de ello para mantener la filosofía política vigente.

Antecedentes

Desde hace varios años y hasta la actualidad, México ha pasado por distintos gobiernos que, lejos de traer progreso y estabilidad al país, solo han resultado en corrupción, violencia y rezago en todos los ámbitos. La filosofía política de Hobbes argumenta en favor de un gobierno autoritario y ordenado que garantiza el bien común para los individuos cuando éstos le ceden sus derechos al Estado.

Considerando las ideas de Hobbes y contrastándolas con la situación política actual podremos hacer un análisis de las problemáticas sociales que vive el país, tales como la violencia, la discriminación, la marginación, etc., y con ello reflexionar sobre el actuar no solo del gobierno, sino también de los mismos ciudadanos y su actuar en estas situaciones para tomar conciencia de los posibles errores que ambos cometen.

Por lo que se refiere a Thomas Hobbes, él vive durante los cambios políticos de Inglaterra del siglo XVII, en este periodo estaban en conflicto los

intereses de los reyes por mantener a la monarquía como poder central, y los puritanos por limitar el poder real y establecer un parlamento. El desacuerdo que llevó a la guerra civil inglesa surgió a partir de los abusos del rey sobre el pueblo y su desestimación de la autoridad parlamentaria defendiendo su supuesto derecho divino para gobernar (Morril, 1997).

Hobbes inclina su pensamiento por el lado de la monarquía absoluta y la idea de un Estado fuerte, su principal ocupación fue la teoría y filosofía del Estado siendo uno de los filósofos contractualistas más influyentes (Xirau,2000). Debido a sus ideas en favor de la monarquía, Hobbes huye de Inglaterra a Francia donde escribe sus obras más famosas en las que expone su filosofía política: *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651).

[...] El hombre es una especie de Dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades. En el primer caso hay una cierta analogía de semejanza con la Deidad, a saber: justicia y caridad, que son hermanas gemelas de la paz. Pero en el otro, hombres buenos han de defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia. (Hobbes, 2000: p. 34)

En *De cive* es donde Hobbes expone por primera vez su postura sobre la conducta del hombre, llega a la conclusión de que la naturaleza humana está basada en deseos de poder que llevan al ser humano a estar en constante pelea con sus semejantes (Hobbes, 1980). A raíz de esto, Hobbes argumenta que el estado natural del hombre es uno de anarquía, temor y muerte, causado por la desconfianza que hay entre los individuos.

Hobbes fundamenta que para resolver el problema que presenta el estado natural de guerra, hay que sustituirlo por uno artificial, fuerte y autoritario, que estuviese hecho con base en las decisiones de los hombres para llegar a la paz (Gadea, 2013). Según Hobbes, para la humanidad existe el derecho fundamental de la supervivencia, así como el de renunciar a las libertades personales o transferirlas para el bien individual y común; para asegurar una convivencia

pacífica, el hombre traspasa sus derechos a un tercero al mando que le asegure bienestar (Hobbes, 1980).

De esto se trata su propuesta de contrato social, que los ciudadanos deleguen sus derechos privados a un gobierno que les ofrezca el bien común, en este caso a un monarca capaz de garantizar la paz para sus súbditos (Cortés, 2010). Lo que conocemos hoy como Estado moderno fue conformado inicialmente por la teoría política de Thomas Hobbes, sentando las bases para la creación de un estado ordenado que idealmente garantizara la paz (Ávila, Castellanos, Triana, 2016).

No obstante, una visión contraria a la de Hobbes, es la de John Locke (1632-1704) quien sostenía que los humanos son benevolentes y pacíficos por naturaleza, por lo que el gobierno y el Estado solo serían necesarios para organizar y administrar la sociedad con el fin de hacerla eficiente. (Daros, 2008). No hay que olvidar que el pensamiento de Locke también es necesario para estudiar a Hobbes, al ser contemporáneos, vivieron durante los conflictos políticos de Inglaterra, pero con visiones diferentes de la filosofía política por lo que es útil para hacer un análisis más amplio contrastando sus ideas con las de Thomas Hobbes.

John Locke es considerado el último gran filósofo del siglo XVII y fundador del empirismo moderno, además, es el pensador político pionero del liberalismo. En 1689, Locke publica sus dos obras más importantes: *Dos tratados sobre el gobierno civil* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, siendo el primero el más importante en su obra política.

En el segundo tratado del gobierno civil es donde se encuentra gran parte del pensamiento político de Locke ya que explica el origen, la extensión y el fin del gobierno civil. En él explica el estado natural del hombre regulado por la razón y la libertad que contiene los tres derechos naturales individuales: la vida, la libertad y la propiedad privada, además del derecho a defenderlos (Reale, 1988).

Para pasar de este estado natural al estado civil es necesario ceder a la comunidad el derecho de defender personalmente los demás, así el estado será el encargado de defender y garantizar los derechos fundamentales de los individuos. El poder del estado para Locke se divide en el poder legislativo dirigido por el parlamento que promulga las leyes, en el ejecutivo que las hace cumplir, y el federativo que trata las relaciones internacionales y su regulación.

Fundamentalmente, tanto Hobbes como Locke comparten la idea de un estado natural en la humanidad que es caótico, cabe aclarar que cuando me refiero a caótico no es necesariamente malo o bueno, sino que está desordenado, y del que solo pueden salir a partir del Estado, sus pensamientos se separan en cómo serán gobernados, si por un monarca absoluto o por un parlamento democrático.

Análogamente, las formas de gobierno actuales, al menos en la mayoría de los países de Latinoamérica, suelen autodenominarse liberales y democráticas, pero una vez ejerciendo el poder se convierten en una mezcla de discurso libre y acción represora, o llegan a caer en la completa negligencia ante los problemas del pueblo haciendo caso omiso a sus demandas y necesidades.

El estado de paz o bienestar al que se debería llegar por medio del contrato social ha sido inalcanzable en la mayoría de los países, y en el caso de México, podemos comprobar fácilmente que ni siquiera se ha estado cerca de él debido a problemas particulares como la disminución de la cohesión ciudadana y la desconfianza en las instituciones incapaces de resolver las necesidades y las problemáticas del pueblo (Laca, 2012).

Considero que la importancia de una investigación política radica en mantener vigente el pensamiento de Thomas Hobbes como una herramienta para guiar el estudio de la política y detectar, como lo hizo Hobbes en su tiempo, los fallos de carácter humano que ésta puede tener. Aunque la preferencia de Hobbes respecto a un gobierno monárquico parece lo ideal en la teoría, en la práctica se enfrenta a la dificultad de encontrar un gobernante que sea digno de desempeñar

el puesto que le fue asignado y con ello evitar caer en el estado de guerra tan temido. De la misma forma, conceptos importantes para Hobbes como el miedo que llevó a los hombres al contrato social con tal de tener seguridad, no pierden su vigencia en la actualidad, incluso parece que evolucionan.

Que el cambio de los territorios nacionales y el surgir de instituciones internacionales determinen una parcial mutación del rol del Estado moderno y un desplazamiento de las líneas fronterizas de los espacios de soberanía, no quiere decir necesariamente que las dinámicas de seguridad – el miedo como fundación de discurso y acción política – no mantengan su validez hoy en día. (Cossarini, 2010).

Esto quiere decir que el miedo sigue siendo una herramienta muy poderosa para regular la conducta del individuo, ya no solo entre ellos, sino también ejercido por el Estado.

Para guiar la investigación se tienen formuladas las siguientes preguntas: ¿Qué propuestas del pensamiento político y moral de Thomas Hobbes son vigentes? ¿El hombre contemporáneo debe ser necesariamente controlado por el Estado para poder vivir en paz? ¿Cómo balancear el actuar del gobierno y la libertad social según Hobbes?

Alegato

He optado por investigar la filosofía política de Thomas Hobbes para dilucidar si aún se puede encontrar alguna influencia de él en el sistema político mexicano actual que, como sabemos, se autoproclama democrático y promete paz y seguridad pero que carga con problemas en todas las esferas de la vida pública. La investigación está dirigida a analizar cómo se manifiesta el contrato social en la sociedad que éste gobierna; si realmente experimentamos un estado libre y democrático o, inconsciente y colectivamente, estamos viviendo en un modelo ineficiente y contrario de lo que alguna vez propuso Thomas Hobbes, empero una monarquía absolutista que es beneficiosa para el pueblo.

Para finalizar, conceptos como libertad, autoridad, orden, derechos, pueden revalorarse pues el contexto histórico y social en el que se gestó el pensamiento de Thomas Hobbes es muy distinto al actual, de la misma forma puede haber imprecisión en la 'naturaleza' conflictiva y desconfiada del hombre que lo hace actuar en contra de sus iguales. El estudio de estos conceptos tiene como fin actualizar el pensamiento político hobbesiano al contexto social y político mexicano contrastando similitudes y diferencias para entender mejor la filosofía política y su importancia en la actualidad.

Conclusión

Cabe aclarar, después de todo lo escrito, que no se está apelando a que el gobierno debería seguir un modelo hobbesiano o que ésta investigación se dirija a ser una guía del cómo debería implementarse una política como la que propone Hobbes, sino que busca ser análisis comparativo y hasta una posible crítica de cómo el estado mexicano a pesar de venderse como democrático tiende a ser autoritario, corruptible y egoísta.



Pablo Emiliano Valadez Martínez

La función del filósofo en el mundo contemporáneo

Introducción

Samuel Ramos fue un pensador y filósofo mexicano que se interesó por encontrar los aspectos característicos de la identidad y la cultura mexicana. Realizó un estudio de la historia de nuestro país y la interpretó, lo que trajo como resultado el descubrimiento de ciertos vicios nacionales. Quizá el más importante de ellos, y el que nos ha traído a este ensayo, es su creencia de que el mexicano padece de un *sentimiento de inferioridad* posterior a la independencia, resultado de lo sufrido por la conquista y la colonización, cuando el país necesitó encontrar una fisonomía nacional propia.

Ramos no busca señalar una inferioridad real, sino una del imaginario, en la que el mexicano no se siente con seguridad y necesita verificar o validar sus aptitudes y capacidades, al sentirse en desconfianza consigo mismo y con lo que tiene. Siguiendo este pensamiento nos cuestionamos si realmente el mexicano se ha descolonizado, y si es válido hablar de un *sentimiento de inferioridad* en la actualidad.

Samuel Ramos y el “Sentimiento de Inferioridad”

Ramos parte de la idea de que es imposible hablar propiamente de una cultura primordial u original del México actual, puesto que la mayor parte de nuestra cultura fue impuesta durante la conquista. Señala que nuestro país se ha ido alimentando, desde los inicios de su existencia, de la cultura europea y estadounidense, y lo ha hecho de tal manera que incluso después de haberse independizado en el siglo XIX la

minoría más ilustrada se ha empeñado por asemejarse a la visión optimista que se tiene de la cultura europea o estadounidense. No es una casualidad que el primer modelo de constitución tomado por nuestro país fue inspirado por el de los Estados Unidos de América y la República de Francia, y que estos definieran, de manera inconsciente, la creación de nuestras instituciones políticas.

Para nuestro autor, esta podría ser una de las primeras pruebas del sentimiento de inferioridad, ya que él lo identifica como un desprecio a la realidad y la ignorancia a la misma. Esta actitud, ciertamente equivocada, la denomina “auto denigración”, causante del sentimiento de inferioridad, que trae consigo consecuencias altamente negativas, puesto que genera el desprecio de la realidad mexicana.

Esto provocó que el desarrollo de la sociedad no estuviera enfocado hacia nuestras necesidades y posibilidades, sino que se limitara a la imitación inconsciente de lo hecho por los europeos, sin garantizar que fuera a traer consigo los mismos resultados y creando una doble realidad entre lo que realmente necesitamos y queremos, y la imagen ficticia que buscamos mostrar. “Los mexicanos han imitado durante mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando”,¹ creían de buena fe que estaban haciendo lo mejor para el país.

Al compararse con los europeos, la realidad del ambiente, y el individuo experimentan un sentimiento de inferioridad. Entonces la imitación aparece como un mecanismo psicológico de defensa, que al crear una imagen “más favorable” de sí mismo, nos libera de aquel sentimiento. “La cultura desde este momento pierde su significado espiritual y sólo interesa como una droga excitante para aliviar la penosa depresión íntima. Usada con este fin terapéutico, la cultura auténtica puede ser suplida por su imagen.”²

¹ Ramos. S. (2001) *El perfil del hombre y la cultura en México*, Colección austral. México, p. 20.

² *Idem*, p. 22.

Resultado de esta imitación constante y la prolongada auto denigración, es que se han visto periodos de nuestra historia donde abunda la repetición de los mismos errores, las mismas culpas, etc. Este vicio, por no distinguir entre la genuina situación de nuestro país y de la imagen que inconscientemente tratamos de mostrar, ha impedido que los mexicanos crearan una obra más espontanea que revelara con toda sinceridad las necesidades y deseos nacionales propios.

Además, este síntoma provocó que nuestros proyectos políticos de cambio, como por ejemplo la independencia o la revolución, no tomaran en cuenta las cualidades o defectos que era necesario remover para emprender un proyecto de desarrollo nacional.

La imitación puede entenderse como el desdoblamiento de nuestra vida en dos variantes, una real y una ficticia. Tales variantes solo han podido observarse con el paso del tiempo, pero mientras este sea presente y cuando se está dentro de este fenómeno es difícil de visualizar. Es deber de nosotros mismos ser parte de nuestro propio momento histórico, comprenderlo y analizarlo, para así, poder al menos, encontrar en qué estamos fallando y hacer el intento de arreglar las cosas; situándonos adecuadamente a nuestras auténticas necesidades y deseos.

Otro proceso, además de la imitación, por el cual nuestra cultura puede denominarse como *derivada* es el de la asimilación. Tiene que ver con la adaptación que tuvieron que hacer los indígenas, mestizos y criollos para habituarse a lo establecido por la corona española. Es cierto que hubo un cierto mestizaje, pero éste se quedó limitado a la reproducción entre españoles e indígenas, puesto que la cultura pocas veces se mezcló y, si lo hizo, fue mínimamente.

Los conquistadores destruyeron y suprimieron la cultura que se había gestado desde antes de su llegada, como las tradiciones, las creencias religiosas, el idioma, los códices prehispánicos, etc. Se habla de una *cultura derivada* porque los españoles no solo destruyeron lo que había, sino porque también impusieron elementos de su cultura que ahora ya son parte inconsciente del espíritu del país colonizado, México.

Pueden considerarse elementos tan simples e inconscientes para nuestra cultura como el uso del idioma español, la religión católica, el tipo de vestimenta, el consumo de tomate, etc.

Desde el anterior punto de vista, no puede entenderse la vida del mexicano como fuera de la cultura europea. Ramos designa a esta cultura como “criolla” señalando que ha añadido en el inconsciente mexicano ciertos rasgos que, aunque no son exclusivos de España, sí tienen que ver con el carácter hispánico del periodo de conquista, como la ferviente admiración y devoción a la iglesia, práctica que ha creado un espíritu conservador en nuestras sociedades.

Samuel Ramos da un buen ejemplo acerca de este fenómeno recordando lo sucedido con el Partido Conservador y don Lucas Alemán, quien buscaba aliarse con la Iglesia y volver al sistema español de la colonia. Aun en la actualidad pueden verse reflejados estos aspectos culturales, quizá el más claro de ellos es que Latinoamérica es la zona geográfica donde hay mayor número de creyentes católicos, a diferencia de Europa y España, regiones en las que cada vez hay menos fieles.

Blanquitud

Sin duda los procesos de imitación y asimilación no se quedan limitados a los proyectos políticos, llegan a afectar directamente a los individuos que forman parte. Los hacen creer que deben de aspirar a un estilo de vida europeo y deben blanquearse. Hace parecer que la forma de ser del individuo con los rasgos característicos e ideológicos del “mexicano” no es la forma de ser correcta para una sociedad que aspira a la belleza y el estilo de vida occidental.

Por ejemplo, un indígena en la mayoría de las zonas urbanas de la república mexicana será juzgado por su forma de vestir, la forma en la que arregla su cabello y su forma de hablar. El individuo mexicano ha sido colonizado y blanqueado en el

imaginario, se auto coloniza y rechaza formas de vida más representantes a su realidad y contexto cultural.

Como se ha dicho previamente, la colonización fue el proceso mediante el cual las potencias europeas (principalmente) invadieron a civilizaciones que les eran desconocidas, para después dominarlas, saquearlas e intentar destruirlas. Los conquistadores proclamaron las tierras como territorios suyos y de su corona, pero no se limitaron al robo de tierras y recursos, sino que la colonización trajo consigo la apropiación de todo, negando las culturas, ideologías y costumbres del país conquistado, sustituyéndolas por sus propias creencias, culturas, costumbres y formas de ser. Desde ese momento comienza la desigualdad, pues como dice Almendra, el modelo colonizador elige entre “indio permitido e indio no autorizado.”³

Las colonias al ser provocadas a verse como inferiores, buscan el reconocimiento de quien las somete. Las ovejas comienzan a tratar de ser como el lobo y lo admiran. Las hace creer que eso es lo deseable y que así es como hay que ser para ser respetado. La colonización también se implanta en la mente de las personas y aunque ya hayamos pasado por procesos de independencia y llevemos más de doscientos años independizados territorialmente, en el caso de nuestro México y la mayoría de los países latinoamericanos, seguimos pensando que debemos de aspirar a la vida europea y que debemos de comportarnos, pensar y ser como ellos para ir en “mejor camino”, sin reconocer siquiera nuestras propias necesidades, voluntades u objetivos.

Porque nos hicieron creer que era necesario abandonarnos para ser más humanos. Es por ello que seguimos valorizando mejor las costumbres, tradiciones y conocimientos europeos frente al nuestro. Se va perdiendo en el individuo

³ Almendra, V. (2017) *Palabrandando: Entre el despojo y la dignidad*. En *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Abya Yala, p. 214.

latinoamericano la necesidad de arraigo con lo que era antes de serle implantada esta idea y hacerlo inclinarse a los modos del colonizador para ser aceptado.

La decolonialidad habla justamente de esto, no es lo mismo haberse independizado territorialmente que del imaginario, pues todo lo que arraiga a la cultura mexicana, como las costumbres, tradiciones, idiomas, y la forma de ser de los indígenas y los pueblos marginados, desde hace más de 500 años siguen siendo victimizados por la guerra, por el despojo, por el saqueo, por la ocultación, por la silenciación y por la negación de los conquistadores y nosotros mismos. “con la instalación de la conquista, nuestras culturas fueron arrinconadas, sometidas y condenadas al desprecio porque se impuso la “cultura blanca”.”⁴

Ejemplo de ello es cómo después de la independencia, los gobiernos posteriores seguían actuando de la misma manera que su opresor, pues no tenían conocimiento de otra manera de gobernar y la aceptaban como la mejor. El mexicano sigue tratando de evocar la cultura colonial porque es la que está instaurada en la mente de las personas como forma de ser. Se queda instaurada y es adoptada en la ideología de las generaciones posteriores. Sigue siendo la misma forma de poder de la de quienes supuestamente se independizaron.

Y tristemente lo aceptamos, porque nos han hecho creer que es como debemos de ser, y cada vez que se desvanecen nuestras raíces nos aseguran que es por nuestro bien, trayendo consigo cada vez más explotación y miseria.

