

LUXIÉRNAGA

ENERO - JUNIO 2026 NO.31



VOLUMEN
XXVI

LUXIÉRNAGA

DIRECTORIO

Rector de la Universidad Autónoma de Aguascalientes

Juan Carlos Arredondo Hernández

Decana del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Alejandro García Macías

Jefe del Departamento de Filosofía

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

Directora General de Difusión

Silvia Mata Zamores

Jefe del Departamento Editorial

Genaro Ruiz Flores González

Secretaria Técnica de la Red de Revistas de la UAA

Lucero Solís Ruíz Esparza

Consejo Editorial

María Isabel Cabrera Manuel
Walkiria Torres Soto
Irma Carolina Sánchez Contreras
Cynthia Alejandra Ramírez Félix

Editor

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Asistentes Editoriales

Leo Emmanuel Martínez Gonzalez
Karla Íñiguez Torres
Raúl Figueroa Macías
Ángel Gael González Madariaga
Ivana Castilla Castro

Diseño

José Eduardo Rodríguez Duque

Difusión en redes

Aurora Regina Muñoz Meza

Luxiérnaga es la revista estudiantil del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Publica textos de diversos géneros (poesía, aforismo, narración, ensayo breve, comentario crítico o reseña), que cuenten con pertinencia filosófica, originalidad, coherencia argumentativa en su caso, y calidad literaria. Su publicación es semestral y su convocatoria se encuentra abierta permanentemente.

Universidad Autónoma de Aguascalientes,
Av. Universidad 940, Col. Ciudad
Universitaria, Aguascalientes, Ags., C.P.
20100. <https://editorial.uaa.mx/>

Volumen - 16
No. 31. Enero - julio de 2026
ISSN-e 2683-2461
<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxiernaga>

EDITORIAL

Los días nos recorren, y en su transcurso diversas ideas se disputan el territorio de nuestro pensamiento. Lo harán por el mero uso de la fuerza o de la inercia o de la costumbre, a menos que nos volvamos capaces de generar filtros y cribas, a menos que ejercitemos el arte de reflexionar críticamente, de cultivar también las ideas que crecen en nosotros. En nuestros días, el moño del machismo, del clasismo, del racismo y, en fin, el estancamiento del pensar, quiere, con especial insistencia, asentarse en nuestras almas e impregnar nuestras acciones y actitudes, sin importar cuántos títulos tengamos, o en qué posición nos encontremos, o cuál sea nuestra edad...

Los textos aquí reunidos ejercen esa reflexión de un modo u otro. Mayté Aricel López Castro desvela el disfraz intelectual del machismo. Ana Paula Medina Gallardo, en un breve poema, reflexiona sobre la privatización de algo como el amor. En El infierno de lo mismo, Héctor Iván Lara Pérez se detiene a observar la paradoja de autoanulación que se encarna en el fenómeno de la selfie. Daniel Emilio del Bel Raña especula sobre el

entramado de teoría y praxis en las figuras de Rosa Luxemburgo y Flora Tristán. En un poema puntual, Luis Daniel Serna Martínez nos hace degustar la insignificancia humana que transluce en la descripción científica del mundo. Ángel Gael González Madariaga se detiene ante la posibilidad de un abismo abierto, no frente al otro, sino frente a uno mismo: el momento en que me presento a mí como algo sublime. En un texto delicadamente personal, Evelyn Yuritz Melgarejo Becerra examina su experiencia de la ansiedad y la depresión, a través de su lectura de textos clásicos de la filosofía. Brenda García Herrera y Julio César Arranz Flores analizan la transición (¿mítica?) del mito a la razón, y la pervivencia del primero en la cultura actual. Y, finalmente, Kleber Giovanni Soto Padilla escribe sobre la necesidad de ejercer la teoría con un marco normativo claro, a propósito de las Normas para el parque humano, de Sloterdijk.

ÍNDICE

CÓMO TRANSITAR EN EL CIRCO O SOBRE LA APARIENCIA DE NEUTRALIDAD FRENTE AL FEMINISMO

Mayté Aricel López Castro
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Filosofía

Pág. 6

DERECHOS DE AUTOR

Ana Paula Medina Gallardo
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Letras Hispánicas

Pág. 11

EL INFIERNO DE LO MISMO

Héctor Iván Lara Pérez
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Docencia del Idioma Inglés

Pág. 13

ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURGO Y FLORA TRISTÁN: UN DIÁLOGO ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Daniel Emilio Del Bel Raña
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Filosofía

Pág. 17

COSMOGONÍA DE LA NADA

Luis Daniel Serna Martínez
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Trabajo Social

Pág. 30

CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

Ángel Gael González Madariaga
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Filosofía

Pág. 33

ENTRE SOMBRAS

Evelyn Yuritz Melgarejo Becerra
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Letras Hispánicas

Pág. 42

EL TRÁNSITO DEL MITO AL LOGOS: PERVIVENCIA DE LOS MITOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Julio César Arranz Flores
Brenda García Herrera
Universidad de la Habana
Licenciatura en Derecho

Pág. 45

DESCRIPCIÓN Y DEBER MORAL. Reseña de: Sloterdijk, P. Normas para el parque humano

Kleber Giovanni Soto Padilla
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Filosofía

Pág. 54

1

Mayté Aricel López Castro

CÓMO TRANSITAR EL CIRCO

Licenciatura en Filosofía

Universidad Autónoma de Aguascalientes

CÓMO TRANSITAR EL CIRCO

1

Sobre la apariencia de neutralidad frente al feminismo

No necesitas vestir de morado o cambiar el logo de tu empresa cuando se acerca el 8M. Tampoco necesitas convertir la lucha en un espectáculo. Cambiar un color no transforma la realidad, y mostrar solidaridad durante un mes no equivale a sostener una causa que existe todos los días.

Sin embargo, todo parece formar parte de una puesta en escena donde la marcha feminista es el acto final. Y entonces, lo que importa no es lo que se denuncia, sino cómo se ve desde afuera. Si rompimos cosas, somos violentas. Si nos desnudamos, es porque «queremos llamar la atención». Si gritamos, somos exageradas. Si no gritamos lo suficiente, entonces no importa. En esta obra, nunca ganamos. Nos convierten en villanas, en exageradas, en misándricas. Porque quienes deciden qué se muestra y qué se oculta también definen la historia que se cuenta, mientras el resto observa y juzga.

¿Por qué no se les olvida lo que hacemos en las marchas, pero sí los nombres de las desaparecidas? Esa es la historia de terror que nos toca leer. Nos escandalizamos un momento y después pasamos la página. Seguimos leyéndola como si ya supiéramos el final. No es casualidad: lo visible escandaliza, lo estructural se diluye. Así, la conversación se desvía. Dejamos de hablar de violencia y empezamos a debatir sobre formas, permitiendo que el problema vuelva a esconderse.