Lo que debemos de hacer, como aún colonizados, es descolonizarnos realmente y ser auténticos. Para Luis Villoro los latinoamericanos necesitamos de al menos dos cosas. La primera, es el reconocer que nuestra cultura, después de la conquista, ha sido modificada y transformada; y segundo, a partir de eso preguntarnos qué es lo que nos define, cuáles son nuestras verdaderas necesidades, voluntades y objetivos. Cuando atendamos a estas, podemos habernos librado del colonialismo y consolidaríamos una cultura e identidad auténtica.

⁴ *Idem*, p. 121.

Es importante aclarar que dichas voluntades, necesidades y objetivos no son opuestas del todo a las culturas que nos fueron dominantes, pues ahora nuestra cultura es múltiple. Se trata de aceptar la situación en la que nos encontramos, analizarla y a partir de ello construir nuestro futuro.

La construcción de la nación mexicana

Sería un error no señalar que lo instaurado por los españoles y el fenómeno de la asimilación han sido modificados. Esto consecuencia de nuestras condiciones de vida y la influencia del mestizaje. Alfonso Reyes menciona que los países de América han sido invitados al banquete de la civilización cuando los platos ya estaban repartidos. Era imposible que las naciones nacientes de América desaprovecharan el camino ya trazado por las naciones europeas.

Los descendientes de los conquistadores tenían lazos europeos y no podían ser indiferentes a ellos, por lo que ansiaban igualarlos. Esto no quiere decir que no fueran pensantes o estuvieran poco desarrollados, sino que la civilización era una exigencia básica. El problema está en que esas exigencias no respondían al momento histórico en el que se encontraba el país, estas posturas saltaron muchos pasos de los necesarios para poder llegar a considerarlas como adecuadas para el desarrollo mexicano. Debieron de haber atendido a las necesidades de los guerreros independentistas antes de apostar por un sistema liberalista francés.

Desde inicios del siglo XIX la dirección de nuestra historia quedó en manos de la minoría que está al tanto de Europa (Francia y los movimientos liberalistas). Al consumarse la independencia, México procuraba un cambio, no quería seguir viviendo de la misma manera, pero las complicaciones aún presentes de la época colonial hicieron que el esfuerzo se mermara y cambiara de ruta. Seguramente éste no era el deseo de los mexicanos, pero el contexto y su pasado colonial los dejó

estancados. Al no poderse desligar del pasado colonizado, los mexicanos independentistas comenzaron con el sentimiento de inferioridad y comenzaron a imitar lo que aparentemente estaba funcionando en Europa, dejando de lado lo mexicano, tratando de demostrar que el pueblo mexicano tenía las mismas capacidades de superación que el europeo.

Considero que este es un problema de suma importancia para el desarrollo de nuestra cultura, puesto que esto ha generado que el proyecto de construcción de nuestra nación se quede estancado. La forma en la que se ha dirigido al país no atiende ni al contexto ni a las necesidades que nos competen, pretende simular la historia europea cuando no se encuentra ni la misma etapa ni en las mismas circunstancias. Es vital para el desarrollo de nuestro país cambiar esto, centrarnos en nosotros mismos y atender las necesidades y objetivos que se nos presenten. Es necesario reconocer nuestro contexto y a partir de ello construir nuestro futuro.

El vicio mexicano.

El sentimiento de inferioridad puede manifestarse de distintas maneras, en algunos sujetos como la valentía e incluso en otros se presenta la timidez. Pero según Ramos el rasgo más común que comparten quienes lo manifiestan es “la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás”,⁵ este sentimiento impulsa a que el hombre exponga a la sociedad sus propios méritos y valores. La obsesión por sí mismo hace que el individuo se desinterese por los demás y cada vez le sea más difícil comprenderlos.

La reacción al sentimiento de inferioridad conduce al individualismo, afectando en menor o mayor grado a la comunidad. Ramos lo relaciona con el hecho de que no se puedan cumplir los deseos del individuo por las condiciones poco

⁵ Ramos, Op Cit, p, 112.

favorables en las que se presenta. De ahí que se comprende que la inferioridad no es real, sino que es relativa a la sobre ambición del sujeto. “Si ajustamos nuestro querer a nuestro poder, entonces el sentimiento de inferioridad no tiene por qué existir”.

En donde se presenta el sentimiento de inferioridad surge la avaricia, la ambición desmedida por el poder. Esto a su vez genera que toda sea visto jerárquicamente, si se está dentro de lo que es superior o lo que es inferior, generando rencor, odio, resentimiento, venganza, etc. Todas estas consecuencias provocan la no adaptación de la vida en comunidad.

Ramos señala que uno de los principales objetivos que debe plantearse la educación nacional es la eliminación de ciertos vicios que afectan nuestra cultura. Para él es indispensable eliminar el sentimiento de inferioridad del imaginario mexicano. La llave para ello será la educación escolarizada, puesto que permite establecer lineamientos que permitan alcanzar objetivos seleccionados. Ramos señala que el camino no es fácil, se requiere de pedagogos que tengan la capacidad de curar almas, que se vinculen los estudios con la vida, hacia el conocimiento de México.

No se trata de una educación patriótica o nacionalista, sino que los alumnos se empapen de la historia de nuestro país, esto le permitirá comprender la realidad a la que nos enfrentamos. Se trata de una revalorización del saber nacional y cómo a partir de ello podemos seguir construyendo cosas.

Conclusión

Respondiendo a las preguntas que se plantearon en la introducción, después de analizar lo dicho por Samuel Ramos en su ensayo, así como mis reflexiones acerca de la blanquitud, considero que los mexicanos no hemos terminado con el proceso de descolonización, seguimos estando colonizados mentalmente. La colonia y la blanquitud continúa afectando muchos aspectos de nuestra vida, puesto que nos hace actuar de una manera no auténtica a nuestra realidad y a nuestros intereses.

También es válido pensar en el sentimiento de inferioridad que propone Samuel Ramos, el mexicano no se siente seguro de sí mismo y busca validar o verificar con el europeo sus aptitudes y cualidades en lugar de estar conforme con su propia valorización y forma de desenvolverse individual y socialmente. El compararnos constantemente con otras formas de vida, como la europea, sí genera un desprecio a la propia realidad y a la ignorancia de esta. Hace que actuemos de formas utópicas e ingenuas que traen consecuencia el sentimiento de inferioridad y el creer que no podemos. Así como también dificulta el desarrollo de los proyectos sociales y políticos. El sentimiento de inferioridad nos hace aspirar a ideales imposibles para nuestro contexto.

Coincido con Luis Villoro⁶ y Samuel Ramos (2001) en que debemos de tomar conciencia de nuestra propia cultura, cuestionarnos que nos define actualmente al ser una *cultura derivada*, qué aspectos de nuestro comportamiento forman parte ya de nuestra cultura, cuáles son nuestras verdaderas necesidades, voluntades y objetivos. Cuando atendamos a estas, podemos habernos librado del colonialismo y del sentimiento de inferioridad, consolidando una cultura, identidad y proyecto político autentico.

⁶ Cfr. Villoro, L. (2001) *La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana*. Universidad Autónoma de México.

8

**ALDO CARLOMAGNO
MONTOYA PALACIOS**

El gran desengaño: Nietzsche

Introducción

Friedrich Nietzsche es considerado uno de los filósofos más relevantes de la época moderna, aunque éste no fuera en realidad filósofo de profesión, sino filólogo¹ y poeta. Fue su pensamiento y sus obras, con un lenguaje y estilo tan novedoso, lo que le otorgó un puesto de honor en el mundo de las ideas, en la filosofía. Tuvo fuerte influencia de Schopenhauer y Wagner, así como interés y conocimiento por la cultura griega antigua. Su máxima «La muerte de Dios» es probablemente el mensaje central de su discurso, siendo la raíz de todas sus demás ideas: ateísmo, el superhombre, el eterno retorno, el nihilismo negativo, el nihilismo positivo, el vitalismo y la crítica a la moral. Nietzsche desde sus inicios se mostró un hombre profundamente crítico; no obstante, en donde esta idea, «La muerte de Dios», recibe su expresión más acabada es en su obra magna *Así habló Zaratustra* (1883). Pero, ¿qué quiso decirnos con que «Dios ha muerto»? ¿Y qué consecuencias tiene esta afirmación?

El propósito de este ensayo tiene por objetivo principal exponer el significado de «La muerte de Dios» en Nietzsche y visibilizar el alcance filosófico de esta máxima. Primero, se hablará sobre el anuncio de «La muerte de Dios». En segundo, qué es «La muerte de Dios». En tercero, qué consecuencias tiene. En cuarto, la serpiente del nihilismo. En quinto, la experiencia de «La muerte de Dios». En sexto, cuáles son las razones del por qué Nietzsche mató a Dios. Y, en séptimo, qué es Dios para Nietzsche.

¹ La filología es el estudio de los textos escritos, a través de los que se intenta reconstruir, lo más fielmente posible, el sentido original de estos con el respaldo de la cultura que en ellos subyace.

El anuncio de «La muerte de Dios»

“¿No han oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y exclamaba continuamente: ‘¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!’?”² Es el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, Nietzsche nos habla de un hombre loco que, a plena luz del día, se dirige al mercado con una lámpara encendida anunciando a sus contemporáneos “La muerte de Dios». «¡Dios ha muerto!, grita; ¡Y lo hemos matado nosotros!”³ La gente que se encontraba ahí le miró de manera burlesca y extraña; hace tiempo que ya no son creyentes, sino ateos, viven con indiferencia hacia la inexistencia de Dios. Aquellos individuos, acostumbrados a la intrascendencia de tal afirmación, no entienden a qué viene tanto alboroto. El hombre loco se lamenta:

Llego demasiado pronto, dijo luego, mi tiempo no ha llegado aún. [...] Los actos necesitan tiempo después de su realización, como lo necesitan el relámpago y el trueno, y la luz de los astros. Esa acción [el asesinato de Dios] es para ellos más lejana que los astros más distantes, ¡aunque fueron ellos quienes la han realizado!⁴

«La muerte de Dios», dice Nietzsche, es el acontecimiento más terrible en la historia de la humanidad, es *El gran desengaño*. El fundamento sobre el cual se ha construido toda la cultura occidental durante los últimos dos milenios se ha revelado como falso, como inexistente y, en consecuencia, todo el edificio del saber y de la moral comienza a derrumbarse. Sin embargo, el hombre moderno dice: «Yo soy ateo» para después pasear a su mascota y fumarse un cigarrillo como si nada pasara. El estruendo de este asesinato aún no alcanza los oídos de los hombres. Pese a todas las declaraciones de ateísmo moderno, siguen viviendo como si Dios aún viviera, como si fuera posible remover la piedra angular y mantener el edificio en pie. ‘La muerte de Dios’ es como un sismo que sacude, desde sus cimientos, todas las verdades y certezas. Ya nada vuelve a hacer lo mismo. Pero, ¿qué significa «La muerte de Dios»?

² Nietzsche, F. W. (2013). *El Anticristo*, p. 81. Obtenido de Biblioteca Digital ILCE: https://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Anticristo.pdf

³ *Idem*, p. 81.

⁴ *Idem*, p. 81-82.

Significado de «La muerte de Dios»

No hay que entenderlo, por supuesto, de una manera literal, como si Dios realmente hubiera existido en el pasado y, ahora, acabara de morir, sino en sentido figurado, metafórico: si Dios ha muerto es porque nunca estuvo vivo realmente, nunca existió, fue un engaño, y el más grande de todos. «La muerte de Dios» es una expresión poética que Nietzsche utilizó para decirnos que la hipótesis de Dios, que gozó de validez en el pasado, ahora ha dejado de ser válida, razonable o respetable. La máscara del farsante ha caído y, con ella, su pretendida moral.

¿Y cuáles son los argumentos que ofrece Nietzsche para sostener semejante afirmación? Es complicado. En su obra *La gaya ciencia* da a entender que «La muerte de Dios» es resultado, al menos en parte, del progreso científico moderno. El hombre de ciencia ya no necesita a Dios para conocer el mundo, para conocer los objetos de conocimiento: Dios ya no es necesario en la ecuación. En este sentido, para el hombre del siglo XIX, ya no es posible creer honesta y razonablemente en Dios. Nietzsche, más que ofrecer argumentos, señala un hecho: describe, a manera de metáforas y martillazos, la expansión del ateísmo en la comunidad intelectual moderna. Lo interpreta como un fenómeno irreversible del que, una vez iniciado su mecanismo, ya no hay vuelta atrás. Este es el auténtico estilo nietzscheano: trabajar con intuiciones, aforismos y metáforas, dejando al olfato del lector decidir sobre lo que es verdadero o falso en su discurso.

Consecuencias de «La muerte de Dios»

Es aún y siempre una *creencia metafísica* sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia –y nosotros que buscamos hoy el conocimiento, nosotros sin Dios y antimetafísicos, nosotros tomamos *nuestro* fuego del incendio que una creencia milenaria ha inflamado, esta creencia cristiana que era también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero qué decir si esto mismo se desacredita cada vez más, si todo deja de revelarse divino, salvo el error, la ceguera, el engaño– ¿y si Dios mismo se revelase como nuestro más perdurable engaño?⁵

Mientras que los intelectuales modernos celebran esta agonía de la fe, Nietzsche no deja de llamar la atención sobre el vacío abismal que va revelándose, cada vez más, a medida que el cadáver de Dios se descompone. Haber matado a Dios, parafraseando a Nietzsche, es semejante a haber vaciado el mar, haber borrado el horizonte, haber destruido el sol.⁶ La oscuridad se cierne, poco a poco, sobre el hombre que ha perdido todo punto de referencia, todo punto cardinal para orientarse, ya no tiene criterio para juzgar ni el arriba, ni el abajo, ni el atrás ni el adelante. Dios era el centro de gravedad en torno al cual todo giraba; sin Él, vagamos por el vacío en todas direcciones, sin saber, con precisión, hacia dónde vamos. De modo que se ha desvanecido todo sentido, todo valor. ¿Qué haremos ahora? ¿Qué será de nuestra existencia? Si lo más valioso que teníamos ha desaparecido, si lo más sagrado que adorábamos ha muerto, ¿qué pondremos en su lugar? Si queremos seguir viviendo después de «La muerte de Dios», es necesario sustituirlo por algo que esté a su altura. Tal cosa requiere de un esfuerzo y una tensión sobrehumanas que amenaza con rompernos, con deconstruirnos. Es necesario, entonces, inventar nuevas verdades, nuevos valores que canalicen nuestra razón de ser. ¿Somos capaces de hacerlo?

⁵ Châtelet, F. (1992). El porvenir. En F. Châtelet, *Una historia de la razón* (pág. 187). París: Editions du Seuil.

⁶ Cfr. Nietzsche, p. 81.

La serpiente del nihilismo

A medida que el hombre moderno se hace consciente de «La muerte de Dios» y penetra en su intimidad su significado profundo, va subiéndole por la garganta una sensación de angustia y hastío. El hombre moderno se siente cansando, nada tiene sentido. Nuestro más profundo deseo no tiene objeto, todo es vano. Ya nada tiene valor, ya nada vale la pena. Es la *serpiente del nihilismo* que nos enrosca el cuello y no nos deja respirar.

[...] tan pronto como rechazamos lejos de nosotros la interpretación cristiana y consideramos su 'significado' como moneda falsa, nos asalta la pregunta de Schopenhauer de la manera más terrible –cuestión que necesitará varios siglos para ser percibida en toda su profundidad–: ¿tiene la existencia algún sentido?⁷

Esta pregunta que con Dios creíamos haber respondido, vuelve a martirizar el corazón del hombre en cuanto la creencia de Dios deja de ser una ficción creíble. Superar «La muerte de Dios» implica superar este *nihilismo*: superar la inexistencia de sentido, superar que la existencia es efímera y vana; arrancar de un mordisco la cabeza de la serpiente y escupirla lo más lejos posible, sólo el *Übermensch* lo podrá hacer.

La experiencia de «La muerte de Dios»

«La muerte de Dios» es, a mi entender, el motor principal de la filosofía de Nietzsche, la experiencia esencial y fundacional a partir de la cual piensa y vive. Y es un acontecimiento terriblemente trágico, por un lado, pero, al mismo tiempo, lleno de posibilidades. Trágico porque, como hemos mencionado, la esperanza de la fe –que había sostenido fuertemente la vida y la moral hasta entonces– se reveló como falsa,

⁷ Idem, p. 151.

y ahora ya no es posible seguir viviendo con ella. La vida humana es trágica, dramática, está llena de sufrimientos y necesita de múltiples ficciones para soportar e, incluso, llegar a vivir con cierta plenitud. Dios era una de esas ficciones, la más exitosa, mas ahora, incluso, Dios ha caído. Este acontecimiento sacude inevitablemente los cimientos de toda la existencia humana; y todo el arte poético de Nietzsche se dirige a hacer audible este estrépito: la caída de todo sentido y fundamento trascendente.

La monstruosidad de la vida vuelve a alzarse como una bestia terrible que amenaza con triturarnos entre sus fauces. Para Nietzsche, «La muerte de Dios» alcanza a cada ser humano como la experiencia de la gran náusea, del gran hastío. El que se conforma con «La muerte de Dios», en el fondo de su alma, siempre había querido que se muriera, y ha vivido completamente de espaldas a lo que significaba para su vida. El que se duele, en cambio, es porque tenía un verdadero anhelo de trascendencia y no lo censuraba, porque esto es lo que lo hacía más humano. Tal es la altura y el talante del corazón humano que desea lo eterno, lo infinito, lo perfecto.

¿Por qué Nietzsche mató a Dios?

Sin Dios para llenar el vacío existencial, el deseo del corazón humano deberá ser reeducado, redirigido, para que aprenda a amar la vida de un modo más verdadero y puro; sin que éste se convierta en ponzoña y venenoso resentimiento. Nietzsche está convencido de que tal transformación es posible para quien acepta «La muerte de Dios» como una posibilidad de autosuperación, se desbloquea, por decirlo de algún modo, el acceso a una experiencia radicalmente nueva de uno mismo y de la vida.

Hay un lago que un día se negó a derramarse y que levantó un dique por donde antes se derramaba; desde entonces no deja de subir el nivel de ese lago. Tal vez, esta forma de renuncia nos dé la fuerza que permita soportar la renuncia misma; tal vez el hombre

no dejará de elevarse siempre cada vez más desde el momento mismo en que deje de derramarse en un dios.⁸

«La muerte de Dios» es, pues, una verdad trágica; pero, al mismo tiempo, un vaivén de posibilidades para quien, asumiéndola, pueda superarla. «Dios ha muerto», sí, mas no ha muerto el hombre. El ser humano sigue vivo, tan vivo, al igual que su anhelo más profundo de trascendencia. De hecho, «La muerte de Dios» es justo lo que vuelve a recuperar la posibilidad de una experiencia verdaderamente humana, de hacer experiencia, nuevamente, de lo humano. Nietzsche entiende, por tanto, a Dios como una gran mentira, como *el más grande engaño*, el narcótico frente a la cruda realidad de la vida humana.

¿Qué es Dios para Nietzsche?

A medida que uno va transitando el camino abierto por «La muerte de Dios», se da cuenta de que Dios era una hipótesis en la que se había reunido todo el odio y resentimiento hacia la vida. Un resentimiento que es rastreado hasta Sócrates y Platón, y que, posteriormente, el cristianismo lleva su formulación hacia su expresión más acabada. Por odio a esta vida –que encima es la única que tenemos– nos habíamos inventado otra vida en el más allá. Por odio al cuerpo, nos habíamos inventando el espíritu. Para Nietzsche, el Dios cristiano y todo lo que Él implica, es la contradicción pura de la vida y la santificación de la nada.

⁸ Idem, p. 109.