Por eso, reducir la marcha a la pregunta «¿qué se gana con esto?» es no entender su propósito. Es caer en una falacia disyuntiva. Porque no se trata de «ganar» en los términos que esperan. No es una guerra entre mujeres y hombres. No es una competencia. Es una forma de insistir. De incomodar. De negarnos a que el problema desaparezca. No resolvemos todo en un día. No cambiamos el mundo en una sola marcha. Pero actuamos como si fuera posible, porque, como decía Angela Davis, ese es el punto: «actuar como

si pudiéramos cambiarlo todo, aun sabiendo que no lo podemos cambiar».

Entonces, a quien me preguntó que si encuerándonos lográbamos un cambio, debería contestarle que no. Pero no porque le esté dando la razón: si desnudarse no es, por sí mismo, una solución ni una garantía de cambio, sí es en cambio una forma poderosa de visibilizar los problemas. Es una forma de romper la indiferencia, de escribir un mensaje en nuestro cuerpo. Si nuestros cuerpos ya son observados desde lo sexual: reducidos a pechos, piernas o glúteos (como si no fuéramos personas completas, sino partes del cuerpo en exhibición), entonces que al menos esta vez se vea lo que tenemos que decir.

Sí, hay enojo. Pero de nada me sirve gritarle al aire. Hay que incomodar, interrumpir la normalidad. Porque mientras se minimiza lo que decimos o se pone en duda nuestra palabra, la violencia continúa. Y cuando esa incomodidad aparece, la respuesta casi siempre es la misma: reducirlo todo a cifras.

«¡Ve las estadísticas! Hay más homicidios que feminicidios, y, aun así, siguen haciendo un desmadre cuando las matan». Claro, las estadísticas. La vieja confiable. El consuelo de los crueles. Porque,

aunque el dato sea cierto, no responde al punto. El feminicidio se analiza como un tipo específico de violencia, no solo por cantidad. Las cifras no siempre se usan para entender la realidad, sino para hacerla más cómoda.

Les gusta la comodidad, por eso cambian el tema. Pero incluso las críticas al feminismo pueden formar parte de ese mismo desvío. En ese sentido, traer a Roxana Kreimer a la discusión no es casual: su video fue uno de los motivos que impulsaron este ensayo. En él, ella plantea que habría que abandonar el lenguaje de confrontación y buscar un equilibrio.

Pero aceptar que la historia no es una guerra constante entre hombres y mujeres, no invalida las violencias específicas que hoy se denuncian. Y aunque existan otras problemáticas urgentes (incluidas las que afectan a los hombres), traerlas a la conversación como respuesta automática no amplía el análisis: lo desplaza.

Si la igualdad es un equilibrio que se gana todos los días, entonces no puede exigirse en una conversación que constantemente se interrumpe, se minimiza o se desvía. Entender que el feminismo no es una lucha de sexos tampoco implica pensar a hombres y mujeres como bloques

homogéneos ni al feminismo como una sola voz. Porque cuando se reduce la complejidad a categorías rígidas, lo que se pierde no es solo matiz, sino la posibilidad de entender lo que realmente está en juego.

Entonces, a quien me dijo que ya no nos cree nada, debo decirle que no necesitamos que nos crea. Esto no se sostiene en la confianza que alguien esté dispuesto a conceder, sino en una realidad que existe independientemente de su aceptación. Nombrarla implica hacerlo incluso cuando incomoda o se pone en duda. Reducirlo a una cuestión de «creer o no creer» no cuestiona el problema: lo convierte en una opinión más, y, por lo tanto, en algo más fácil de ignorar.

La violencia no desaparece porque alguien decida no creer en ella. Tampoco va a desaparecer únicamente porque una persona cambie sus prácticas. Que un hombre deje de ejercer violencia no erradica, por sí solo, la estructura que la produce. Pensar que el problema se resuelve en lo individual no lo enfrenta: lo reduce. Por eso, cuando se plantea que la solución está únicamente en cambiar conductas personales, conviene preguntarse hasta qué punto eso sustituye la discusión sobre las condiciones que permiten que esa violencia persista.

Y si la respuesta es tan clara como se afirma, entonces debería poder sostenerse sin desplazar el problema ni simplificarlo. Como señala Sara Ahmed, son precisamente estos discursos simplificados sobre el feminismo los que terminan evidenciando su necesidad.

Entonces, a quien dice que no hay nada que le importe menos que «esas viejas», ¿debería responderle que cambie su conducta? No. Porque eso reduciría el problema a un acto individual, como si bastara con corregirlo para que deje de existir. Pero lo que se expresa ahí no es solo una opinión: es una forma de violencia que refleja algo más amplio.

Se le puede señalar. Sí. Nombrar lo que dijo, hacerlo responsable. Pero no basta con exigir un cambio individual, porque el problema no termina ahí. Si dejamos de pensar en el patriarcado como estructura y lo reducimos a conductas personales, lo simplificamos hasta volverlo manejable e inofensivo.

Por eso son necesarias las marchas. Porque no se trata solo de transformar prácticas individuales, sino de hacer visible aquello que las sostiene. Podemos hacer ambas cosas: cuestionar lo cotidiano y tomar el espacio público. Pero una no sustituye a la otra. Antes que

discutir, hay que entender. Porque el problema no es la falta de respuestas, sino la insistencia en formular mal la pregunta. Y mientras siga siendo posible ignorarlo, seguirá sin cambiar.

2

Ana Paula Medina Gallardo

DERECHOS DE AUTOR

Licenciatura en Letras Hispánicas
Universidad Autónoma de Aguascalientes

DERECHOS DE AUTOR

2

Alguien le ha metido derechos de autor al amor. Ha acaparado la más dulce de las palabras, ha resignificado, sin permiso ni consenso, al más profundo de los sentimientos.

En su egoísmo, alguien se ha robado el nombre de lo que siento por tantas cosas, por tantas personas, y sin mediar las consecuencias, se lo ha entregado a una pequeñísima fracción de todo lo que engloba el amor.

El costo ha sido alto: tantas lágrimas, tantas heridas, pero, aun así, nunca me cansaré de decir que el amor es más que solo el romance.

3

Héctor Iván Lara Pérez

EL INFIERNO DE LO MISMO

Licenciatura en Docencia del Idioma Inglés

Universidad Autónoma de Aguascalientes

EL INFIERNO DE LO MISMO

3

Para entender por qué, primero debemos preguntar: ¿para quién nos tomamos la foto? La respuesta inmediata es «para nosotros mismos». Pero la galería del teléfono rara vez es el destino final. El destino es la red, la plataforma, la mirada del Otro. Históricamente, como han señalado teóricas feministas, «la mirada» (*the gaze*) ha sido una herramienta de poder patriarcal. Teóricas como bell hooks analizan la necesidad de una «mirada opositora» (*oppositional gaze*) para resistir la representación hegemónica. Esther Pineda, por su parte, denomina a la presión por adherirse a un canon de belleza inalcanzable como «violencia estética». El *selfie* es el pináculo de este proceso: es el acto por el cual el sujeto, voluntariamente, se somete a esta violencia, se auto-objetifica y se ofrece a la evaluación pública, esperando la validación en forma de *likes*.

Aquí es donde la arquitectura del poder se vuelve fascinante. El modelo clásico de vigilancia, descrito por Michel Foucault, era el panóptico: una torre central desde la cual un

vigilante invisible podía observar a todos los prisioneros. El prisionero, sin saber si estaba siendo observado o no, terminaba por internalizar la mirada y vigilarse a sí mismo. Era un poder disciplinario, externo, que operaba por la fuerza y la coacción.

El filósofo Byung-Chul Han actualiza esta idea para nuestra era. El panóptico digital, argumenta, no necesita una torre central. En la «sociedad de la transparencia», todos somos prisioneros y vigilantes a la vez. La vigilancia ya no opera desde arriba, sino de forma horizontal. Más importante aún, ya no se vive como una imposición, sino como una realización personal. Voluntariamente exponemos cada faceta de nuestra vida, no por miedo al castigo, sino por un deseo irrefrenable de visibilidad y comunicación.

Este es el giro maestro de la psicopolítica neoliberal. El poder ya no funciona disciplinando el cuerpo (Foucault), sino seduciendo y optimizando la psique (Han). El sistema neoliberal descubrió que la libertad es mucho más productiva

que la opresión. Ya no somos «sujetos» sometidos a un amo; nos hemos convertido en «proyectos», en «empresarios de sí mismos». Y el *selfie* es nuestra herramienta de *marketing*.

En el régimen de la psicopolítica, el sujeto se explota a sí mismo creyendo que se está realizando. La «libertad del poder hacer» se convierte en una nueva forma de coacción. Podemos publicar nuestra vida, por lo tanto, debemos hacerlo. Debemos optimizarnos, curar nuestra imagen, gestionar nuestra marca personal. El *selfie* es la jornada laboral de este nuevo esclavo absoluto: el esclavo que, sin amo, se explota a sí mismo voluntariamente y lo llama libertad.

Cada *selfie* editado, cada filtro aplicado, cada ángulo ensayado, es un acto de auto-optimización para el mercado de la atención. Ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital simbólico de nuestra propia imagen. Como señala Han, esta auto-agresividad no nos convierte en revolucionarios, sino en depresivos. Fracasamos no contra un sistema externo, sino contra nosotros mismos, en una lucha interna por alcanzar un ideal de autenticidad simulada que es, por definición, inalcanzable.

La ironía final de esta búsqueda desesperada de autoafirmación es lo que Han denomina «el infierno de lo mismo». Al esforzarnos tanto por ser únicos y auténticos, terminamos pareciéndonos trágicamente los unos a los otros. Los mismos filtros, las mismas poses, los mismos destinos turísticos, las mismas sonrisas calculadas. El Otro, en su alteridad radical, desaparece. Solo queda el eco infinito de lo Mismo.

El *selfie*, entonces, no es un autorretrato. El autorretrato era un acto de introspección; el *selfie* es un acto de promoción. Es el rostro de un sujeto agotado, que se ha vuelto transparente para sí mismo y para los demás, atrapado en un panóptico de cristal que él mismo ha construido. Es la imagen de nuestra libertad, convertida en la forma más eficiente de nuestra sumisión.

FUENTES

DE CONSULTA

EL INFIERNO DE LO MISMO

- Han, Byung-Chul. **En el enjambre**. Barcelona: Herder, 2014.
- Han, Byung-Chul. **Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. Barcelona: Herder Editorial, 2016.
- Foucault, Michel. **Vigilar y castigar**. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- hooks, bell. «The Oppositional Gaze: Black Female Spectators». En **Black Looks: Race and Representation**. Boston: South End Press, 1992.
- Pineda, Esther. **Bellas para morir: Estereotipos y violencia estética contra la mujer**. Buenos Aires: Prometeo, 2021.

4

Daniel Emilio Del Bel Raña

ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURGO Y FLORA TRISTÁN

Licenciatura en Filosofía

Universidad Autónoma de Aguascalientes

ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURGO Y FLORA TRISTÁN UN DIÁLOGO ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Introducción

La historia del pensamiento socialista ha estado atravesada, entre muchas otras discusiones, por la tensión entre *organización* y *espontaneidad*; lejos de ser una cuestión meramente técnica o administrativa, esta tensión involucra la pregunta fundamental por el sujeto de la emancipación: quién hace la revolución, cómo se construye el poder político y a través de qué procesos concretos la clase obrera transforma sus condiciones de vida. Dos figuras separadas por casi seis décadas, Flora Tristán (1803-1844) y Rosa Luxemburgo (1871-1919),

contribuyeron decisivamente a esta reflexión desde perspectivas históricas distintas, pero sorprendentemente complementarias.

Por un lado, Tristán, escribiendo en una Francia sin sindicatos nacionales y con un proletariado apenas emergente, produjo en *La unión obrera* (1843) no solo un programa político, sino un acto organizativo que ella misma llevó a cabo recorriendo el país, dialogando con obreros y obreras, recogiendo testimonios y construyendo alianzas reales.

Y por el otro lado, décadas después, Luxemburgo, en *Huelga de masas*,

partido y sindicatos (1906), analizó la Revolución Rusa de 1905 para mostrar que la organización no antecede a la acción, sino que surge de ella; que la espontaneidad es una fuerza histórica creadora y no un obstáculo a la estrategia.

Este ensayo especula que Tristán anticipa en la práctica lo que Luxemburgo formula en la teoría. Mientras Luxemburgo teoriza la dialéctica entre espontaneidad y organización, Tristán encarna esa dialéctica en su método de trabajo, convirtiendo su cuerpo, itinerancia y su escritura en herramientas organizativas antes de que existieran estructuras formales. El diálogo entre ambas figuras revela no solo afinidades, sino también tensiones que enriquecen el pensamiento socialista y permiten reinterpretar la actualidad desde una perspectiva crítica, feminista y de clase.

Lejos de ser contradictorias, las experiencias de ambas pensadoras revelan una dialéctica necesaria: la organización consciente no sofoca la espontaneidad revolucionaria, sino que la canaliza, mientras que la energía espontánea de las masas requiere formas organizativas que surjan de su propia experiencia y que no impuestas desde arriba. Este paralelo permite no solo leer a Tristán desde Luxemburgo, sino también enriquecer la teoría

luxemburguista con la dimensión subjetiva y pre institucional que caracteriza el trabajo pionero de Flora Tristán.

I. Rosa Luxemburgo: la organización que nace de la lucha

1. El contexto teórico y político

Luxemburgo escribe *Huelga de masas, partido y sindicatos* con el fin de extraer lecciones de la revolución rusa de 1905 para el movimiento obrero alemán. En su introducción declara que su objetivo es interpretar para los obreros alemanes los acontecimientos de 1905-1906 y extraer de ellos enseñanzas para el futuro.

Desde las primeras páginas, Luxemburgo sitúa la huelga de masas en el centro de una revisión profunda de las tácticas del movimiento obrero, oponiéndose claramente a la rigidez de la burocracia sindical y al reformismo de la socialdemocracia alemana.