Lo que nos distingue no es el hecho de que no encontramos a Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza, sino el hecho de que consideramos lo que se oculta bajo el nombre de Dios, no como divino, sino como miserable, absurdo, nocivo; no sólo como error, sino como delito contra la vida... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos demostrase este Dios de los cristianos, creeríamos aún menos en él. Para expresarnos con una fórmula: *Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*.⁹

Si Dios existiera y se nos mostrara con suma evidencia, indubitablemente, incluso entonces estaríamos justificados en darle la espalda, porque ese Dios –al que vemos ahora– es malo para nuestra vida, para el hombre, lo aleja de su plenitud, de su humanidad. Ha tenido que morir Dios para darnos cuenta de esto. Por eso su muerte, junto a todo lo trágico que tiene, es, asimismo, una Buena Nueva. Lo que sucede es que llevamos tanto tiempo viviendo para otra vida, una en el más allá, que tenemos que volver a aprender a vivir para esta vida.

Conclusión

«Dios ha muerto» y por justicia debemos lamentarnos. Dios ha significado mucho para el hombre; sin duda, nos ha ayudado a vivir durante siglos, aunque tal precio fuera no vivir plenamente, o vivir como esclavos. Más ahora que «Dios ha muerto» ya no hay excusas. La oscuridad se cierne sobre el ser humano, pero también se oye a lo lejos una voz en el desierto, una voz que anuncia un nuevo modelo de felicidad, más verdadera, más plena, más completa, más humana. Muerto Dios –*develado el más grande engaño platónico del más allá*– vuelve a ser posible una experiencia integral sobre qué es el

⁹ Nietzsche, F. W. (1 de enero de 2012). *La gaya ciencia*, p. 71. Obtenido de Guao: <https://www.guao.org/sites/default/files/biblioteca/La%20gaya%20ciencia%20.pdf>

hombre. Vuelve hacer posible recuperar el sentido de la tierra. Esta nueva experiencia, cuyo modelo o primer portador es *Zaratustra*, se expresa principalmente a través de dos mitos o representaciones: el *Übermensch* y el *eterno retorno*.

Ε

Elihu Neftalí Valdivia

LOS ALCANCES EPISTÉMICOS DEL NIHILISMO EN CIORAN

Introducción

Comenzaremos caracterizando al nihilismo de Cioran a través de su primera obra, *En las cimas de la desesperación*. En ella, se encuentran las directrices principales de su pensamiento, las cuales seguiría a lo largo de su carrera. Como dato, Cioran en una entrevista personal con François Bondy, aceptó que su primer trabajo era el más filosófico de todos¹. Desde ésta, su primera obra, la postura nihilista de Cioran estaba enfocada a tres ámbitos específicos, desde el inicio su nihilismo estaba dirigido hacia los conceptos de *la verdad*, *el tiempo* o el sentido de la vida.

Expondremos sus principales ideas nihilistas para este apartado y cuando sea necesario se transcribirán textualmente para darles su adecuada interpretación, a saber, darles su sentido literal y figurativo correspondientemente. Para agrandar el sentido y significado de los conceptos, se pretenderá expandir las perspectivas de ese primer Cioran con la ayuda del resto de sus obras, esperando ver una evolución, o un replanteamiento de la cuestión, o un abandono de la postura inicial; a su vez, se le criticará.

Puede ser pertinente arrojar una definición de lo que es el nihilismo, en primera instancia, para saber si Cioran va en esa dirección. El nihilismo, de acuerdo con el diccionario de *Oxford Languages*, es una corriente filosófica que sostiene la imposibilidad del conocimiento, y niega la existencia y el valor de todas las cosas; negación de toda creencia o todo principio moral, religioso, político o social.²

¹ Cfr. Emile M. Cioran. *Conversaciones*, México, Túsquets, 2012, pág.14.

² Oxford Languages (s.f.), «Nihilismo», En OxfordLanguages, Recuperado el 26 de agosto de 2022, de <https://www.google.com/search?q=nihilismo&oq=Nihilismo&aqs=chrome.0.0i271j69i57j0i433i512j0i512l6j46i512.3098j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>.

Paralelamente, la Real Academia Española dice que, el nihilismo es la negación de todo principio religioso, político y social; la negación de un fundamento objetivo en el conocimiento y en la moral.³

Por otra parte, André Comte-Sponville en su *Diccionario de filosofía*, se define al nihilismo como la creencia en la nada, en no creer en algo; el autor lo escribe textualmente: el nihilista es aquel que no cree en nada.⁴ Comte a lo largo de su explicación de lo que es el término, menciona las definiciones de otros autores como Nietzsche, Jacobi y Paul Bourget. P. ej. para este último pensador, el nihilismo es *una mortal fatiga de vivir, una lúgubre percepción de la vanidad de todo esfuerzo*.⁵

¿Por qué Cioran adoptó esta postura para de ella comenzar su obra? ¿Por qué no se inclinó más a cuestiones de ética? ¿Cuáles son sus razones para creer en el nihilismo? Cioran al haberse formado dentro de la tradición filosófica occidental, conoció y fue consciente del largo recorrido que atravesó esta misma a lo ancho de la historia con el fin de acceder al *ser* de las cosas y a la *verdad*. Esta es una posible causa, sin embargo, la pregunta del por qué Cioran optó en creer en las razones que conducen al nihilismo, es una pregunta que atiende directamente a la voluntad del mismo Cioran, por tanto, la respuesta únicamente se podrá encontrar de manera explícita en palabras del autor, no solamente a través de suponerlo.

Por lo que, para dar con la respuesta a esta pregunta, se tendrá que analizar algunas obras en particular, textos en los que el autor habla de su persona, como entrevistas o diarios, no solamente sus obras abordando temáticas específicas y a través de argumentos. Así que, para analizar el lado nihilista de Cioran podemos interpretar sus obras temáticas directamente o acudir a otro tipo de fuentes como los son sus cuadernillos, diarios o entrevista. Dicho esto, demos inicio al análisis su postura nihilista a través de su primera obra temática, en la que aborda estas cuestiones que se encontrarán impresas en resto de las demás. Pero antes, veamos

³ Real academia española (s.f.). «Nihilismo». En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 29 de agosto de 2022, de <https://dle.rae.es/nihilismo>.

⁴ André Comte, *Diccionario filosófico*, "Nihilismo", España, Paidós Ibérica, 2005, pág. 371.

⁵ *Ibid.* 2005, pág. 371.

que responde Cioran a la pregunta de si es un nihilista, textualmente dice lo siguiente:

No soy nihilista, podríamos decir que lo soy, pero eso no significa nada. Para mí, es una fórmula vacía. Podríamos decir, simplificando, que tengo la obsesión de la nada o del vacío, más bien. Eso sí. Pero no que sea nihilista, porque el nihilista en el sentido corriente, es un tipo que derriba todo con violencia, con segundas intenciones más o menos políticas. [...] De modo que podría decirse que soy nihilista en el sentido metafísico, pero ni siquiera eso corresponde a nada. Acepto mejor el término escéptico... aunque soy un falso escéptico. Podríamos decir que no creo en nada [...] ¡Y ni siquiera eso es verdad!⁶

La negación de la *verdad* bajo la visión nihilista de Cioran

Cioran afirma que *la verdad* no existe ni puede hacerlo. Estas dos sentencias se encuentran contenidas en los apartados *La verdad ¡qué palabra!*, *El sentido de lo último* y en *La imposible verdad*; sin embargo, a lo largo de la obra completa no lo justifica, simplemente aborda el resto de los temas partiendo de esa postura. En sus palabras lo expone así: Que haya personas que buscan aun encarnizadamente la verdad me deja estupefacto. ¿No se ha comprendido todavía que no existe?⁷; y añade: ¿Cuándo puede comenzar nuestra felicidad?

Cuando tengamos la certeza de que la verdad no puede existir.⁸ Por tanto, *En las cimas de la desesperación* no hay una explicación textual del porqué de su afirmación respecto a la imposibilidad de la *verdad*. Habrá que indagar en el resto de sus obras para dar con una posible justificación propia de él a esta afirmación.

Indagando en la segunda de sus obras, a saber, *El libro de las quimeras*, Cioran vuelve a sostener la afirmación respecto a que la *verdad* no existe, no obstante, afirmando también que existe una *inclinación* hacia ella.⁹ Antes de pasar a

⁶ Emile M. Cioran, *Conversaciones*, México, Túsquets, 2012, pág.36.

⁷ Emile M. Cioran, "La verdad ¡qué palabra!", *En las cimas de la desesperación*, México, Túsquets, 2009, pág.151.

⁸ *Ibid.*, "La imposible verdad", 2009, pág.187.

⁹ *Cfr.*, Emile M. Cioran, "II", *El libro de las quimeras*, México, Túsquets, 2013, pág.60

preguntarnos por la justificación respecto a su afirmación sobre la existencia de la *verdad*, deberíamos preguntarnos por el qué nos quiere decir Cioran con esto último citado. ¿a qué se refiere cuando nos dice que no existe la *verdad* nuevamente, pero que sí puede haber una *inclinación* hacia ella? ¿Qué es la *verdad*? Aparentemente significa que, la *verdad* como entidad en sí misma, como una cosa o un algo, no existe, pero a su vez se puede *crear* en ella. Expliquemos esto.

Cioran usa conceptos curiosos para referirse a la *verdad*, estos son el de *ilusión* o *apariencia*, sin embargo, la cuestión y problema principal aquí es el qué estamos entendiendo por la *verdad*. Para poder avanzar introduzcamos una premisa auxiliar, una definición de *verdad* que se ajuste a la visión de Cioran sin que sea propia de él, debido a que claramente no tenía intenciones de decirnos explícitamente que entendía por cada concepto que implementaba.

Cioran toma al concepto de la *verdad* no como una entidad sustancial en sí misma, como una realidad en sí, lo que sería decir que el mundo, la naturaleza y la existencia, son *la Verdad*; sino que cuando nos habla del concepto, se refiere a un discurso, a un criterio que determina, justifica y acredita un canon o un paradigma. Ahora, a esto último es a lo que se refiere cuando menciona la *inclinación* hacia la *verdad*. Porque, aunque no se pueda lograr el consenso global de una *verdad*, igual la especie humana necesita de criterios de verdad, supuestos, hipótesis, conceptos, prácticas y costumbres, acuerdos y convenciones para funcionar como sociedad, sea arbitrario o no.

Podríamos decir que cuando Cioran habla de la *verdad*, se refiere a ella con letras mayúsculas, o sea, como el canon, el paradigma, o el acervo total de información que la humanidad ha logrado acumular. Por lo que no se puede ver completamente cierta la afirmación de que no hay *verdad* o que no es posible que exista, al menos no tomándola como la *verdad con letras mayúsculas*. Claramente la respuesta radicará en grados, a saber, aunque una *verdad* no logre ser universal o absoluta para todas las culturas y grupos políticos, para una sociedad o un grupo

será el canon, aunque para otros no. Así que, en conclusión, lo que crítica Cioran es que la humanidad en conjunto nunca podrá lograr un discurso epistemológico, religioso, estético político, etcétera, unificado al cual tomen por la *verdad*.

A su vez, también al decir que la *verdad* es *ilusión* y *apariencia*, se pone en tela de juicio la autenticidad de los supuestos conocimientos, de las creencias que se tienen por ciertas, las consideraciones personales de uno mismo, a un montón de cosas las cuales las relacionamos con lo verdadero, con lo auténtico, con lo verídico. En algún grado, lo que se tiene por verdad tiene algo de falso, tiende a ser en un punto interpretación o reconstrucción. Cioran lo dice así:

Pues existimos sólo a través de nuestras ilusiones...; o también: El hombre no puede alcanzar más que un éxtasis de las apariencias. Esa es la única realidad; o igual: Por más que se diga, la plenitud de vida no existe más que en las ilusiones porque, en el fondo, todo es ilusión".¹⁰

Por otro lado, una manera diferente que usa Cioran para exhibir la idea sobre la *imposibilidad de la verdad*, es estar de acuerdo con que bien se puede apoyar un razonamiento o su contradicción. La ideología que Cioran profesaba le impedía aferrarse a una creencia solamente o morir en pro de un razonamiento sistemático, o sea, respetar sus afirmaciones previas hasta el final de la investigación sin contradecirse, debido a que para él esto es, además de honorable, una falsedad y una falta de veracidad.¹¹

El ejemplo que da Cioran para exhibir la naturalidad de las contradicciones en el pensamiento o en la experiencia humana, mostrando lo difícil que es concretar una verdad, es mostrar que cuando se escriben aforismos o se escribe en formato fragmentario a lo largo de un día, fácilmente se puede decir una cosa y después contradecirse; se justifica diciendo que cada fragmento/idea/pensamiento surge de

¹⁰ *Ibíd.*, "El sabor de las ilusiones", "VII", 2013, pág.212.

¹¹ *Cfr.*, Emile M. Cioran, *Conversaciones*, México, Túsquets, 2012, pág.21

una experiencia diferente, las cuales sí que son verdaderas, a su vez, para él las experiencias son lo más importante al ser cosa tan verdadera.¹²

La negación del *sentido de la vida/el mundo*: El *infinito*, la *desesperación* y la *muerte*

Cioran afirma que la *vida* no tiene *sentido* y es *irracional*, por tanto, *absurda*. La justificación de Cioran para estas afirmaciones, pueden estar influenciada por obras como el *Eclesiastés*, ya que hay similitudes entre los conceptos que él usa y los contenidos en la obra bíblica, para afirmar que la vida no tiene sentido, p. ej., la famosa frase *No hay nada nuevo bajo el sol* o la metáfora *solamente corremos tras el viento*; influenciada por pensadores como Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, que también estudiaron y reflexionaron sobre el sentido de la vida.

Cioran en su obra *En las cimas de la desesperación* dedica cinco apartados de los cuales tres sobresalen para exponer y justificar a su manera estas ideas sobre el sentido de la vida; los titula (1) *La pasión por lo absurdo*, (2) *Sobre la Muerte*, (3) *Polvo nada más*, (4) *El culto a lo infinito* y (5) *La ¡qué palabra!* No obstante, hay que aclarar y sistematizar el argumento.

Cabe aclarar dos cosas: 1) Cioran usa indistintamente las palabras *mundo* y *vida* para referirse a lo mismo en varias ocasiones dentro de la obra, *En las cimas de la desesperación*; a saber, cuando usa la palabra *mundo* o *vida*, se refiere más a la *existencia* como tal que al mundo o a la vida en sí. Lo que se está diciendo aquí es que se debe de hacer una distinción entre las dos palabras, siendo así, la palabra *mundo* designará el significado de planeta o universo, y la palabra *vida* la experiencia del humano en la existencia; el problema radica en el uso indistinto de Cioran de la palabra *mundo*. Para no tener esta confusión, se optará por usar la palabra *vida* para englobar a la

¹² Cfr., *Id.*, 2012, pp.21-22.

experiencia del humano en la existencia y a todo lo referente a la realidad exterior al humano.

2) Cuando nos referimos a la cuestión del *sentido*, semánticamente podemos referirnos a la *dirección* o al *sentimiento*. La más curiosa de ambas es la referente al sentimiento. P. ej. bajo esta dimensión semántica, cuando decimos que algo nos hizo sentido, o que algo tiene sentido para uno mismo, lo que estamos diciendo es que a nuestra subjetividad le da *sentido*, nos hizo *sentir*. Esto es muy drástico, debido a que ya no está en juego la cuestión de la *verdad* o la *objetividad*, porque cualquier explicación, independientemente de si es una científica, filosófica, religiosa, etcétera, puede generar *sentido* al individuo. Por tanto ¿a qué se refiere Cioran al decir que la *vida/mundo* no tiene *sentido*? Será prudente señalar en qué sentido semántico Cioran emplea las palabras, específicamente para saber a qué *sinsentidos* se refiere o a qué cosas atribuirles esos *sinsentidos*.

Las dos primeras afirmaciones (*que la vida no tiene sentido y es irracional*) son arrojadas explícitamente en los apartados (3) *Polvo nada más*, (4) *El culto a lo infinito* y en (5) *La verdad ¡que palabra!*.¹³ Prosigamos por partes, analizaremos en primer lugar su afirmación «la vida no tiene sentido» antes de abordar la segunda, que es, «la vida es irracional», por tanto, *absurda*. En el apartado (3), Cioran afirma y justifica que la vida no tiene sentido debido a la *Desesperación, la Muerte y el Infinito*¹⁴, no obstante, en el resto del apartado Cioran no dice cómo esos conceptos influyen en que la vida sea así. Para justificar los tres conceptos y su influencia en el problema del sentido, dedica los apartados (4) y (5) para hablar de la muerte y el otro para hablar del infinito entendido como una categoría temporal. A continuación, veremos los tres conceptos.

¹³ Cfr., Emile M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, México, Túsquets, 2009, pp.128, 151 y 165.

¹⁴ *Ibíd.*, “Polvo nada más”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág. 128.

La *desesperación*

Analicemos los tres conceptos por partes. En primer lugar, en cuanto a *la desesperación*, desgraciadamente Cioran en ningún momento nos brinda un apartado completo dedicado a ella, ni da una definición explícita de cómo entenderla, sino que caracteriza a la *desesperación* a lo largo de la obra brindándole ciertos elementos. Si tuviéramos que hacer una definición provisional tomando como base lo que Cioran nos expone a lo ancho de la obra, versaría así: La desesperación es una consciencia de la muerte, del sufrimiento y el tiempo en el individuo, provocando en él melancolía, ansiedad, miedo, dolor, insatisfacción y desdicha.

Así mismo, para Cioran, la vida no tiene sentido porque la desesperación es inmanente a la vida misma, tarde o temprano el individuo adquiere conciencia de tales cosas, por tanto, tarde o temprano adquiere la desesperación. Si la vida es así ¿qué sentido tendría, si no es uno negativo? Tomando la *desesperación* como algo negativo para el individuo ¿por qué vivir si la desesperación es algo tan natural para el humano? Ciertamente, Cioran responde de manera negativa al decir que no tiene sentido, por lo menos no uno positivo, empero, no es completamente pesimista y tiene fe en *la ingenuidad, la gracia, en el lirismo, el cuerpo, el entusiasmo* y en el *olvido*.

La dimensión semántica de la palabra *sentido* bajo la que se entiende este argumento, principalmente apela al *sentimiento*. Por lo cual cabe preguntarnos ¿por qué negar el *sentido de la vida* debido a la *desesperación*, refiriéndonos al *sentimiento*? ¿Acaso no se sigue sintiendo algo, aunque sea algo negativo? Estamos diciendo aquí que, Cioran, prefiere negar por completo el *sentido* de la vida en lugar de aceptar que la vida tiene uno, uno *negativo*. Partiendo de esto ¿La cuestión no debería ser referida de mejor manera como *la negación del sentido negativo de la vida*, en lugar de decir que la vida no tiene ningún *sentido*? Ahora, exploremos el otro lado de la moneda, la otra dimensión semántica de la palabra ¿cómo puede afectar la *desesperación* a que la vida no tenga *sentido*, en la dimensión semántica de la *dirección*?

En esta acepción, el problema operaría de tal manera en la que habría un *sinsentido* en la vida debido a que ésta conduce a la *desesperación*, ya que –siendo imaginativos- ésta sería vista como un *ningún lugar*. Por tanto, vista de esta manera, la vida conduciría a *ninguna parte*, la *desesperación*. Sin embargo, en esta dimensión semántica de la palabra es un poco más forzada la afirmación «la vida no tiene sentido» debido a que se tendría que ver a la *desesperación* de esa manera tan poco intuitiva, cosa que puede ser contradictoria o incoherente con la definición que anteriormente dimos de la misma.