Lo esencial de su lectura es que la huelga de masas no fue diseñada ni convocada por una dirección política central, sino que emergió como un proceso vivo: «Por primera vez en la historia de la lucha de clases se ha logrado una grandiosa concreción de la idea de la huelga de masas»¹.

Luxemburgo desarrolló el concepto de espontaneidad en oposición directa al centralismo burocrático que veía emerger tanto en la socialdemocracia alemana como en el bolchevismo ruso. Para ella, la huelga de masas no era simplemente una táctica que un partido o sindicato pudiera «decretar» en el momento oportuno, sino un fenómeno espontáneo que surgía de las condiciones objetivas de explotación y de la maduración subjetiva de la conciencia de clase. Luxemburgo afirma que la Revolución Rusa ha inaugurado una etapa completamente nueva de la lucha de clases.

2. La espontaneidad como fuerza creadora

Luxemburgo rechaza la visión tecnocrática o voluntarista del movimiento. La huelga de masas no es una táctica disponible a voluntad, sino un fenómeno que surge de las condiciones sociales: «La huelga de masas no se “fabrica”, no se “decide” ni se “propaga”: surge de las condiciones sociales como una necesidad histórica»².

Esta idea desafía frontalmente a quienes pretenden considerar la huelga de masas como una herramienta técnica controlable por

los dirigentes sindicales. Luxemburgo observó de qué forma en Rusia, sin que ninguna organización formal lo planificara, surgieron soviets, comités de fábrica y nuevas formas de coordinación que expresaban un poder obrero emergente. Esta espontaneidad creadora contradecía la visión de Lenin y otros que consideraban que la conciencia revolucionaria debía ser «introducida desde fuera» por una vanguardia de intelectuales organizados en un partido de cuadros.

Luxemburgo insiste en que la espontaneidad no es ausencia de organización, sino su condición de posibilidad: las masas, al entrar en acción, generan nuevas formas de coordinación, solidaridad y conciencia que los aparatos previamente existentes no pueden anticipar. En otras palabras, para Luxemburgo *la acción precede a la forma organizativa*. Las masas no esperan a que el partido les indique cuándo actuar; el partido debe aprender del movimiento real si quiere mantenerse revolucionario.

3. El papel del partido, acompañar más que dirigir

Sin embargo, sería erróneo interpretar a Luxemburgo como una apologista del espontaneísmo puro.

Ella nunca negó la necesidad de organización; más bien, reformuló radicalmente qué tipo de organización necesitaba el movimiento obrero. Luxemburgo no rechaza la organización ni el partido; lo que rechaza es su interpretación rígida. El partido y los sindicatos no debían funcionar como estructuras que controlaran y dirigieran mecánicamente a las masas, sino como espacios de experiencia acumulada, debate colectivo y formulación de perspectivas estratégicas que surgieran del propio movimiento. Sostiene que la organización nace del movimiento y debe ser capaz de transformarse con él: «En cuanto a la aplicación práctica de la huelga de masas en Alemania, lo decidirá la historia (...) de la cual la socialdemocracia alemana es un factor importante, pero solo un factor entre muchos»³.

La organización aparece como una estructura necesaria pero relativa, subordinada al desarrollo vivo de la lucha de clases; debía ser lo suficientemente flexible para no ahogar la iniciativa de las bases, pero lo suficientemente sólida para preservar las lecciones aprendidas en cada ciclo de lucha. La crítica de Luxemburgo a la dirección sindical, a la que acusa de «conservadurismo» y «temor», apunta precisamente a su

incapacidad para reconocer el carácter creador del movimiento⁴.

4. Síntesis: una teoría histórica de la organización

Luxemburgo formula una teoría histórica en la que la organización es efecto y no causa del movimiento revolucionario. La espontaneidad no es caos, sino creatividad política colectiva. Esta concepción será clave para entender el paralelo con Flora Tristán y para comprender cómo, décadas antes, otra mujer revolucionaria había encarnado en práctica lo que Luxemburgo, luego, teorizaría.

II. Flora Tristán: construyendo organización desde la nada

1. El contexto vital y político: un mundo sin estructuras obreras

Cuando Flora Tristán escribió *La Unión Obrera*, en 1843, el contexto era radicalmente diferente al de Luxemburgo. No existía aún un movimiento obrero organizado a nivel nacional en Francia, mucho menos organizaciones internacionales. Los trabajadores estaban atomizados, las mujeres

trabajadoras doblemente invisibilizadas y las ideas socialistas apenas comenzaban a circular en círculos restringidos. Tristán operaba en un contexto pre-marxista, sin sindicatos poderosos ni partidos de masas –lo que hace su labor aún más pionera y sorprendente–.

En este panorama desértico, Tristán realizó algo extraordinario: propuso un plan concreto, detallado y visionario para la organización universal de la clase trabajadora. Pero lo notable es que no solo teorizó sobre ello. Tristán relata no solo sus ideas, sino también el proceso concreto y profundamente corporal que la llevó a escribir y difundir el texto. Su objetivo es claro desde el inicio: «Obreros, sois débiles y desgraciados porque estáis divididos. Uníos. La unión hace la fuerza»⁵.

2. La construcción artesanal de La unión obrera: organización desde el cuerpo

Lo notable del proceso de escritura y difusión de *La Unión Obrera* es que Tristán no se limitó a elaborar una teoría desde su escritorio. Antes de publicar su obra, realizó una investigación sistemática de las condiciones de vida de los trabajadores, visitó talleres, conversó

con obreros y obreras, estudió las incipientes organizaciones mutualistas y *compagnonnages*⁶ que existían. A diferencia del movimiento industrial y politizado que observa Luxemburgo, Tristán opera sin estructuras formales; encarna desde su propia práctica el principio de la unión obrera. Sin partido, sin sindicato y sin recursos económicos, decide organizarse desde abajo: recorre Francia, habla con obreros, recoge testimonios, enfrenta desprecio y rechazo. Su método es eminentemente práctico y se sostiene en la experiencia directa. Cuando ningún editor quiso publicar su obra, describe una escena que revela su voluntad organizativa autónoma: «Me decidí a ir yo misma a pedir de puerta en puerta hasta obtener los 1.200 francos necesarios»⁷.

Esto no puede considerarse solo una anécdota, ya que es un acto constitutivo de organización. Tristán crea la infraestructura material y comunitaria necesaria para que sus ideas circulen. Más aún, después de publicar el libro, emprendió un agotador tour de propaganda por diversas ciudades francesas, hablando directamente con trabajadores, intentando convencerlos de la necesidad de organizarse. En sus últimos meses de vida, enferma y exhausta, Tristán continuó este trabajo organizativo

que la llevaría a la tumba a los 41 años. La introducción de su libro detalla el proceso de reunir fondos, convencer a obreros, intelectuales y artesanos, superar obstáculos y construir una red dispersa pero real de apoyo. La edición misma del texto se convierte en un acto político colectivo: «La tercera edición (...) fue costada casi exclusivamente por grupos de obreros»⁸.

3. La propuesta organizativa: visión y radicalidad

La propuesta organizativa de Tristán era revolucionaria para su época. Planteaba la creación de una organización obrera universal que unificara a todos los trabajadores sin distinción de oficio, género o nacionalidad. Proponía la construcción de «palacios obreros» que funcionarían simultáneamente como centros educativos, refugios para ancianos e inválidos y espacios de formación para los niños de la clase trabajadora. La financiación vendría de cuotas voluntarias de los propios trabajadores, estableciendo así la autonomía económica del movimiento. Crucialmente, Tristán insistía en que las mujeres debían ser parte integral de esta organización, adelantándose décadas a las discusiones sobre la emancipación femenina dentro del movimiento obrero.

III. El método de Tristán: entre lo espontáneo y lo planificado

1. Planificación consciente y apertura a lo emergente

Si examinamos detenidamente el método de trabajo de Flora Tristán, descubrimos una tensión productiva entre planificación consciente y apertura a lo emergente. Por un lado, Tristán tenía un plan claro: escribir un texto que sirviera como programa organizativo, imprimirlo masivamente gracias a suscripciones populares que ella misma gestionó, y luego, difundirlo directamente entre los trabajadores. Esta dimensión planificadora y casi vanguardista de su trabajo es innegable.

Sin embargo, el contenido mismo de *La Unión Obrera* no surgió de la especulación abstracta sino de su contacto directo con las condiciones reales de la clase trabajadora. Tristán escuchó, observó, y sistematizó lo que veía y oía. Su propuesta organizativa, aunque visionaria, estaba enraizada en las necesidades concretas que los propios trabajadores expresaban: protección ante la enfermedad y la vejez, educación para sus hijos, dignidad en el trabajo, unidad frente a la explotación. En este

sentido, aunque Tristán actuaba como una intelectual orgánica que formulaba un programa, este programa no era impuesto desde una teoría desconectada de la realidad, sino que intentaba cristalizar las aspiraciones dispersas de los trabajadores en un proyecto coherente.

2. Tristán como anticipación práctica del principio luxemburguista

Mientras Luxemburgo describe conceptualmente, que la organización surge del movimiento, Tristán lo realiza en su trayectoria. Sus acciones coinciden con la lógica descrita por Luxemburgo: la estructura no antecede al movimiento; nace de él. No existe en 1843 una organización obrera consolidada capaz de tomar las ideas de Tristán y convertirlas en programa. En cambio, es Tristán quien, actuando casi sola, detona un proceso organizativo, reunificando testimonios y voluntades dispersas en el proyecto de la Unión Universal de los obreros y las obreras.

Así como la huelga de masas «no se fabrica artificialmente»⁹, tampoco lo hace Tristán: su organización emerge de sus encuentros, viajes y experiencia con la clase trabajadora. Además, la estrategia de difusión de Tristán reconocía implícitamente que su propuesta solo tendría éxito

si lograba resonar con las experiencias y deseos de los propios trabajadores. No bastaba con escribir el libro; era necesario el contacto directo, la persuasión cara a cara, la adaptación del mensaje a contextos locales específicos.

IV. Convergencias y diferencias: la teoría de Luxemburgo y la praxis de Tristán

1. Convergencias profundas: organización desde abajo

A pesar de las diferencias del contexto histórico y preocupaciones teóricas inmediatas, Luxemburgo y Tristán coinciden en puntos esenciales que revelan una continuidad fundamental en la tradición socialista emancipatoria:

a) El motor de la emancipación es la acción obrera misma:

Luxemburgo afirma que la acción de masas enseña a las masas.

Tristán descubre, por su propia práctica, que la organización nace de la interacción viva con obreros y obreras en su realidad cotidiana.

Ambas rechazan implícita o explícitamente los modelos que conciben a la organización como una estructura externa que «educa» o «dirige» a masas pasivas.

Para Tristán, esto significaba que,

aunque ella formulara el programa de la Unión Obrera, esta solo podría realizarse mediante la autoorganización de los propios trabajadores. Su papel era el de catalizadora, propagandista y teórica, pero el poder transformador residiría en la acción colectiva de la clase trabajadora organizada.

Para Luxemburgo, la primacía de la autoorganización desde abajo era aún más explícita. Su crítica al modelo organizativo de Lenin radicaba precisamente en que este sustituía la iniciativa de las masas por las decisiones de un comité central. Luxemburgo temía, proféticamente, que este modelo condujera a una burocratización que terminaría traicionando los objetivos emancipatorios del socialismo.

b) Ninguna concibe la organización como una estructura burocrática previa: Luxemburgo rechaza la planificación mecánica; Tristán demuestra que, sin movimiento real, ninguna estructura sólida puede surgir. Ambas entienden que las formas organizativas deben ser flexibles, capaces de adaptarse y transformarse con el movimiento mismo.

c) Ambas entienden la organización como un proceso histórico, no como un diseño técnico: Tristán lo vive en su propio cuerpo y trayectoria;

Luxemburgo lo teoriza a partir de la observación histórica de las revoluciones. Para ambas, la organización no es un modelo para aplicar sino un proceso para facilitar.

2. Diferencias que iluminan la comparación

a) Contextos históricos radicalmente distintos: Luxemburgo opera en el marxismo maduro, con un movimiento obrero internacionalizado y estructuras organizativas ya existentes; Tristán escribe desde un socialismo aún fragmentario, en la prehistoria del movimiento obrero, lo que hace su labor aún más pionera y visionaria.

b) La dimensión corporal y preinstitucional de Tristán: Tristán convierte su cuerpo en herramienta organizativa: recorre el país, toca puertas, enfrenta humillaciones y se agota hasta la muerte. Luxemburgo, aunque también conoció la prisión y el exilio, piensa desde la teoría y la experiencia de masas ya movilizadas. Esta diferencia no es menor: revela que en el origen de toda organización hay siempre un trabajo invisible, corporal, afectivo, frecuentemente realizado por mujeres.

c) Explicación dialéctica versus demostración vivida: Luxemburgo ofrece una explicación dialéctica del proceso; Tristán ofrece una demostración vivida del mismo. Una conceptualiza; la otra inaugura. Ambas dimensiones son necesarias y complementarias para una comprensión plena de la relación entre espontaneidad y organización.

V. La dialéctica entre estructura y espontaneidad

Lo que emerge del análisis comparativo de ambas filósofas es una comprensión dialéctica de la relación entre organización y espontaneidad. Ni la pura espontaneidad sin ninguna estructura organizativa ni la organización burocrática que ahoga toda iniciativa de base resultan adecuadas para los movimientos emancipatorios. Lo necesario es una dialéctica donde cada polo alimenta y transforma al otro.

Tristán entendió que la espontaneidad fragmentada de las luchas obreras de su época necesitaba cristalizarse en una forma organizativa permanente que acumulara fuerza, generara solidaridad transversal y permitiera proyectos a largo plazo. Sin organización, la energía revolucionaria se dispersa, las

lecciones se olvidan, los logros no se consolidan. Pero su modelo organizativo no pretendía controlar o suprimir la iniciativa de los trabajadores; al contrario, buscaba crear las condiciones para que esa iniciativa se desarrollara plenamente, liberada de la necesidad inmediata de sobrevivir al día siguiente.