La muerte

Pasemos al siguiente concepto de la justificación. Así como con la *desesperación*, la *muerte* también es inmanente a la vida: El hecho de que la sensación de la muerte sólo aparezca cuando la vida es trastornada en sus profundidades prueba de una manera evidente la inmanencia de la muerte en la vida.¹⁵ La inmanencia de la muerte en la vida a la que se refiere Cioran, no es más que lo que él llama *dialéctica de la vida*, este ciclo constante de vida y muerte en el que inevitablemente la vida se agota y pasa a ser muerte, una dinámica del devenir, por eso mismo, Cioran también es de los que toman a la vida como una *tragedia*.¹⁶

Por lo que se puede decir que, para Cioran, lo que hace de la muerte una razón para afirmar que la vida no tiene sentido es que, al final toda vida, muere – empero, eso también da sentido a la vida, visto desde una perspectiva más optimista y menos pesimista como al estilo del Eclesiastés. Hasta este punto hay al menos dos cosas que decir al respecto: 1) ¿Cuál es la dimensión semántica de la palabra *sentido* a la que Cioran se está refiriendo esta vez? ¿a la de *dirección* o a la del *sentimiento*? ¿de

¹⁵ *Ibíd.*, “Sobre la muerte”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.43.

¹⁶ *Cfr.*, *Ibíd.*, “Sobre la muerte”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.46.

qué tipo de *sinsentido* estamos hablando?; 2) La inmanencia de la muerte en la vida no es necesariamente un problema, se vuelve uno cuando la conciencia de ello vuelve imposible la vida.

Entonces, además de que la muerte supuestamente le arrebatase el sentido a la vida ¿también es un problema para el individuo pensarla? Empecemos por este último punto. Cioran comenta: Todo se reduce, de hecho, al miedo a la muerte. Cuando vemos una serie de formas diferentes de miedo, no se trata en realidad más que de diferentes aspectos de una misma reacción ante una realidad fundamental; todos los temores individuales se hallan vinculados, mediante oscuras correspondencias, a ese miedo esencial. Quienes intentan liberarse de él utilizando razonamientos artificiales se equivocan, dado que es rigurosamente imposible anular un temor visceral mediante construcciones abstractas.¹⁷

¿Qué nos quiere decir el autor? Principalmente que el miedo a la muerte es insuperable por mucho que se argumente con el fin de hacerlo, por tanto, no se puede vivir sin experimentar irremediablemente ese miedo. Cioran de una manera bastante clara, critica en gran medida a las argumentaciones propuestas por Epicuro y el hedonismo usadas para erradicar este miedo: ¿Qué alivio podría aportar la distinción artificial entre el yo y la muerte a quien siente la muerte con una intensidad real? ¿Qué sentido puede tener una sutilidad lógica o una argumentación para el individuo víctima de la obsesión de lo irremediable?

Toda tentativa de considerar los problemas existenciales desde el punto de vista lógico está condenado al fracaso. Los filósofos son demasiado orgullosos para confesar su miedo a la muerte, y demasiado presuntuosos para reconocer que la enfermedad posee una fecundidad espiritual. Hay en sus consideraciones sobre la muerte una serenidad fingida: son ellos, en realidad, quienes más tiemblan ante ella.

¹⁷ *Ibíd.*, “Sobre la muerte”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.50.

Pero no olvidemos que la filosofía es el arte de disimular los tormentos y los suplicios propios.¹⁸

Desde aquí, Cioran deja en claro su miedo propio a la *muerte*, y a su vez, su desprecio hacia ella y hacia los sabios y ascetas que dicen haber trascendido; se deberá tener en cuenta este último punto como un factor fundamental en cómo Cioran plantearía su propuesta estética más adelante. Así que, para Cioran, la *muerte*, no solamente le arrebatara el sentido a la vida, debido a que esta inevitablemente acaba, sino que la muerte también, vista como una idea o concepto y no como un acto solamente, trae consigo para los individuos angustias y sufrimientos varios.

¿Qué podemos responder a la pregunta sobre *cuál es tipo de sentido* al que se refiere Cioran respecto a la *muerte*? ¿Está usando la dimensión semántica de la *dirección* o la del *sentimiento*? Al decir que la *muerte* hace que la vida pierda sentido ¿qué se está diciendo? Empecemos con la dimensión semántica del sentimiento. Bajo esta semántica, se está diciendo que, el individuo al ser consciente de la muerte y de las implicaciones de esta en la vida, el sentido o sentimiento que este tiene hacia la vida, se pierde.

Es decir que, tal conocimiento de la muerte, elimina toda sensibilidad del individuo concerniente a cualquier cosa sobre la vida. Por tanto ¿al conocer la *muerte* y ser consciente de sus implicaciones, el individuo deja de sentir la vida? ¿el individuo renuncia a sentir porque no tiene caso hacerlo, debido a que inevitablemente morirá y dejará de sentir? Difícilmente. Además ¿qué pasa cuando a cualquier otro individuo esto no le causa sentido? ¿qué pasa cuando su marco ideológico impide que sienta a la *muerte* como algo negativo? En este caso, ya no se estaría hablando de un *sinsentido*, ya que, así como están los que ven a la muerte como algo que le quita el sentido a la vida, también están los que consideran a la *muerte* como algo que provoca que se intensifique el sentido de la vida.

¹⁸ *Ibíd.*, “Sobre la muerte”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pp.51-52.

Al examinar el *sinsentido* de la vida a causa de la *muerte* bajo esta dimensión semántica del *sentimiento*, se concluye lo pasado. Por tanto ¿Qué se puede considerar del asunto si partimos de la dimensión semántica de la *dirección*? ¿De qué manera podríamos concebir el *sinsentido* en términos de *dirección*? Decir que la *vida* no tiene *sentido* debido a la *muerte*, en este caso, se refiere a que, la vida en sí no tiene *dirección* ¿qué se puede decir de esto? Primero lo más claro, se está suponiendo que la *vida* es una especie de cosa en movimiento y con una trayectoria. Al implementar a la *muerte* en la ecuación, se le pone a esta como el objetivo o lugar al que se dirige la *vida* con su trayectoria. Dentro de este marco conceptual ¿qué sería el *sinsentido*? Moverse sin tener un destino. En este caso, no habría un *sinsentido*, debido a que la *vida* sí tendría una *dirección* y objetivo, la *muerte*.

El infinito

Para terminar con la serie, está el concepto del *Infinito* como tercera y última razón principal que vuelve a la vida carente de sentido. ¿Por qué? Se tendrá que saber a qué se refiere Cioran con la palabra *Infinito*; ver si usa a la palabra *infinito* como sustantivo o como adjetivo, o de igual forma, ver si la usa de manera figurativa o no, y si lo hace, habrá que descubrir qué sería lo *infinito* y qué no: Lo infinito produce, paradójicamente, la sensación de un final accesible, al mismo tiempo que la certeza de no poder acercarse a él.¹⁹

De acuerdo con Cioran, lo *infinito*, ya sea espacial o temporal, no conduce a ningún sitio²⁰ Hasta aquí, podemos entender a lo *infinito* como un concepto cuantitativo, un concepto o idea en relación con lo espacial y temporal, y un concepto que puede producir sensaciones y pensamientos en el sujeto.

¹⁹ *Ibíd.*, “El culto a lo infinito”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.165.

²⁰ *Cfr.*, *Id.*, 2009, pág.165.

No obstante, Cioran ve al conocimiento del infinito como un problema, a saber, *la certeza de no poder acercarse al final o la inexistente posibilidad de un final*. ¿qué quiere decir esto? Si el *mundo/vida/existencia* es infinita, espacial o temporalmente hablando, nunca se llegará a ningún lado, nunca se podrá llegar al final, debido a que el infinito no tiene fin. La pregunta es ¿Por qué es un problema? Cioran interpreta esto como un problema porque es un sinsentido, dentro de la dimensión semántica referente a la *dirección*, debido a que no tienen caso correr *detrás del viento* si nunca lo vas alcanzar, no tiene caso si nunca vas a llegar a ningún sitio.

Por los que, al igual que como se repite a lo largo del *Eclesiastés*, la vida no tiene sentido porque siempre *se corre tras el viento* sin llegar nunca *algún* sitio y sin tener la posibilidad de hacerlo de facto; *no hay sentido* si no se tiene un objetivo, o *no hay sentido* si de principio, no se puede concretar el objetivo. Por tanto, partiendo de la perspectiva semántica de la palabra que se refiere a *sentido* en tanto *dirección*, solamente hay sentido si hay un destino. El *infinito* vuelve a la vida carente de *sentido* cuando se le introduce en cuestiones que tienen un inicio y un final.

Cioran afirma que solamente en un mundo finito puede existir algún sentido, un mundo en el que existan puntos *de referencia seguros y bien definidos*, un mundo con una historia convergente.²¹ Como deja ver la afirmación, Cioran usa la palabra *mundo* y eso crea confusiones, ya que al referirse al *mundo* se piensa solamente en el planeta, a menos que interpretemos figurativamente la palabra *mundo* para referirnos a la vida o a la existencia.

Si tomamos el sentido literal, se está diciendo que para que el planeta tenga sentido, este debe de tener un fin, y aquí, surgen problemáticas. Primero, el mundo/planeta sí es finito, segundo, aunque fuese el caso de no lo sea ¿Por qué la existencia eterna del mundo no tiene sentido? ¿Qué tenga un final le da sentido? ¿Acaso no afirmó que la muerte quita también el sentido? Llegamos a estas cuestiones y contradicciones si tomamos el sentido literal y la palabra mundo, por

²¹ Cfr., *Id.*, 2009, pág.165.

ello, más arriba se propone usar preferiblemente la palabra *vida* o como segunda opción tomar la palabra *mundo* en sentido figurado.

Por consiguiente, si sustituimos *mundo* por la palabra *vida* ¿qué se infiere? ¿Tendrá más coherencia? Inicialmente quedaría así, solamente en una vida finita puede existir algún *sentido*. Lamentablemente, al reflexionar la afirmación, llegamos a la misma contradicción, a saber, la contradicción entre decir que la *vida* no tiene sentido porque se acaba y decir que *no tiene sentido* porque es infinita; En ambos casos, aunque sean contradictorios, podemos decir que es un error creer que esos dos destinos, el infinito y lo finito, nieguen el *sentido*, ya que, aunque el destino sea finito o infinito, que todo llegue a terminar o que todo nunca se acabe, este es *el sentido*, hacia esa dirección va la existencia.

En el caso de la dimensión semántica de la palabra *sentimiento* ¿Cómo el *infinito* vuelve a la vida carente de sentido? De una manera análoga, funcionaría igual que con la muerte; Cioran cree que al ser consciente del *infinito*, o sea, el conocimiento de la certeza de no poder acercarse a algún final o la inexistente posibilidad de uno, el individuo deja de sentir con respecto a la vida. En otras palabras, el individuo al ser consciente del *infinito*, la vida ya no le acusa sentido, la vida ya no le hace sentir: Lo infinito nos desorganiza y nos atormenta, hace vacilar los cimientos de nuestro ser, pero también nos exhorta a desdeñar todo lo insignificante, todo lo contingente.²²

Para este asunto, consideramos que ambas acepciones semánticas son asequibles, podemos entender ambas cosas por parte de Cioran, pero si tuviéramos que dictaminar concretamente a cuál de las dos es a la que más él quería referirse, podríamos decir que es a la acepción de la *dirección*. La razón de esto es debido a que Cioran reiteradamente hace mención de este sentido en cuanto a una trayectoria: Ese trayecto se dirige hacia un punto eterno inaccesible²³, o diciendo que, Lo infinito no

²² *Ibíd.*, 2009, pág.167.

²³ *Id.*, 2009, pág.165,

conduce a ningún lugar, pues todo en él es provisional y caduco; nada resulta suficiente ante lo ilimitado.²⁴, sin mencionar lo ya citado de más arriba.

Lo irracional y el absurdo como consecuencia del sinsentido

Además de no tener *sentido* la vida, según sea la acepción de la palabra, ésta también se torna irracional. Cioran lo dice explícitamente en *La verdad ¡que palabra!* y en *El culto a lo infinito*. La pregunta es ¿Por qué si la vida no tiene sentido, esto la vuelve irracional, y, por tanto, absurda?

Siguiendo un razonamiento lógico en las premisas de Cioran respecto al *sentido*, la vida se volvería irracional por el hecho de que el humano, aun dándose cuenta y siendo consciente del *sinsentido* de la vida, opta por aceptar a éste de una manera cínica; así la vida se torna irracional debido a que es poco coherente vivir una vida sabiendo que no tiene sentido, entonces se deja de lado la racionalidad. No obstante, como se dijo más arriba, el negar el sentido es darle sentido, o sea, el *sentido* de la vida sería que no tuviese sentido. ¿No suena esto a primera impresión bastante irracional? Todo lo contrario, la afirmación está cargada de racionalidad, el problema o curiosidad es ver que la racionalidad no es más que un medio, no un fin. Solamente se puede negar a la racionalidad usando a la misma; solamente se puede negar a la filosofía filosofando.

El humano, aun teniendo su inmensa capacidad de racionalización, no en todos los aspectos puede o quiere ser racional, le es más fácil entregarse al sentimiento y a lo pasional. No solo eso, la misma racionalidad tiene sus límites. Cioran menciona: ¿Cómo, habiendo explorado nuestros propios extremos, seguir hablando de argumentos, causas, efectos o consideraciones morales?²⁵ ¿Cioran qué

²⁴ *Ibíd.*, 2009, pág.166

²⁵ *Ibíd.*, “La pasión por lo absurdo”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.23.

nos quiere transmitir con esta interrogación? Fácilmente puede ser el criticar nuestras nociones de argumentos, causas o leyes.

Aquí es en donde entra lo mencionado anteriormente sobre los límites de la razón ¿Hasta qué punto son válidos los argumentos y las supuestas causas o leyes? Recordando un poco a D. Hume, él fue quien puso sobre la mesa su crítica al principio de causalidad, a saber, nuestra imposibilidad de poder acceder a lo universal en todos los casos y la inexistente necesidad causal entre sucesos o fenómenos.²⁶ Si nuestros principios y leyes se sustentan sobre supuestos e interpretaciones humanas ¿qué objetividad tienen? Para Cioran, no quedarían más que razones carentes de todo fundamento. Al abrazar la irracionalidad, todo se vuelve absurdo.

Entonces, para Cioran, si ningún ideal, sea moral, epistemológico o existencial, puede imprimir a la vida una verdadera dirección, finalidad o sentimiento, y salvarnos del *vacío*, o sea, de la imposibilidad de acceder a lo universal o la inexistente necesidad causal que usamos para explicar al mundo²⁷ ¿qué es lo que nos queda? En sus palabras: “La única manera de lograrlo consiste en aferrarse a lo absurdo y a la inutilidad absoluta, a esa nada fundamentalmente inconsistente cuya ficción es susceptible sin embargo de crear la ilusión de la vida.²⁸ Al descubrirse y aceptar la vida sin sentido, la volvemos también irracional ya que no es racional aceptar un sinsentido, Aceptar lo irracional nos vuelve absurdos.

Concepción particular del tiempo: resultado de una visión nihilista.

Curiosamente, la postura que tuvo Cioran respecto al tiempo, es la postura que más se mantuvo presente a lo largo de su carrera. Lo que se quiere decir es que su

²⁶ David Hume, “Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento”, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, 1998, pág.49.

²⁷ Cfr., *Emile M. Cioran*, “La pasión por lo absurdo”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.23.

²⁸ *Id.*, “La pasión por lo absurdo”, pág.23.

concepción del tiempo está contenida en la mayoría de todas sus obras y que a su vez mantiene una continuidad sin cambiar de opinión al respecto. Por tanto ¿Cioran cómo interpreta al tiempo? ¿El tiempo para él es algo sustancial dotado de realidad o es una categoría mental humana? Cada postura implica una visión radicalmente distinta de la realidad ¿Por cuál se inclinó más Cioran? ¿Por qué esa postura sería nihilista en dado caso? Por último, ¿qué está en juego? ¿Qué se gana? ¿Qué ventajas tiene ver al tiempo de esa manera?

Prosigamos en orden, Cioran ve al tiempo como una categoría mental humana, por tanto, el tiempo en sí mismo no existiría y solamente quedaría el *instante* y la *eternidad*; en la medida de lo dicho, es esta la razón principal que vuelve la postura de Cioran frente al tiempo, en una postura nihilista: El tiempo sólo puede anularse viviendo el instante íntegramente, abandonándose a sus encantos. Se realiza así el eterno presente: el sentimiento de la presencia eterna de las cosas. El tiempo, el devenir, a partir de entonces nos son indiferentes.²⁹

Para no tener problemas de comprensión, entendamos al *tiempo* del mismo modo que a la *verdad*, como una *interpretación* humana de la realidad. Apoyémonos sobre lo que Kant reflexionó respecto a las categorías del entendimiento humano, a saber, que las nociones del espacio y el tiempo no son más que categorías mentales de la razón pura, o sea, que ni el espacio ni el tiempo existen en la realidad en sí, sino que ambas ideas son herramientas o capacidades que tiene el humano para desenvolverse y darle sentido a la realidad. Por tanto –así como en su momento Aristóteles lo llegó a decir en el libro de la *Física*, la existencia del tiempo como una entidad (así como el espacio) dependerá de un sujeto que lo interprete.³⁰ Por lo cual, al no existir en sí un tiempo rectilíneo, solamente nos queda la *eternidad en sí misma*. Cioran lo dice así: La eternidad sólo puede comprenderse como experiencia, como algo vivido. Concebirla objetivamente no tienen ningún sentido para el individuo, dado

²⁹ *Ibíd.*, “Lo absoluto en el instante”, *En las cimas de la desesperación*, 2009 pág.150.

³⁰ Cfr. Aristóteles, *Física*, Trad. Guillermo De Echandía, España, Editorial Gredos, 1995, pág.213, Recuperado en <http://juango.es/files/ARISTOTELES---Fisica.pdf>.

que su finitud temporal le prohíbe considerar una duración indefinida, un proceso ilimitado. La experiencia de la eternidad depende de la intensidad de las reacciones subjetivas; la entrada en la eternidad sólo puede realizarse trascendiendo la temporalidad.³¹

Conclusión

Para este trabajo, se expuso el pensamiento de Cioran contenido en algunas de sus obras, con el fin de conformar un criterio de verdad sobre que es la filosofía y así poder determinar si son o no filosóficos los aforismos de Cioran.

Aquí queda una pregunta ¿Cuál es la importancia filosófica de la aforística de Cioran? Su importancia filosófica radica en la vigencia que aún guardan sus posturas, pero ¿Es lo único que le da importancia filosóficamente hablando? Posiblemente. También puede ser importante la obra de Cioran para la filosofía debido a que ésta es más un puente de introducción e iniciación, es más una primera impresión de lo que la filosofía hace y es capaz de lograr.

Los aforismos, aunque posean la posibilidad de ser filosóficos, no bastan para la comunicación de conceptos complejos debido a su corta extensión y brevedad. Si hay que leer filosofía, se prefiere que sea en tratados o ensayos que no escatimen en la justificación de la idea, pero si se trata de dar a conocer el pensamiento crítico y la reflexión, es preferible el uso de textos o formatos más digeribles para el público en general. Consideramos que en eso reside la magia de los aforismos hechos por filósofos en general y en este caso los de Cioran, logran versar sobre cuestiones filosóficas y prácticas de manera más bella sin caer en la literatura.