Luxemburgo, por su parte, reconoció que las estructuras organizativas, aunque necesarias, tienden a desarrollar inercia burocrática y a separarse de las bases que supuestamente representan. Por eso insistía en que las organizaciones obreras debían mantenerse permeables a la energía espontánea de las masas, que periódicamente irrumpe y sacude las rutinas establecidas. Las grandes huelgas de masas, los momentos de crisis revolucionaria, funcionan como sacudidas que obligan a las organizaciones a renovarse o perecer. La espontaneidad actúa como correctivo permanente contra la osificación organizativa.

Conclusión: lecciones para los movimientos contemporáneos

La lectura conjunta de Rosa Luxemburgo y Flora Tristán revela algo más que afinidades temáticas: hace visible una continuidad histórica fundamental en la

tradición socialista emancipatoria. Tristán, escribiendo en 1843, practica un modo de organización que solo décadas después se encontrará por medio del lenguaje teórico en la obra de Luxemburgo. Su trabajo itinerante, su capacidad de convocar obreros y su decisión de organizar sin estructuras previas son anticipaciones prácticas de la tesis luxemburguista: la organización nace del movimiento y se transforma con él.

La experiencia de Tristán nos recuerda que la construcción de organización duradera requiere trabajo paciente, sistemático y consciente. No basta con la indignación espontánea; es necesario crear estructuras que permitan sostener la lucha en el tiempo, acumular recursos, formar cuadros, desarrollar análisis estratégicos. Pero el método de Tristán también nos enseña que esta construcción organizativa debe estar enraizada en el contacto directo con las personas reales que conforman las bases del movimiento, escuchando sus necesidades, adaptándose a sus contextos específicos. Mientras Luxemburgo analiza la huelga de masas para mostrar cómo las formas organizativas emergen de la acción colectiva, Tristán encarna ese proceso en su propio recorrido vital:

La unión obrera no es solo un libro; es el resultado material de un proceso de autoorganización incipiente.

La insistencia de Luxemburgo en la espontaneidad nos advierte contra los peligros de la burocratización, del sustituirismo de vanguardia y de las organizaciones que se vuelven fines en sí mismas en lugar de medios para la emancipación. Los movimientos deben mantener su capacidad de responder ágilmente a situaciones cambiantes, de aprender de la iniciativa de las bases, de renovarse constantemente. La historia le ha dado la razón a Luxemburgo: los modelos organizativos excesivamente centralizados y controladores han terminado sistemáticamente traicionando sus propios objetivos emancipatorios.

No hay recetas universales, pero sí principios orientadores que siguen siendo válidos: escuchar a las bases, construir desde abajo, mantener la flexibilidad, consolidar los aprendizajes, incluir a todos los sectores oprimidos, y nunca permitir que la organización se convierta en un fin en sí misma. El encuentro entre ambas autoras ilumina un principio que sigue siendo vigente: la autoemancipación obrera no comienza por la estructura, sino por el movimiento, por la experiencia directa, por la acción que transforma y se transforma a sí misma.

el movimiento, por la experiencia directa, por la acción que transforma y se transforma a sí misma.

Notas

1 Luxemburgo, 1906, p.162.

2 Luxemburgo, 1906, p.165.

3 Luxemburgo, 1906, p.166.

4 Luxemburgo, 1906, p.157.

5 Tristán, 1843, p.14.

6 Asociaciones tradicionales de artesanos franceses que transmiten conocimientos y oficios de generación en generación a través de un sistema de aprendizaje formal.

7 Tristán, 1843, p.16.

8 Tristán, 1843, p.12.

9 Luxemburgo, 1906, p.165.

FUENTES

DE CONSULTA

ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURGO Y FLORA TRISTÁN: UN DIÁLOGO ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

- Luxemburgo, R. **Huelga de masas, partido y sindicatos**. (Obra original publicada en 1906) Marxist Internet Archive
https://www.marxists.org/espanol/luxem/06Huelgademasaspartidoysindicatos_0.pdf
- Tristán, F. **Unión obrera** (Obra original publicada en 1843). Marxist Internet Archive
<https://www.marxists.org/espanol/tristan/1843/la-union-obrera.pdf>

5

Luis Daniel Serna Martínez

COSMOGONÍA DE LA NADA

Licenciatura en Trabajo Social
Universidad Autónoma de Aguascalientes

COSMOGONÍA DE LA NADA

Soy huérfano del cosmos,
hijo no deseado de la causalidad,
partido entre espasmos de materia muerta
en un rincón olvidado del vacío.

Mi cuna fue el silencio atómico,
mi herencia: el cero que devora
todos los dioses que el hombre inventa
para no vomitar su insignificancia.

Detrás del telón de terciopelo
no hay manos que sostengan el abismo,
solo la sonrisa helada
de las leyes físicas que nos trituran.

Y los hombres siguen fabricando dioses
con la arcilla podrida de su miedo,
tejiendo mentiras con hilos de esperanza
mientras avanza la necrosis.

Yo escupo sobre sus altares de mentira,
soy el ácido que carcome
sus estatuas de moral barata
y sus banderas de patria absurda.

No siento odio, solo el peso opresivo
de saber que hasta mi desprecio
es un gesto inútil.

Me río de su amor de ferias,
de su justicia de espejos rotos
de su empeño en poner flores
sobre la herida cancerosa de existir.

Prefiero la compañía de los minerales;
la honestidad brutal de la piedra
que no pretende ser otra cosa
que lo que es: polvo esperando ser polvo.

Cuando el último aliento humano
se evapore en el frío interestelar,
yo estaré aquí, cavando mi fosa
con las uñas desgarradas,
escribiendo este poema
en la piel de un universo
que nació muerto.

6

Ángel Gael González Madariaga

CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

Licenciatura en Filosofía

Universidad Autónoma de Aguascalientes

CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

Kant introduce una distinción importante entre lo bello y lo sublime, noción que constituye uno de los ejes más determinantes de la estética en la modernidad. En *Crítica del juicio* (1790), Immanuel Kant argumenta que lo bello es aquello que suscita un placer basado en la forma, en la finalidad sin fin y en la armonía; mientras que lo sublime emerge allí donde la imaginación se ve sobrepasada por magnitudes o fuerzas que la exceden y que, al hacerlo, despiertan un sentimiento situado entre el horror, la admiración y la elevación moral. Dicha distinción ha sido discutida a profundidad y reelaborada, pero su relevancia teórica continúa vigente en tanto puede ofrecer un marco para pensar la experiencia estética como un lugar en el que se revela la condición humana.

El Romanticismo, heredero y crítico de la tradición kantiana, desplaza

la distinción hacia lo más profundo del sujeto y convierte lo sublime en una fuerza vital, emocional y quizá existencial. Pensar lo sublime dentro de los individuos no es una cuestión que esté explícitamente en Kant, pero bajo el pensamiento romántico se vuelve urgente preguntarse si, en esta reconstrucción, es posible experimentar lo sublime en otro ser humano y, más radical aún, si uno mismo puede convertirse en objeto de lo sublime. La pregunta busca explorar formas contemporáneas en las que la experiencia estética y la subjetividad, con todos sus dilemas y pasiones, puedan ser un escenario para la belleza, aun en su fragilidad.