³¹ *Ibíd.*, “Instante y eternidad”, *En las cimas de la desesperación*, 2009, pág.112.



Luis Alfredo Perales Romo
Zabdi Daniel Soto Alba

¿Reflexión?

Introducción/Justificación

Durante milenios, las ideas filosóficas han sido parte de nuestra vida; estas se ven representadas por diversos medios, pero son primordialmente conocidas por los textos filosóficos escritos que estudian la materia de forma teórica. Algunos podrían pensar que los textos escritos son la máxima representación que la filosofía podría alcanzar, siendo que su carácter teórico no es muchas veces explorado más allá de los límites conocidos; sin embargo, la filosofía puede vivirse en otros medios, muchas veces cuando pensamos en otros medios que son ajenos a la escritura pensamos en medios audiovisuales, ya sean filmaciones, videos, videojuegos o programas de radio. Pero lo que deseo destacar aquí es un medio visual que lleva un siglo y medio de gestión y que ha sido empleado para difundir críticas, opiniones políticas, sociales, éticas, entre otras, me estoy refiriendo al medio de los cómics.

Los medios audiovisuales cómo lo son las películas, la música y los programas de radio ya han tratado el tema de la filosofía antes, pero nunca antes se había intentado implementar una teoría ética, una hipótesis filosófica o una tesis escrita, al medio del cómic; y si bien, ya se han escrito cómics donde se explica la filosofía, estos siguen teniendo el problema principal que los propios ensayos o tesinas tienen, son totalmente cerrados al lenguaje del lector común. Un texto filosófico del cual se desee obtener lectores fuera de los círculos universitarios o de estudio riguroso, necesita tener un lenguaje común, uno que pueda ser entendido por las personas que no están habituadas a los tecnicismos de la materia, es por ello, que en este trabajo a realizar, me dedicare a desarrollar una historia de ciencia ficción donde lo importante a destacar de los temas filosóficos sea visto como un tema simple, es decir; que sea un tema sencillo de entender para cualquier persona que lo lea, pero que al mismo

tiempo sea informativo y de a las personas el conocimiento necesario sobre algún tema filosófico, en el caso de mi cómic, destacaré primordialmente los temas sobre ética.

La filosofía ha sido un medio de cuestionamiento y búsqueda de la verdad desde hace ya siglos; es por ello que la propiedad de la filosofía sea llegar a plantear preguntas, revelarse contra lo establecido, además de buscar encontrar un planteamiento lógico sobre todo aquel problema que venga repitiéndose en la historia o en los argumentos. Sin embargo, esto siempre se ha hecho por el medio más técnico conocido, y ese es el de la escritura, con ayuda de los medios audiovisuales se puede llegar a motivar a más gente a investigar sobre la lógica de los argumentos, la ética, las ciencias y sus motivaciones, entre otras tantas cosas.

El cómic es un medio literario, pero no es cómo cualquier otro medio literario, tiene algo especial en él ya que, al igual que las novelas, los cómics cuentan una historia, desarrollan personajes, y enfrasan al lector en temas políticos, económicos o ideológicos. En sí mismo, el cómic puede lograr muchas cosas, y con la filosofía desarrollándose internamente dentro de alguna historia, lograría obtener mayor interés en jóvenes estudiantes y personas versadas en la materia; por ello, hacer entrar la filosofía en el mundo del cómic es tan importante, porque así, llegaría de manera distinta a lo establecido al espectador, le daría la oportunidad de divertirse mientras aprende.

El cómic y la filosofía, parecen dos medios de información que podrían no estar compaginados por la diferencia en características base, sin embargo, si se les une y se desarrolla un tebeo donde los temas de la filosofía puedan formarse, entonces podríamos hablar de un cómic filosófico, o bien, un cómic donde se difunda un pensamiento filosófico; con la ayuda de autores como Scott McCloud, Román Gubern, Michael Thau, Fernando Savater, entre otros tantos escritores, logramos establecer un punto de investigación donde se exploran los detalles sobre el cómic y

su estructura; encontramos diversas definiciones de filosofía para poder contemplar la idea de una conexión con el cómic, además de hacer uso de una investigación sobre esta posible conexión, que, a partir de una encuesta, se estableció el nivel de satisfacción de los posibles lectores.

La creación del cómic presentado aquí, fue diseñado a partir de la noción de un medio de entretenimiento que pudiera ser atractivo para los jóvenes para que al mismo tiempo que obtengan satisfacción al leerlo, aprendan sobre el área filosófica, en este caso, se hizo uso del texto de René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, con el objetivo de que fuese algo rápido de aprender. El nombre que se ha elegido para exponer estas ideas es titulado como: "Reflexión", el cual ha sido desarrollado con las ilustraciones de Zabdi Daniel Soto Alba.

Cabe hacer una aclaración más; el trabajo forma parte del proyecto de investigación filosófica PIF 22-2 "*Didáctica filosófica: entre la enseñanza del filosofar y la enseñanza de la filosofía*" desarrollado en la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

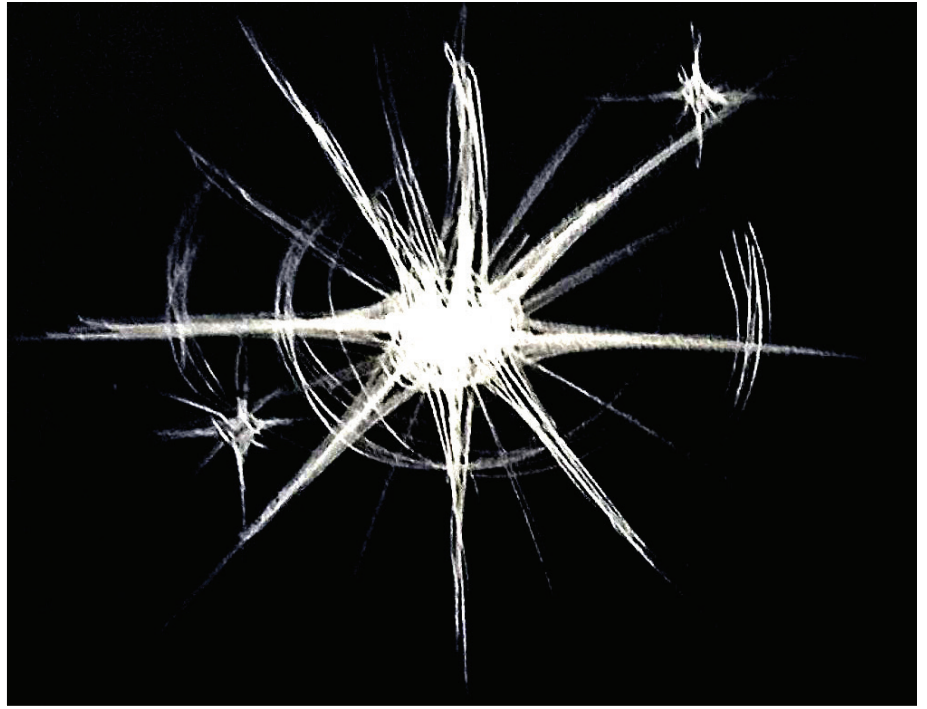


¿REFLEXIÓN?

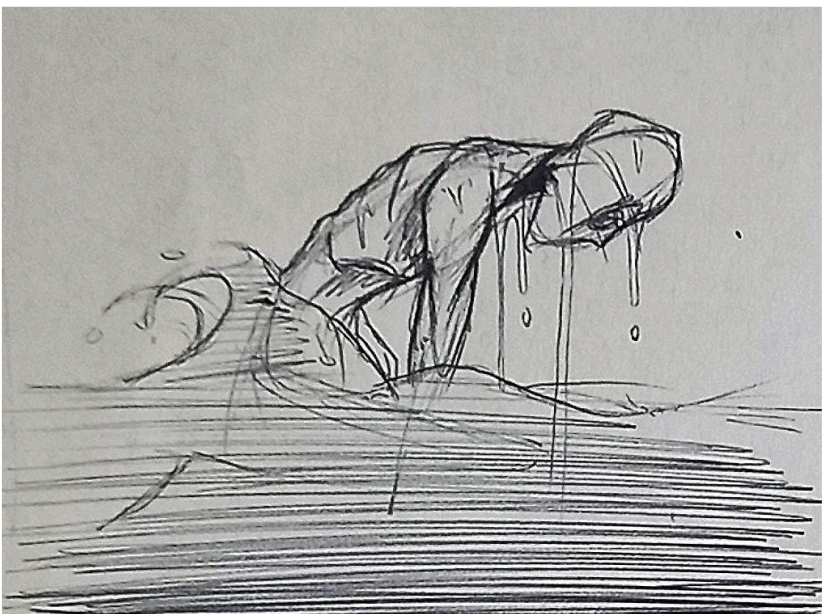
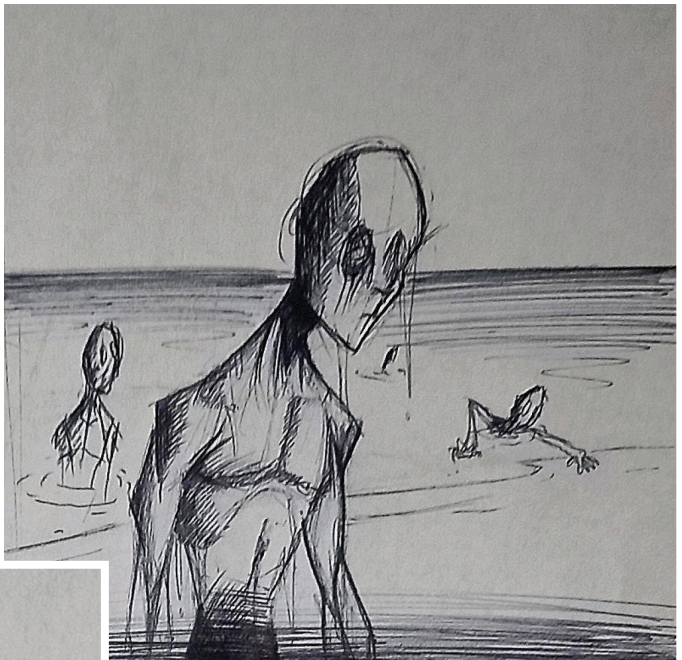
Por: Luis Alfredo Perales Romo

Ilustrado por: Zabdi Daniel Soto Alba

Al principio no había nada, pero luego vino la luz, y con la luz se generaron una multiplicidad de organismos.

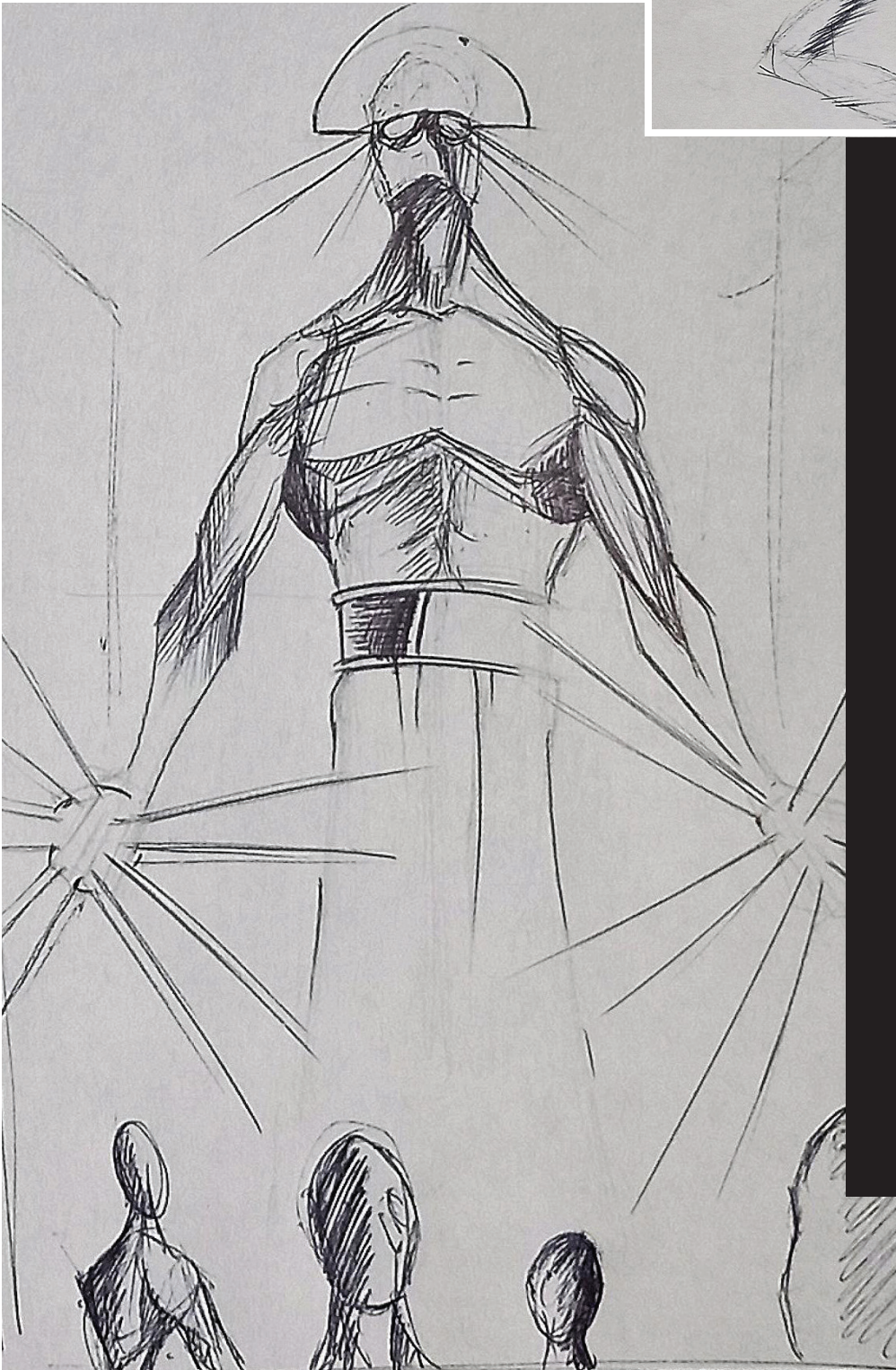


que se desarrollaron a lo largo del concepto que conocemos por tiempo.

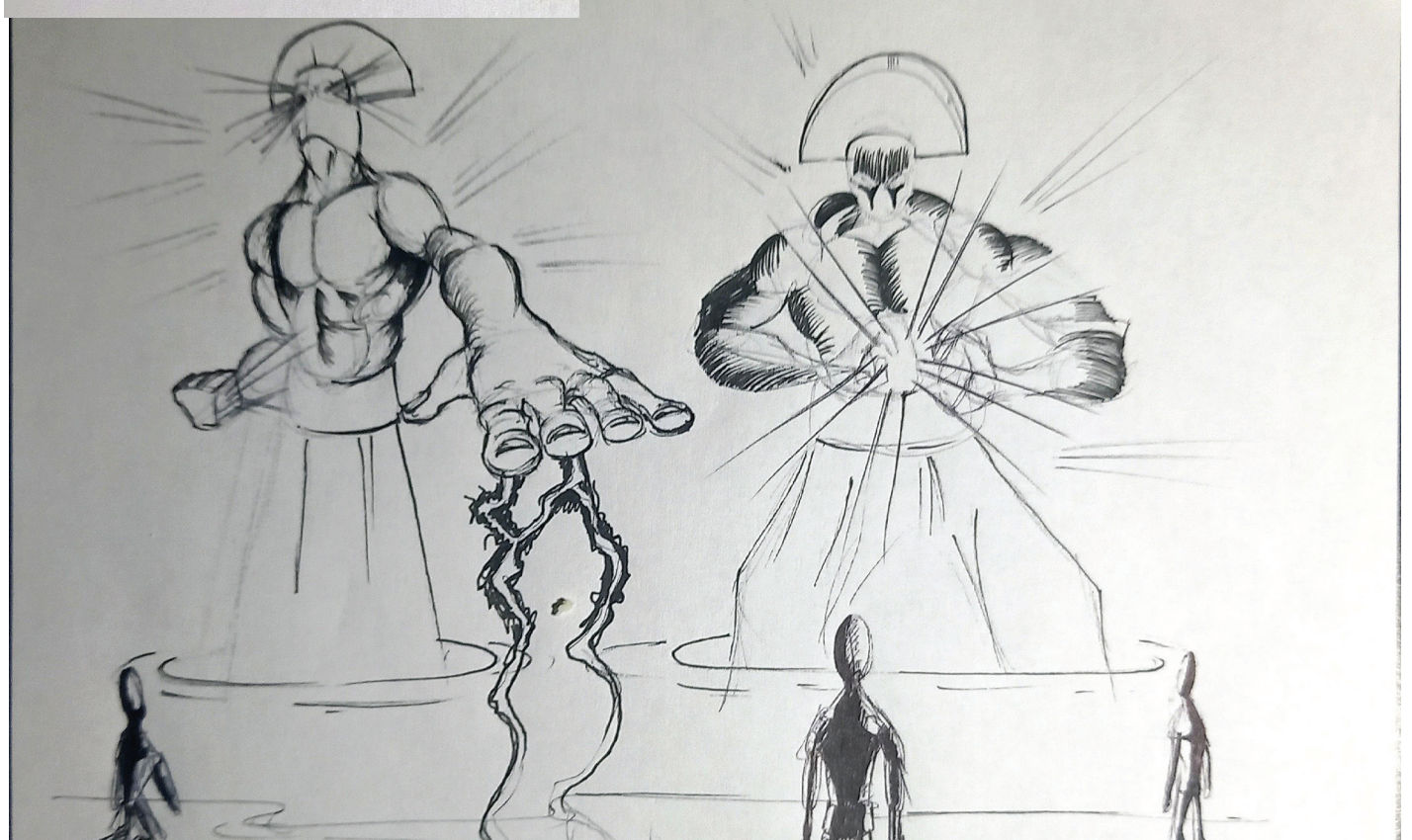
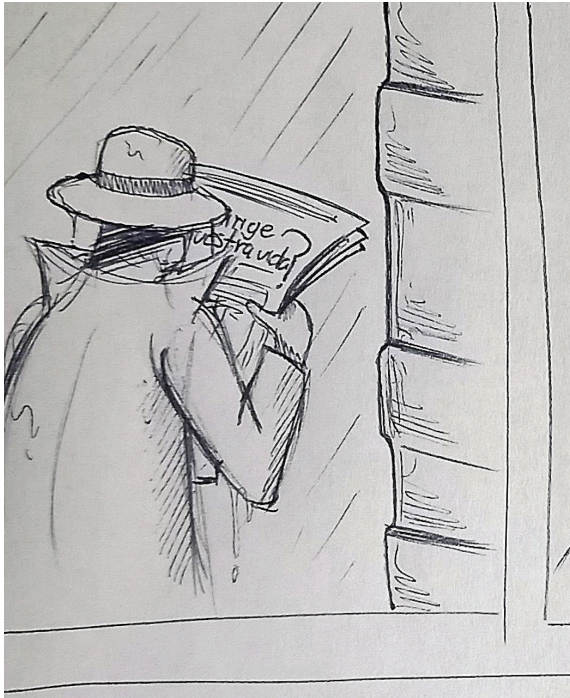


Luego de que este “tiempo pasara” los organismos más inteligentes se entremezclaron ...

con aquellos que eran sus semejantes y procrearon, los más “débiles” hicieron lo mismo