Para Kant, la experiencia de lo bello está relacionada con una asociación placentera y apacible con el objeto, un acuerdo silencioso entre la imaginación y el entendimiento; lo sublime, en cambio, es un choque, una colisión que primero humilla a la imaginación y luego afirma la libertad racional. Kant escribe: «lo

sublime no reside en ningún objeto de la naturaleza, sino únicamente en nuestra mente»¹. No es como tal la montaña la que es sublime, sino la conciencia que, al enfrentarse a la magnitud, se reconoce superior a ella en un plano moral. Esta tesis implica que lo sublime es un acontecimiento interno: ocurre realmente en el sujeto. Sin embargo, para Kant, esta interioridad sigue siendo una interioridad racional; lo afectivo y lo personal quedan subordinados a la idea de la ley moral.

Pensar el Romanticismo nos lleva a cuestionar este punto: para los románticos, lo sublime no es un testimonio de la superioridad de la razón, sino una experiencia desgarradora, emocional y profundamente humana, que reconoce al sujeto como parte de una naturaleza que puede excederlo y, al mismo tiempo, constituirlo.

Esta transformación romántica cambia el marco desde el cual podemos entender lo sublime. Ya no es solo la grandeza natural o metafísica la que puede despertar tal sentimiento, sino también el otro: el enamorado, el artista, el amigo, incluso el desconocido. Novalis, por ejemplo, entendería el encuentro con el otro como una forma de «absoluto fragmentado», donde la subjetividad abre paso a un infinito

que se manifiesta en la alteridad concreta². De modo similar, Friedrich Hölderlin imagina que el ser humano contiene en sí «fuerzas equivalentes a las de la naturaleza misma»³, lo cual sugiere que lo sublime puede existir en la interioridad humana tanto como en los paisajes o en las catástrofes de la estética kantiana. Una tradición en la que el sujeto ya no solo contempla lo sublime, sino que puede encarnarlo, giro que permite pensar la intensidad emocional, la pasión romántica y la vulnerabilidad radical como formas de experiencias sublimes, en la medida en que llevan al sujeto al límite donde la razón ya no puede con lo plenamente vivido.

El amor romántico

El amor romántico quizá sea un lugar privilegiado para esta posibilidad. Mientras Kant concibe las emociones como elementos disruptivos para el juicio estético puro, los románticos elevan la emoción al rango de vía de acceso a lo absoluto. En el amor, el otro es una presencia que fascina, inquieta y excede: no se le puede comprender del todo, ni poseer, ni reducir a cualidades discretas. La persona amada es un abismo luminoso, un límite frente al cual la imaginación oscila entre el sueño y el vértigo. El amor, en ese sentido, no es bello: es sublime. Produce placer y dolor, deseo y temor, expansión y desborde. Lo que puede

experimentarse en otro ser humano no solo es válido, sino central: el otro es, en muchos casos, nuestro primer encuentro con un infinito inestable, irreductible e íntimo.

Sin embargo, el punto más importante de esta ampliación romántica no es solamente reconocer que el otro puede ser sublime, sino afirmar que uno mismo puede ser dicho objeto. Para Kant, esto es impensable, ya que lo sublime debe aparecer inicialmente desde fuera y superarnos. Pero el Romanticismo no busca complacer esta exigencia: pone un énfasis en la interioridad, la subjetividad y la melancolía metafísica que abre la posibilidad de que el yo pueda experimentarse como un abismo, como una fuerza, como un exceso. Cuando pensamos en el yo, este puede ser tormentoso o incluso inabarcable para sí mismo. Quizá la autodestrucción sea uno de los modos en los cuales aparece dicha experiencia. No pensemos esto como un simple quebranto psicológico, sino como lo que es la autodestrucción romántica: una forma extrema de autoconfrontación. El sujeto constantemente toca los límites de sí mismo y choca con lo comprensible y lo cotidiano para llegar a una intensidad en la que se reconozca a sí mismo como algo más que un individuo.

Entonces surge una cuestión: ¿puede la ruina propia ser una vía hacia lo sublime? Kant respondería con un rotundo no, pues lo sublime es elevación moral y no degradación. Sin embargo, desde el Romanticismo y ciertas sensibilidades contemporáneas, esta idea puede matizarse. La autodestrucción puede ser sublime no porque sea buena ni deseable, sino porque expone al sujeto a una parte de sí que lo excede y lo confronta con su finitud. La experiencia de tocar fondo, de quebrarse, de enfrentarse a la nada interior no es bella, pero sí tiene la estructura formal de lo sublime: sobrepasa la imaginación, aterroriza y fascina, y describe algo que no puede decirse del todo. Estados afectivos profundos como la angustia, la pérdida de sentido o la extrañeza ante la propia existencia modifican radicalmente la manera en que el mundo se experimenta y se habita⁴. En palabras de Heinrich von Kleist, la persona que cae en contradicciones extremas se convierte en «un campo de batalla de fuerzas infinitas»⁵. El yo sensible no solo se experimenta, sino que también se contempla más allá de lo que puede representarse a sí mismo.

Pero ¿qué pasa con la ética? Aquí el problema queda en un horizonte delicado. Reconocer lo sublime en uno mismo no implica celebrar el sufrimiento ni romantizar la destrucción. Más bien, permite

comprender que la subjetividad humana contiene una profundidad que no entra en categorías armoniosas. Lo sublime, desde esta perspectiva, no se opone a la fragilidad, sino que la integra. La autodestrucción puede volverse una experiencia sublime cuando el sujeto no la vive como un acto meramente impulsivo, sino como un enfrentamiento radical con los límites de su ser y con aquello que interpreta de ellos. La ruina propia, en este sentido, aparece como un espejo oscuro en el que el yo descubre que nunca se poseyó completamente a sí mismo.

Si aceptamos que lo sublime puede encontrarse tanto en el otro como en uno mismo, la estética deja de ser únicamente un análisis de objetos y pasa a ser una fenomenología de la experiencia subjetiva. Lo sublime aparece entonces como una estructura de la existencia humana: la experiencia del otro como manifestación de una alteridad radical y la experiencia de uno mismo como extraño, fragmentado o inabarcable revelan una infinitud interior. Ambas dimensiones producen el mismo estremecimiento que Kant atribuía a la grandeza de la naturaleza.

Ya para el fin

Adoptar dicha perspectiva para

pensar lo bello y lo sublime implica desplazar el énfasis desde las categorías objetivas o trascendentales hacia una forma más pragmática. En lugar de preguntarnos qué es lo sublime en sí mismo, la pregunta sería: ¿cómo aparece lo sublime para el sujeto y cómo esa aparición transforma la manera de estar en el mundo y con los otros? Lo sublime, entonces, es un acontecimiento de la conciencia, un modo peculiar en el que algo irrumpe y derrumba las estructuras de percepción y sentido. Puede entenderse incluso como un fenómeno saturado, es decir, una experiencia cuya intensidad excede la capacidad conceptual del sujeto para organizarla completamente⁶. Quizás lo sublime deba describirse como un fenómeno que altera la intencionalidad, que modifica la manera en que el mundo y uno mismo se dan en la conciencia. Desde la fenomenología de la donación, esta experiencia aparece como algo que se impone al sujeto antes de ser plenamente constituido por él⁷.