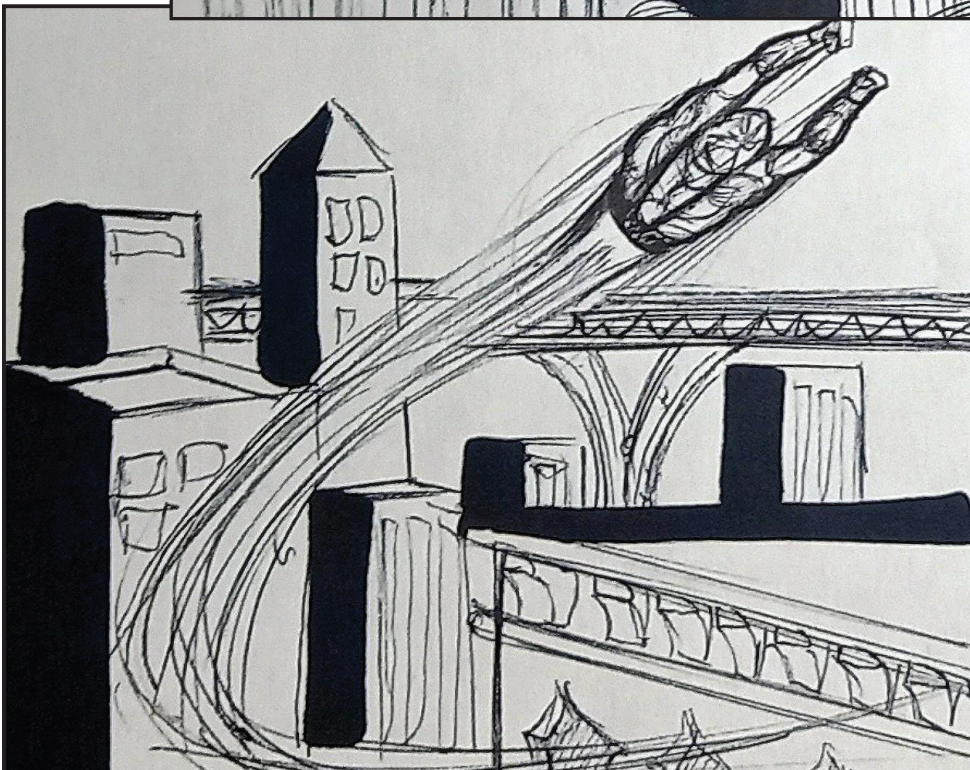
y aunque la fuerza de ciertos organismos era menor, eso no los detuvo para generar conjuntos de personas con normas a las que llamamos “sociedades”



Así pues estos comenzaron a gobernar en las tierras de los “débiles”, pero ello no volvía felices a los “débiles”, sólo los hacía sentirse inferiores, así pues, comenzaron a ignorar las ventajas que las reglas y mandatos que los “superiores” otorgaban, comenzaron un nuevo caos, como el que existía antes de que los “superiores” comenzaran a reinar sus tierras.

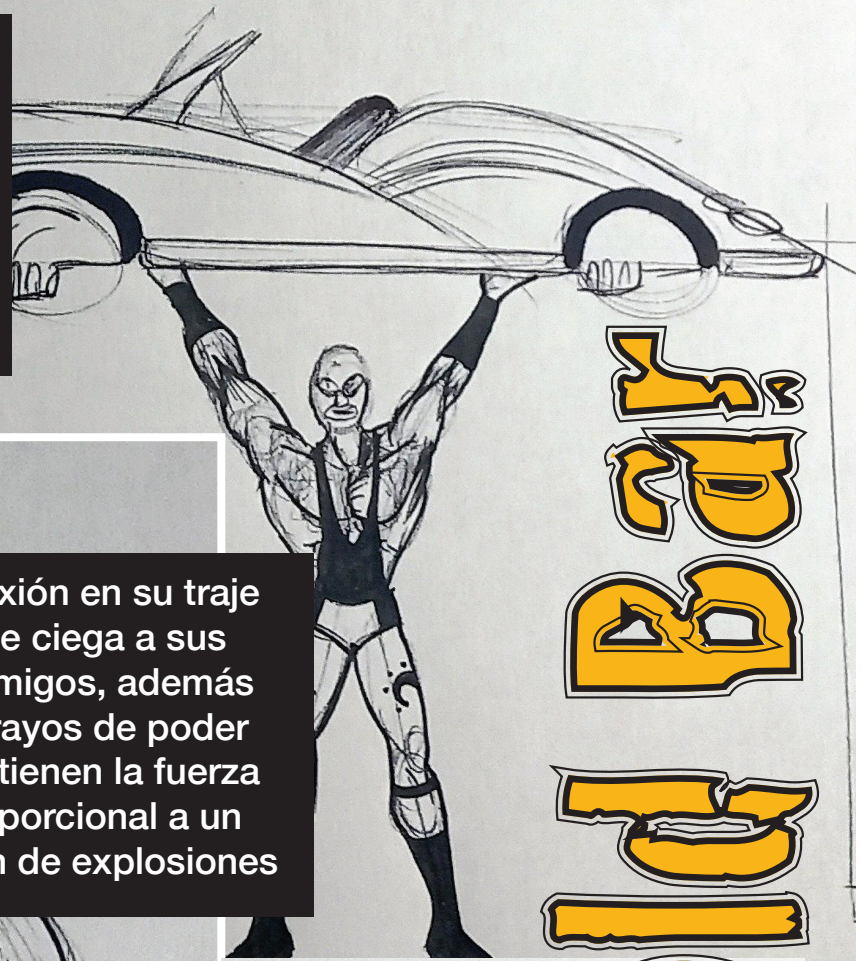


Después de siglos de separación, los seres “débiles” pudieron forjar sus ciudades, sus políticas y sus ideas.

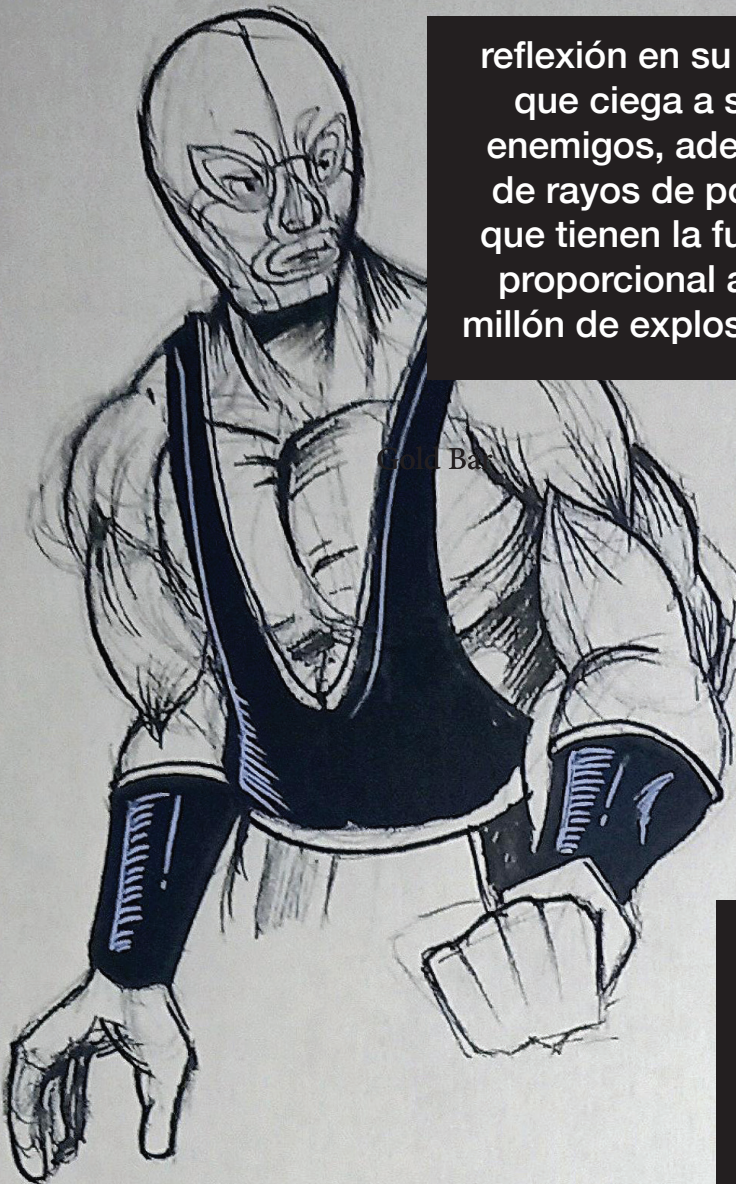


Desarrollaron tecnología y los protege un héroe

con habilidades de
súper fuerza

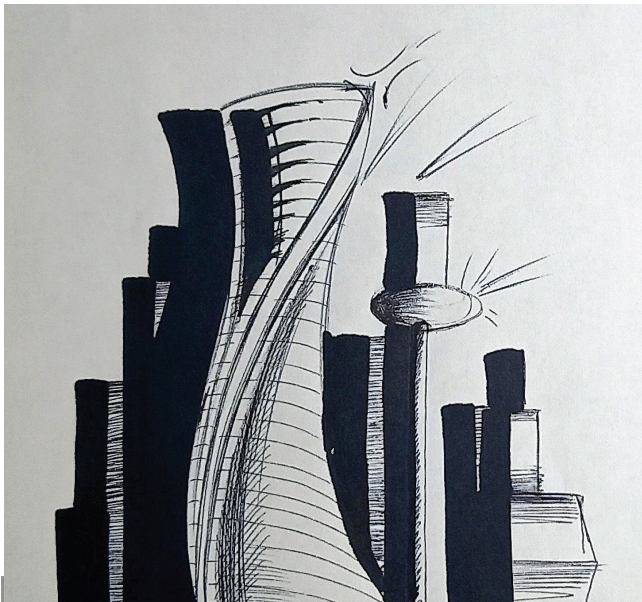


reflexión en su traje
que ciega a sus
enemigos, además
de rayos de poder
que tienen la fuerza
proporcional a un
millón de explosiones

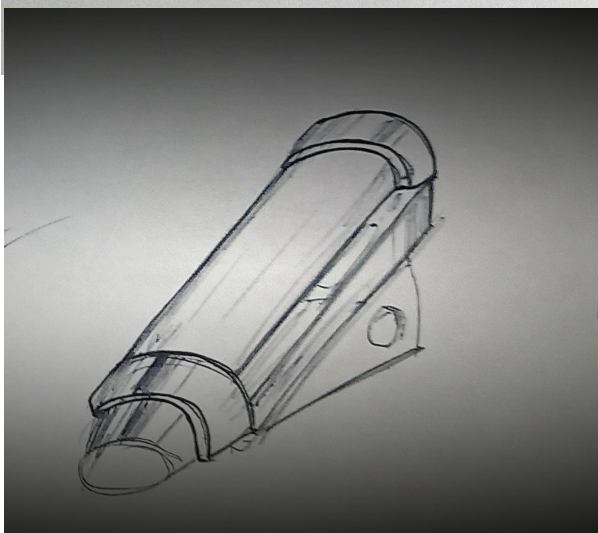
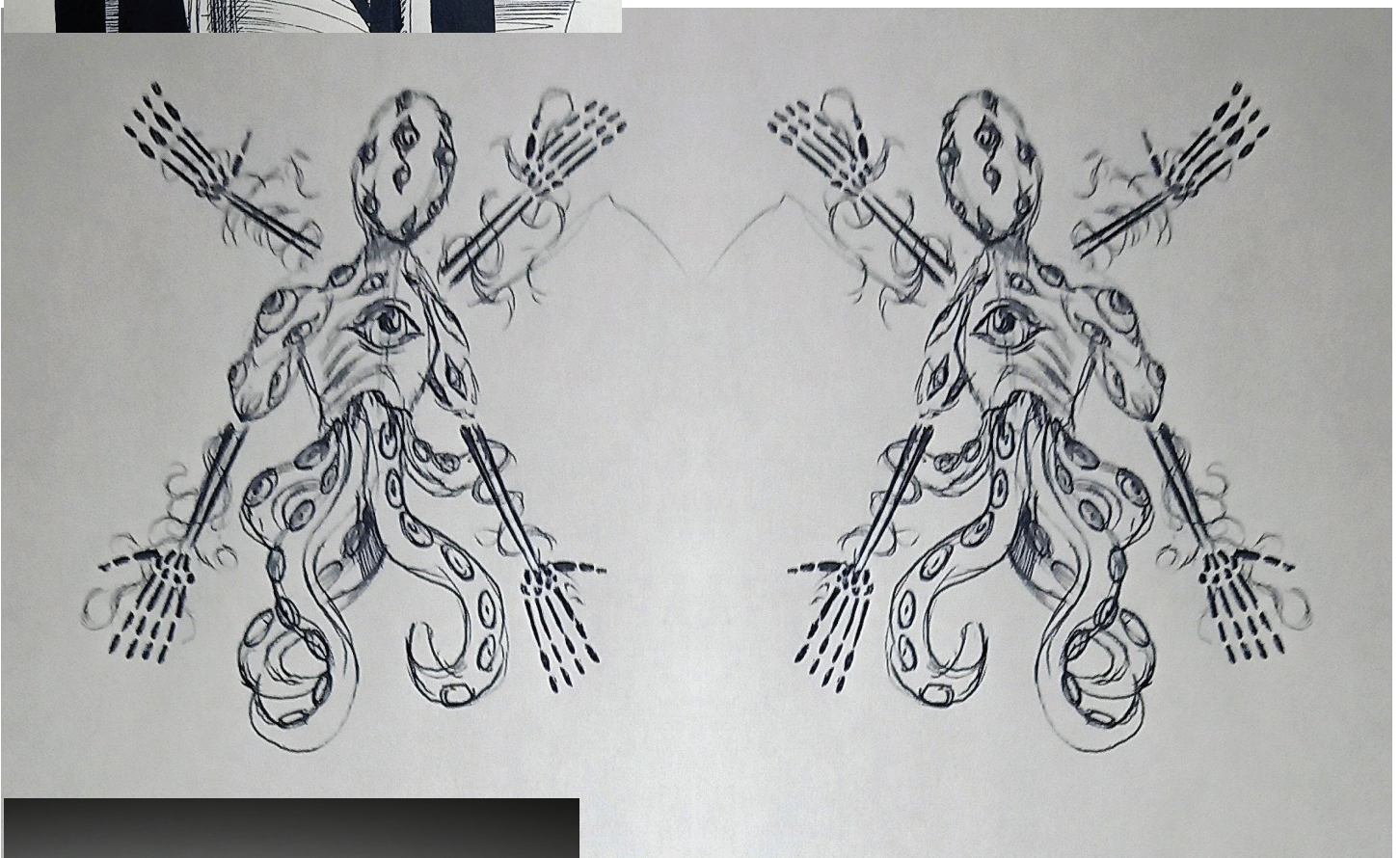


híper velocidad al volar
que rebasa con eones a la
de la luz





Entre tanto... En el topus uranus, o el mundo de las ideas, donde residen los seres “superiores”, yace un plan para salvar los “débiles” y reestablecer el orden que ya se había perdido.



Con este plan, no podemos perder, no podemos fallar, sólo hace falta uno de su “tipo” para que los convenza de obtener ayuda.

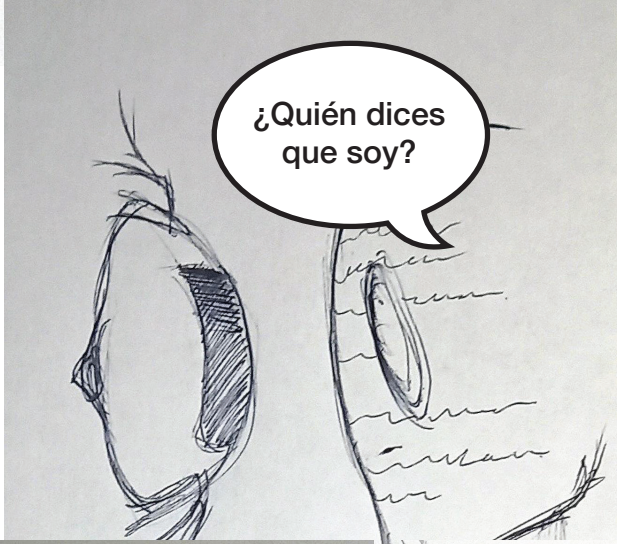


Y aunque parezca que no nos hacemos falta mutuamente

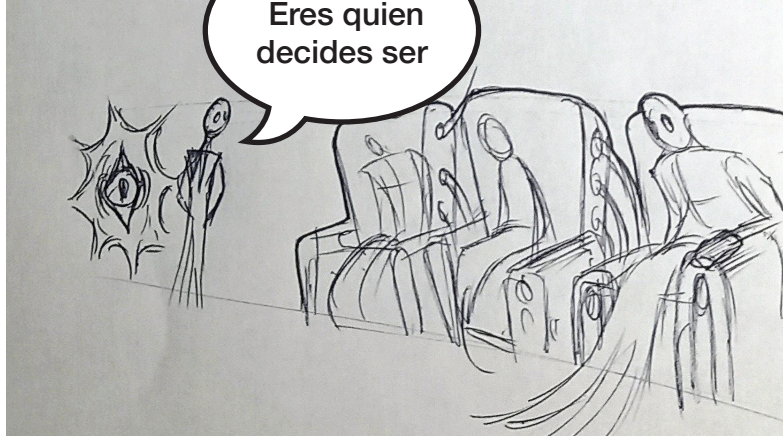
créeme que te darás cuenta de lo mucho que nos necesitamos los dos.



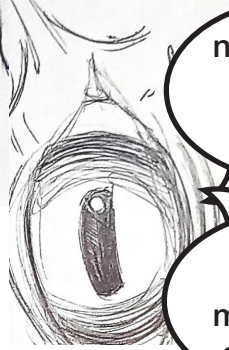
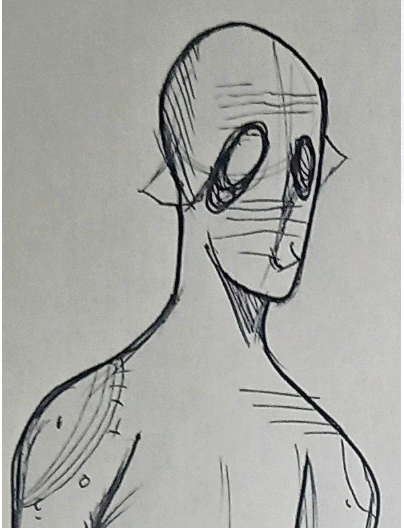
“Un-ojo”: Eres uno en un millón, pero no por eso eres menos importante, te necesito, así como tú me necesitas a mí.



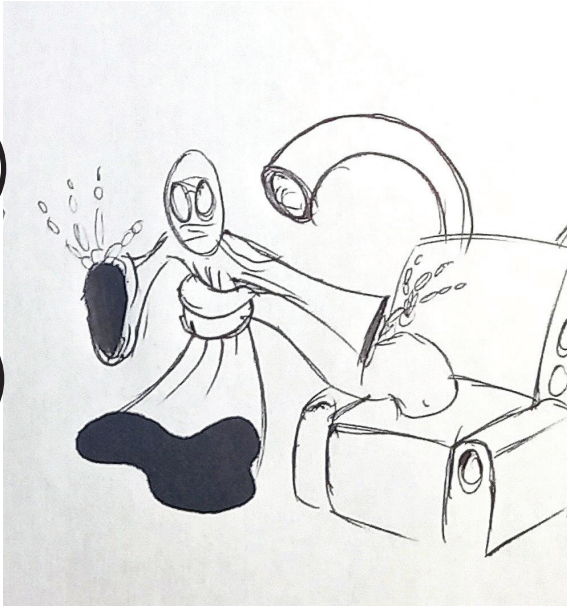
¿Quién dices que soy?

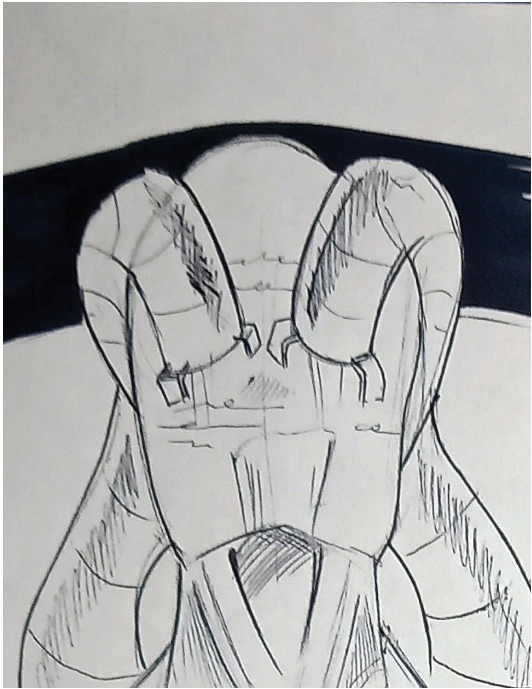


Eres quien decides ser



no eres más de lo que otros son,
pero tampoco eres menos, eres quien eres.





donde yacen
restos de seres
multidimensionales
que parecen piezas
mecánicas fuera de
lugar y objetos como
pelaje, piedras y carne
podrida



*Me alegra mucho que
tengamos esta plática*

*Entiendo que uses un
extraño objeto en tu
cabeza*



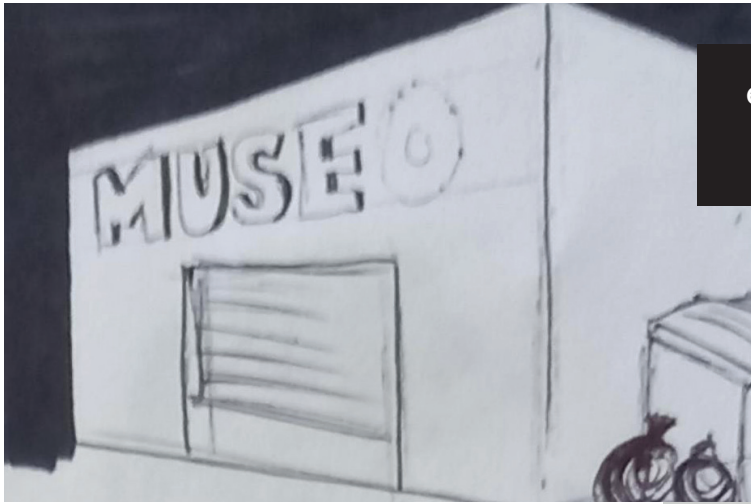
pero te recalco, ya no
soy Frederick, ahora
soy Matisse.



pero eso no te hace ser
alguien diferente y esa
cosa a la que llamas
falda, ¿de dónde la
sacaste?

La saque de
una bodega
llamada museo,





en principio no pensé que fuese ropa, pues mira; tiene un agujero en la parte de abajo

pero según las fotos que vi, una especie de humano llamado "mujer" lo usaban, y de hecho los hombres también, sólo que algunos no deseaban usarla porque pensaban que sólo eran para algo llamado "femenino".

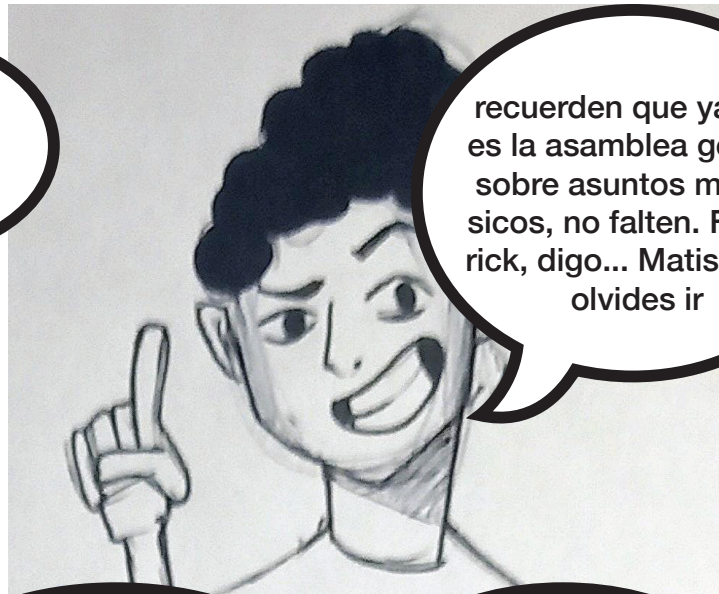


Pues sigo sin entender, sólo los locos se visten con faldas y tienen pelo.





Hola amigos



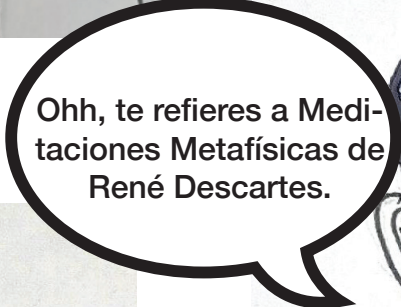
recuerden que ya casi es la asamblea general sobre asuntos metafísicos, no falten. Frederick, digo... Matisse, no olvides ir



tu padre tendrá mucho que decir ahora que descubrió ese fragmento de ¿Mediaciones?



Meditaciones Metafísicas de Rene Descartes



Ohh, te refieres a Meditaciones Metafísicas de René Descartes.



Si justamente, pero espera; ¿Cómo conoces al autor?

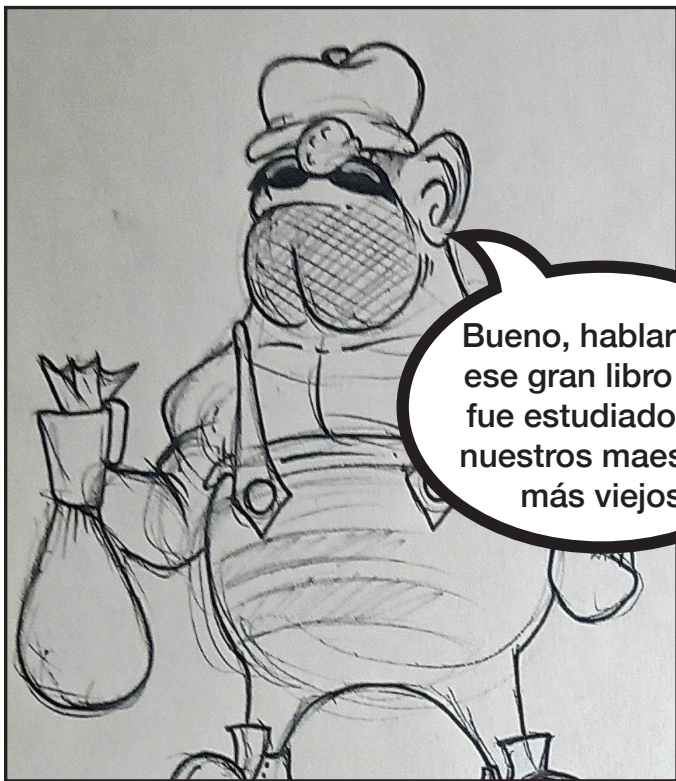




Creo que ya había escuchado a mi padre hablar de él, si es un él, ¿verdad?




Supongo que sí, pero esa información es confidencial, según tenía entendido.




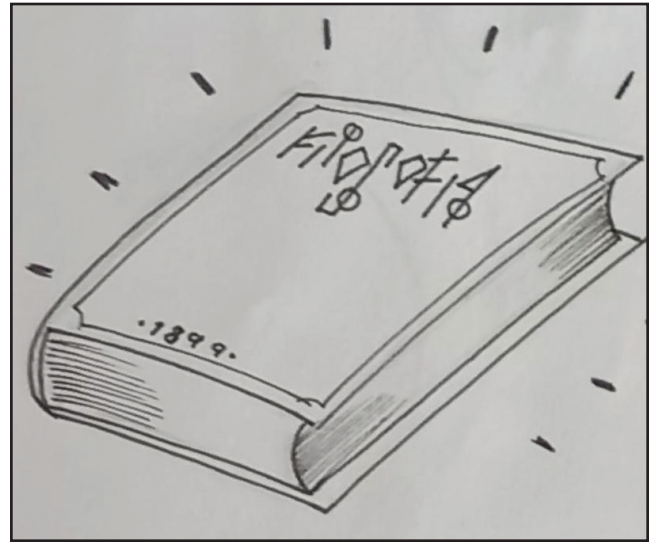
Bueno, hablare de ese gran libro que fue estudiado por nuestros maestros más viejos

uizá te venga bien algo de apoyo, sabes que soy buena para la literatura y las tragedias.

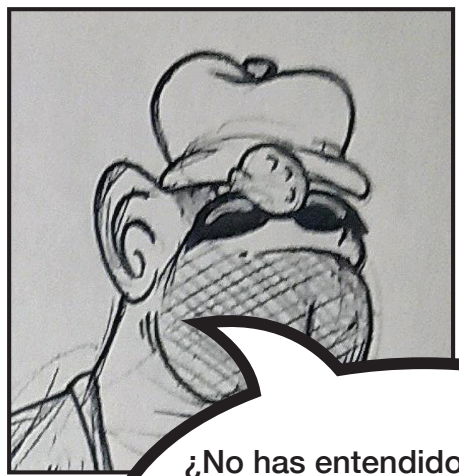




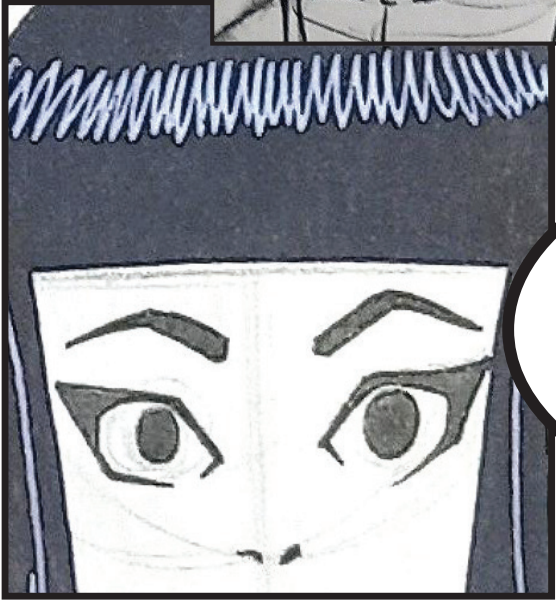
Pero este no es un libro de literatura, es filosofía, la necesitamos para interpretar nuestra realidad y entender mejor el mundo.



Eso lo sé bien padre, pero ya que le hacen falta páginas, yo quizá podría buscar en esa vieja bodega



¿No has entendido, que mientras te hagas llamar Matisse, y traigas contigo esa extraña cosa en tu cabeza, no pueden verte los grandes maestros hablando de temas filosóficos?



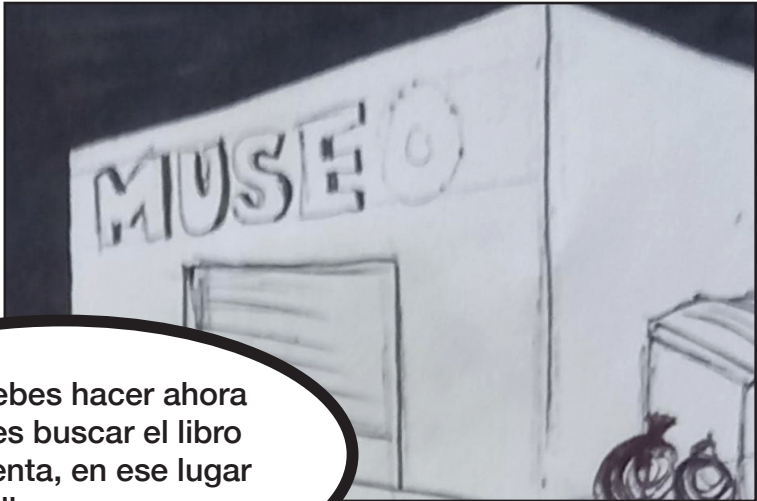
¿Por qué? ¿No soportan la idea de que alguien que se viste y se siente diferente hable sobre temas que podrían sensibilizar a nuestra sociedad?



No podrías explicar el tema, ni siquiera has leído el libro.

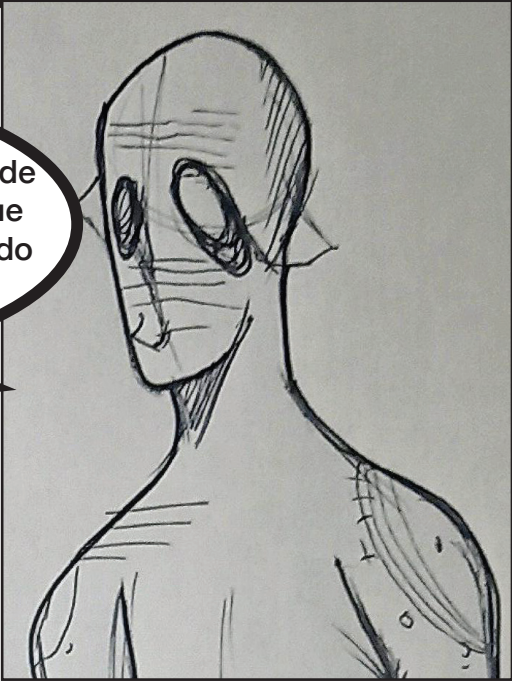


Pero podría hacerlo si me lo permites, además, por lo poco que me has contado de él, no suena que sea muy complicado de entender



Lo que debes hacer ahora Matisse es buscar el libro por tu cuenta, en ese lugar al que llamas museo

podrás encontrar justo en uno de los cajones de la biblioteca que se encuentra en lo más profundo de la parte sur del museo.



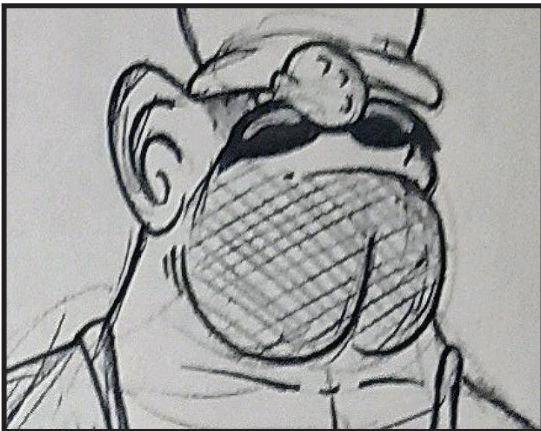


Padre no tienes de qué preocuparte, creo que tengo una idea de donde podría haber un libro completo del mismo autor y del mismo tema.



¿Y dónde podría estar?

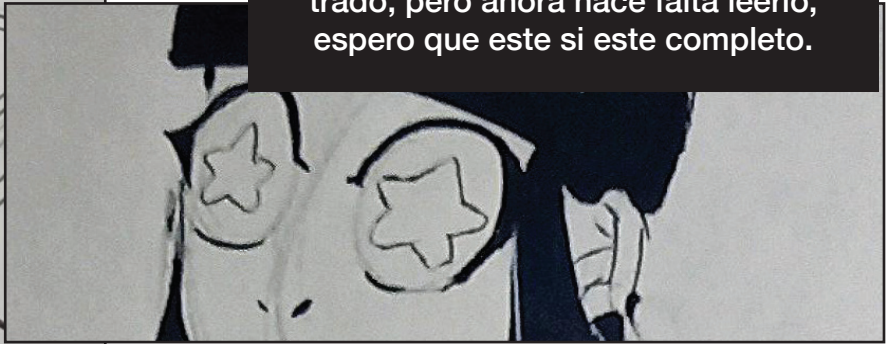
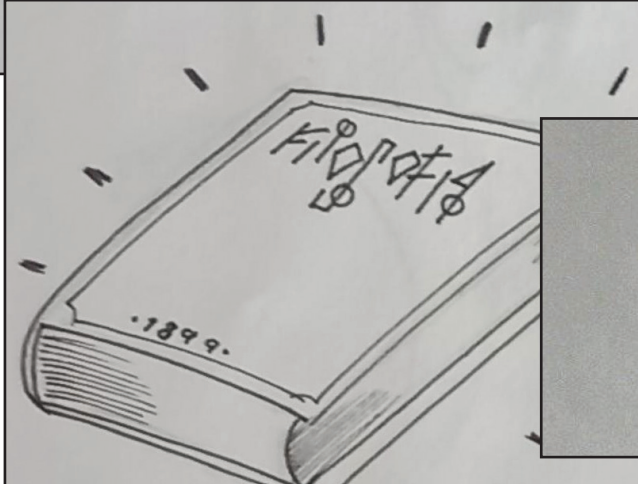
En la bodega que se llama museo, ahí está una copia, la leeré y entonces veras que puedo ser de gran ayuda para la filosofía, ya lo verán tú y los grandes maestros.



Pues suerte encontrando el libro, Frederick, no tendrás mi apoyo, ni nada de mí, ¿has escuchado? Si vas a la asamblea y me pones en ridículo, veras que te desconoceré cómo igual y tendrás que pasar el resto de tus días en exilio.



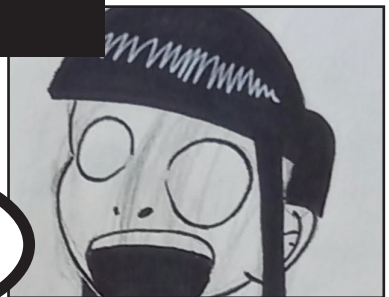
No puedo creer que lo he encontrado, pero ahora hace falta leerlo, espero que este si este completo.



Puedes apostar a que el libro está completo y si, el libro viene con todo lo que necesitas saber para hablar en la asamblea.



Ohh no, ¿eres un fantasma!
Por favor no me hagas
daño.



No te hare daño, esa no es mi misión, vengo ayudarlos.

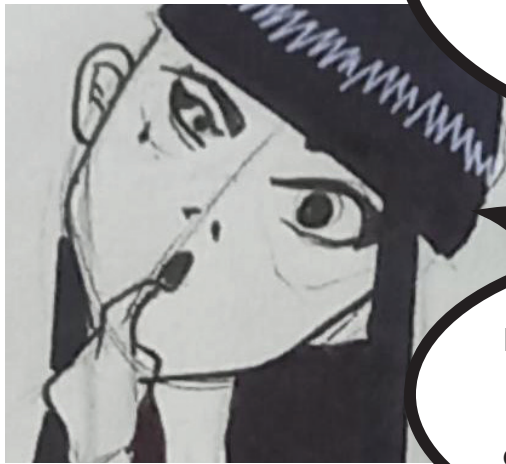




¿Así que tú eres uno de esos seres que intento dominar a mi especie con su alta tecnología y magia?

No sé muy bien de lo que hablas, pero no es así, soy un ser creado para ayudar, nada más que eso.

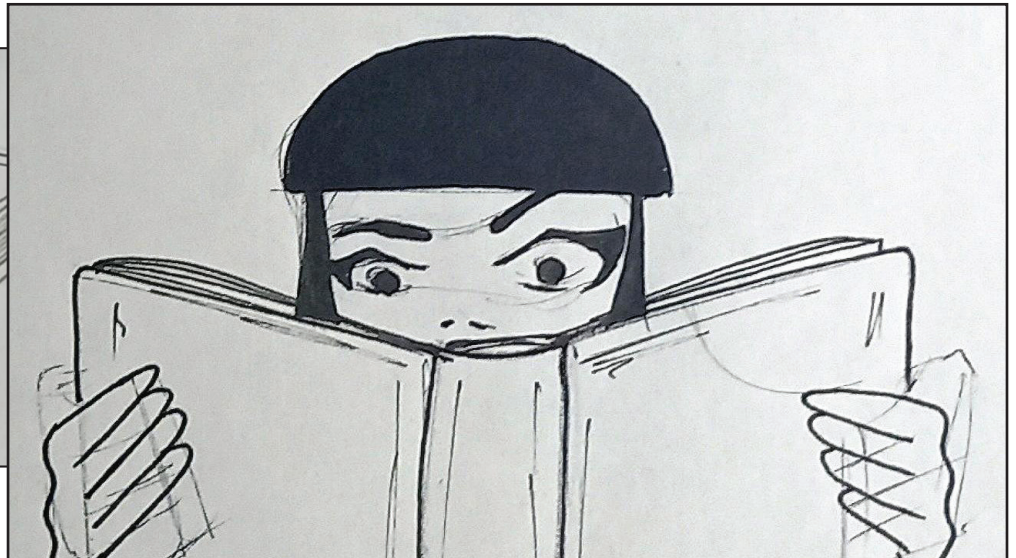
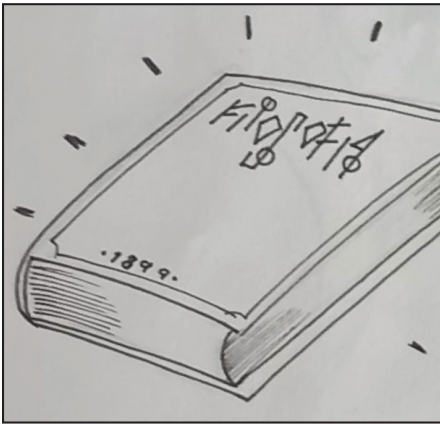
Ahora, estimo que te quedan algunos días para poder leer ese libro, lo mejor será que empieces hoy si quieres de verdad ayudar a dar a entender mejor la filosofía de Descartes.



Esta bien, tienes razón, lo leeré, sin embargo, no lo hare en tu presencia, no confié en ti; ahora aléjate.

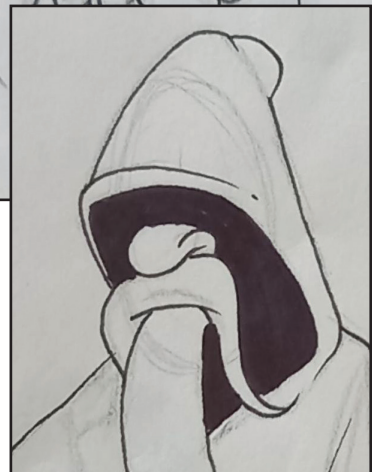
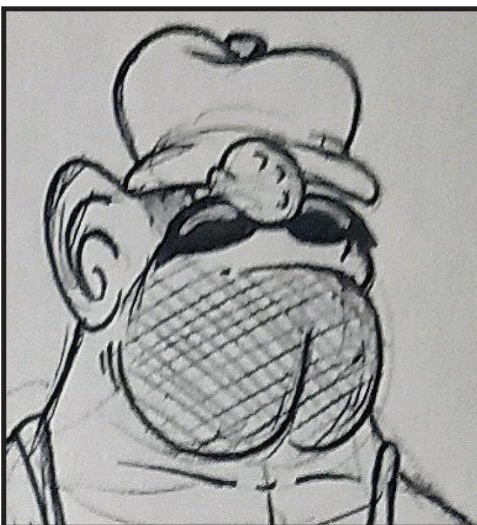
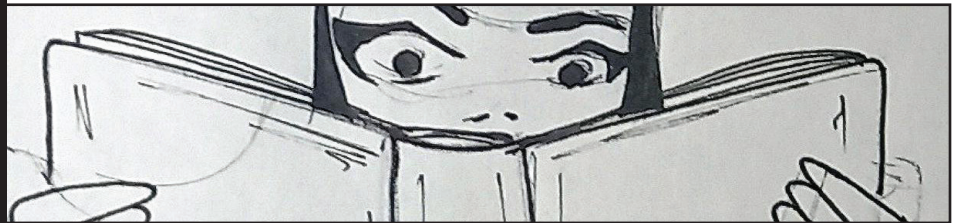


Buena suerte, Matisse.



Wow, eso fue fantástico, hace siglos que no aparecía una figura como esas aquí en Kronos, nuestra tierra siempre estuvo libre, o por lo menos lo estuvo durante noventa y cinco siglos. ¿Por qué los “superiores” querrían volver a nuestra realidad? Yo tenía entendido que ahora vivían bien en su “mundo de las ideas”.

Pero bueno, no hay más tiempo que perder, debo empezar a leer este libro ahora que puedo. Creo que empezaré a leerlo aquí, me da la intuición de que este era un lugar para la lectura.

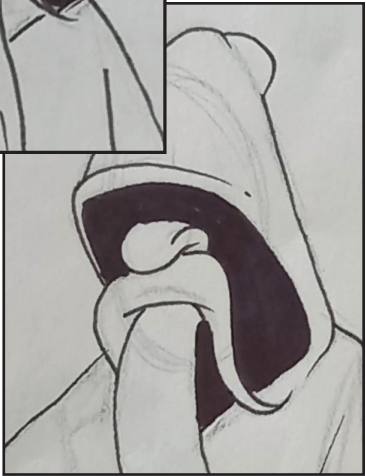




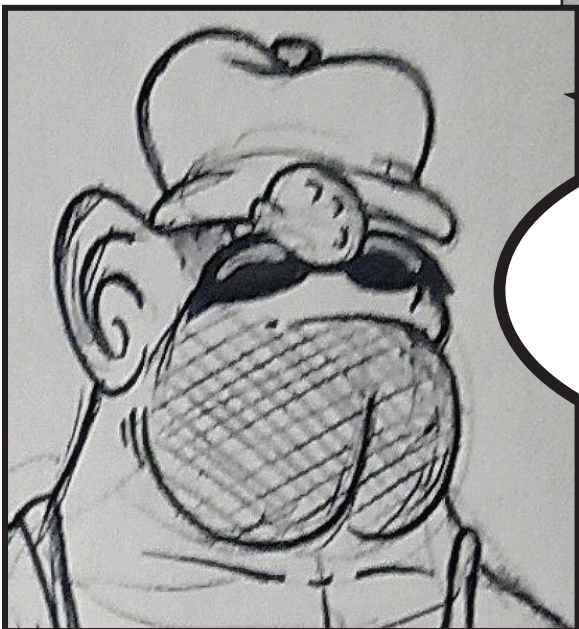
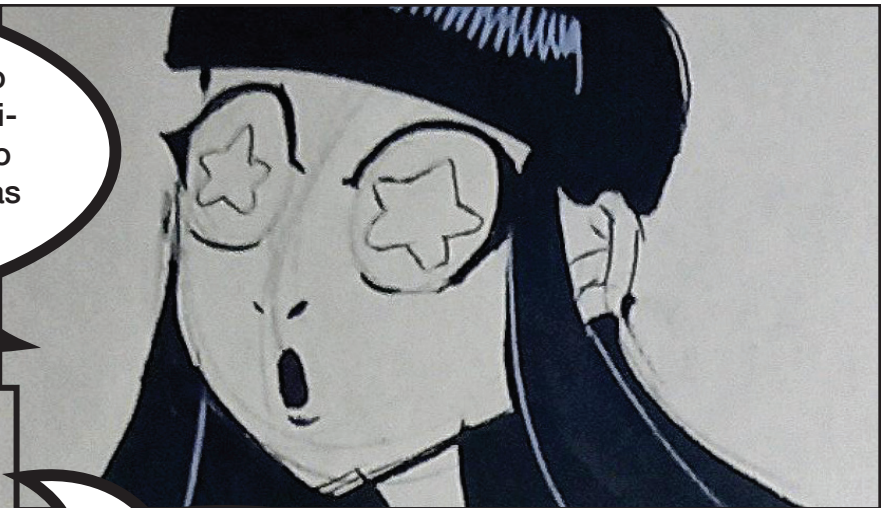
Entonces queridos miembros de la asamblea, podemos entender por las primeras tres meditaciones, que existen cosas de las que debemos dudar



y aunque sólo podemos dudar, tenemos que pensar en que quizá eso nos lleve a la verdad de las cosas.



Padre, lo he leído, he leído todo el libro de Meditaciones Metafísicas de René Descartes; ahora lo entiendo, te hicieron falta algunas partes, créeme.



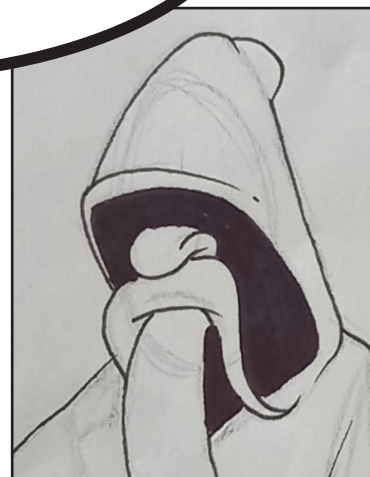
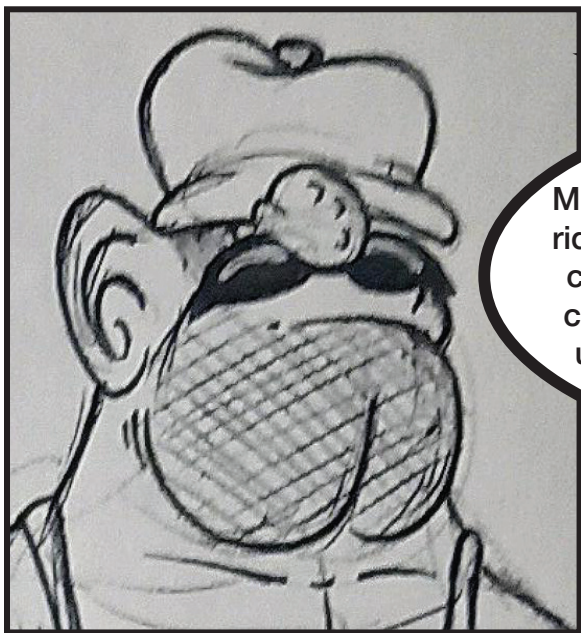
No es posible, ¿dónde encontraste el libro? Sólo me lo hubieras dado, sabes que la ciudadanía no tiene el derecho a la lectura.



Pero no es justo padre, ustedes que son filósofos si leen y aprenden, todos deberíamos poder leer filosofía, no sólo los que están encargados de difundirla. Déjame mostrarles a los maestros que puedo ayudarlos a entender mejor esto, por favor.




Muy bien, escuchen compañeros, mi querido hijo ha encontrado el libro de Meditaciones Metafísicas, pero su versión está completa, por favor, dejen que nos narre un poco sobre las partes que nos hace falta explicar.




Buenas tardes compañeros, yo soy Matisse, y he venido aquí a explicarles un poco sobre lo que han escuchado.



No, no deben dudar de todo, principalmente no deben dudar de que dudan, pues así es como lo menciona Descartes, al dudar, no pueden no existir, por lo tanto, mientras duden son, o como él lo dice en su extraño lenguaje; Cogito, Ergo Sum. (Pienso luego existo).




Pero entonces, ¿si pienso en alguna duda, entonces significa que no estoy siendo engañado?




No, si piensas en algo de la realidad observable entonces estas siendo engañado, pues los sentidos son cosas de las que no nos podemos fiar.




¿Y qué hay de Dios, podemos confiar en que Dios existe?



Sí, porque este es un ser infinito, y siendo que nosotros somos finitos; la idea de un ser infinito sólo habría sido puesta en nosotros por algún ser infinito.



Pero entonces, ¿Por qué cometemos errores si Dios está de nuestro lado? ¿Dios permite que nos equivoquemos?





Dios no permite que nos equivoquemos, nos equivocamos por nuestro libre albedrío, por nuestro poder de elección.




¿Cómo sabe Descartes que Dios existe?


La idea de Dios, según Descartes, no puede existir sin que exista también Dios, pues así como dice en su ejemplo; no se imagina una montaña sin valle así cómo no se imagina lo contrario.



Nos dice además que el imaginar nos puede ayudar a concebir ideas verdaderas, nos pone incluso un ejemplo; en él nos dice que imagina un triángulo y no sólo lo imagina con sus tres lados, sino que considera a esas tres líneas cómo presentes por la fuerza de su espíritu. Además de esto, nos dice que su alma, que sería su conciencia, puede existir sin su cuerpo.



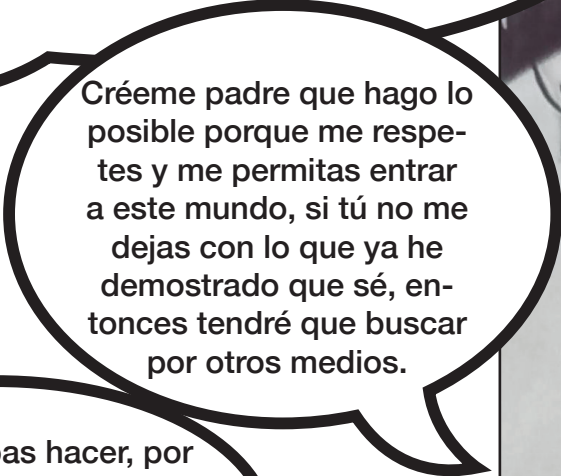
¿Pero podemos confiar en las cosas exteriores? ¿Descartes habla sobre eso?



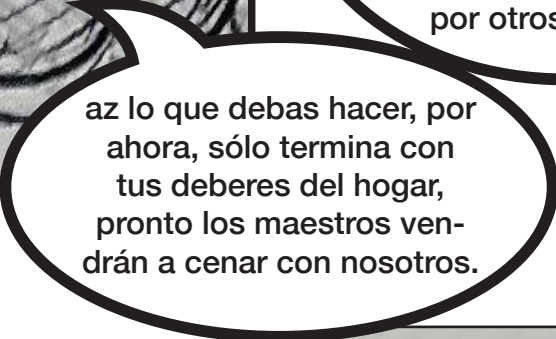
Descartes nos dice que esas ideas que vienen del exterior deben ser por causa de alguna entidad poderosa o Dios, pero no está seguro, sólo sabe que le son enviadas.



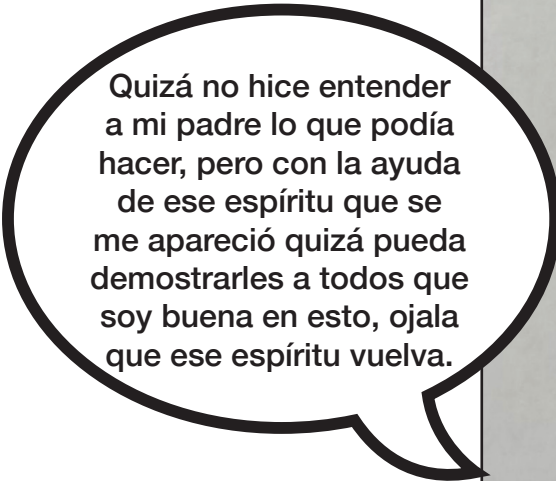
Bien Frederick, has hecho muy bien en desentrañar los misterios de Meditaciones Metafísicas, pero no quisiera verte indagando demasiado, sabes que esa no es tu área.



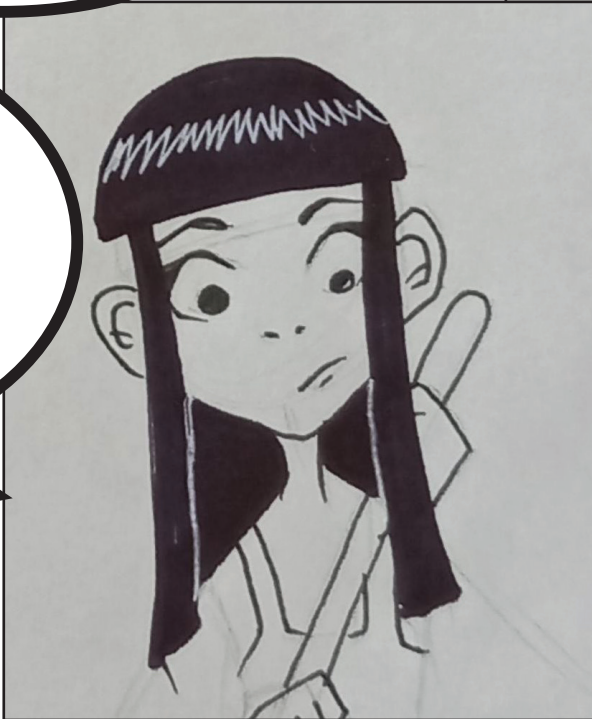
Créeme padre que hago lo posible porque me respetes y me permitas entrar a este mundo, si tú no me dejas con lo que ya he demostrado que sé, entonces tendré que buscar por otros medios.



ahora lo que debes hacer, por ahora, sólo termina con tus deberes del hogar, pronto los maestros vendrán a cenar con nosotros.



Quizá no hice entender a mi padre lo que podía hacer, pero con la ayuda de ese espíritu que se me apareció quizá pueda demostrarles a todos que soy buena en esto, ojala que ese espíritu vuelva.



Estaré ayudándote más de lo que crees.



Sobre las colaboraciones

Luxiérnaga recibe colaboraciones de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía, mismas que deben incluir introducción, cuerpo y conclusiones. También deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción y datos de localización (*e-mail y teléfono fijo y celular*). Es necesario el envío de soporte informativo vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

El aparato crítico usado en los artículos debe ser con citas a pie de página, y seguir las normas editoriales señaladas.

- Los trabajos de investigación deben presentarse en hoja tamaño carta (letter) con márgenes izquierdo y derecho, superior e inferior de 2.5 cm.
- Fuente de texto Arial 12 puntos regular. Alineación justificada. Si desea resaltar alguna palabra, en cursivas, no negritas.
- Interlineado general a 1.5. El paginado debe situarse en la parte inferior derecha en Arial 10 puntos, con números arábigos.
- Al inicio de cada párrafo con sangría estándar, exceptuando el primero después de cada título o subtítulo. Separado cada párrafo con un espacio.
- Citas textuales (si es el caso) menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas textuales (si es el caso) mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm, a la izquierda y a la derecha, en Arial 10 puntos, a espacio sencillo, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas a pie de página (si es el caso) con fuente de texto: Times New Centur 9 puntos.

Para que el artículo se considere para su publicación, debe ser trabajo elaborado, necesariamente, en una materia curricular del Plan de Estudios de la Licenciatura en Filosofía y, debe también, preferentemente, ser presentado en el Seminario de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía. Se aceptan trabajos de otros estudiantes de distintas licenciaturas, que cubran el primer requisito.

Los trabajos deben ser enviados a: revistaluxiernaga1@gmail.com