La idea de que el otro pueda ser sublime adquiere otra capa de sentido. No se trata de atribuirle simplemente una grandeza estética, sino de reconocer un modo de experiencia que suspende las interpretaciones previas y los esquemas habituales de comprensión. El otro es sublime porque siempre es más de lo que veo, más de lo que

comprendo, y su presencia escapa a los intentos de totalización de la razón. Esta inagotabilidad del otro es la forma misma de lo sublime. Emmanuel Lévinas insiste precisamente en que el rostro del otro no es un objeto, sino un acontecimiento ético que me desborda: no puedo poseerlo ni reducirlo, solo responderle⁸. En este sentido, la alteridad nunca puede reducirse plenamente a categorías conceptuales, pues siempre permanece un excedente irreductible de sentido⁹. Y aunque Lévinas no emplea el término sublime, la descripción que ofrece muestra cómo el otro me desestructura y reconstruye mi modo de existir frente a él.

En el plano emocional, ver lo sublime en el otro no se limita a situaciones extremas; también aparece en lo cotidiano, en la intensidad con la que alguien sostiene una tristeza o una alegría. Lo sublime, quizá ya muy lejos de Kant, no necesita ser espectacular: basta con que la presencia del otro revele una profundidad que no había sido anticipada. Cuando alguien se muestra vulnerable, honesto o contradictorio, la experiencia puede adquirir tintes sublimes, pues me enfrenta a la evidencia de que la interioridad ajena es un abismo al que nunca tendré acceso completo.

Hay también una idea más delicada: que uno mismo sea el objeto sensible. Ya se ha dicho que, bajo el enfoque kantiano clásico, esto resulta imposible, pues la autoconciencia combina representación y racionalidad. Sin embargo, el yo no es un ente fijo, sino un flujo de vivencias, una corriente que nunca es del todo transparente para sí misma. Edmund Husserl señaló que toda conciencia es conciencia de algo, pero también subrayó que el yo está disperso en horizontes temporales que exceden su capacidad inmediata de representación¹⁰. El yo se nos escapa y solo puede captarse a cierta distancia. La identidad personal no constituye una sustancia fija, sino una narración constantemente reinterpretada por el sujeto en relación consigo mismo y con los otros¹¹. Esta extrañeza consigo mismo –el reconocimiento de no ser del todo propio– constituye una forma de lo sublime prerreflexivo.

Así, cuando el sujeto se enfrenta a sus propias contradicciones, a su fragilidad emocional o a la potencia de sus deseos, la conciencia puede vivirse como si estuviera ante un otro interno, un interlocutor oscuro que sorprende y desborda. Hay que experimentarse como si se tratara de otro. La autodestrucción no es exclusivamente un fenómeno patológico, sino también una forma extrema de autorrevelación. El sujeto

no se destruye para desaparecer, sino para reconocer los límites de sí mismo, un límite en el que el yo se encuentra con su propia infinitud dolorosa.

Finalmente, lo sublime del otro y lo sublime de uno mismo responden a una misma estructura: la irrupción de aquello que excede. En ambos casos, lo sublime emerge cuando la conciencia se enfrenta a algo que no puede dominar. Se trata de una modulación de la experiencia en la que el mundo deja de ser familiar por un instante, y en ese espacio tanto el yo como el otro pueden erigirse como abismos interpretables. Ver lo sublime implica admitir que la existencia está atravesada por momentos de exceso, en los que algo más profundo o más inquietante de lo esperado se revela. La finitud, paradójicamente, se convierte así en el camino hacia una experiencia vivida de infinitud.

Notas

- 1 Kant, 2007, p. 128.
- 2 Novalis, 1997.
- 3 Hölderlin, 2014.
- 4 Ratcliffe, 2008.
- 5 Kleist, 2005.
- 6 Marion, 2008.
- 7 Marion, 2010.
- 8 Lévinas, 1993.
- 9 Lévinas, 1997.
- 10 Husserl, 2012.
- 11 Ricoeur, 1992.

FUENTES

DE CONSULTA

CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

- Beiser, F. C. ***The romantic imperative: The concept of early German Romanticism***. Harvard University Press, 2003.
- Ferrarin, A. ***Thinking and experience: A philosophical essay on the limits of experience***. Cambridge University Press, 2015.
- Frank, M. ***The philosophical foundations of early German Romanticism***. State University of New York Press, 2004.
- Hölderlin, F. ***Hiperión o el eremita en Grecia*** (H. Silva, Trad.). Alianza, 2014.
- Husserl, E. ***Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*** (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Kant, I. ***Crítica del juicio*** (M. García Morente, Trad.). Tecnos, 2007.
- Kleist, H. von. ***Ensayos y cartas*** (L. Fernández, Trad.). Cátedra, 2005.
- Lévinas, E. ***Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*** (A. Poma, Trad.). Sígueme, 1993.
- Lévinas, E. ***De otro modo que ser o más allá de la esencia*** (A. Hernández, Trad.). Sígueme, 1997.
- Marion, J.-L. ***El fenómeno saturado*** (C. Perona, Trad.). Sígueme, 2008.

- Marion, J.-L. **Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación** (A. Moreno, Trad.). Sígueme, 2010.
- Merleau-Ponty, M. **Fenomenología de la percepción** (J. Cabanes, Trad.). Península, 2002.
- Novalis. **Himnos a la noche y fragmentos** (A. Sánchez Pascual, Trad.). Cátedra, 1997.
- Ratcliffe, M. **Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality**. Oxford University Press, 2008.
- Ricoeur, P. **Oneself as another** (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press, 1992.
- Safranski, R. **Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán** (R. Gabás, Trad.). Tusquets, 2009.
- Zahavi, D. **Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective**. MIT Press, 2005.

7

Evelyn Yuritzi Melgarejo Becerra

ENTRE SOMBRAS

Licenciatura en Letras hispánicas
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Cuando pienso en la ansiedad y la depresión, no lo hago como quien estudia un concepto psicológico desde la distancia, sino como el que observa el propio temblor en su interior. Estas emociones no irrumpen como invasores, sino que entran con sigilo y, antes que me dé cuenta ya se han sentado dentro de mí. Diría que forman parte de mi constitución, como si fueran huéspedes permanentes en la casa de mi interior.

La ansiedad suele presentarse primero. Entra con cortesía, pero es engañosa. Se sienta a mi lado y me susurra todos los desastres posibles. Nietzsche decía que quien lucha con monstruos debe tener cuidado de no convertirse en uno, y a veces siento que mis pensamientos de desastre se transforman en monstruos diminutos que yo misma he fabricado. Pienso demasiado en ello. Tanto que, como él me ha advertido, mi voluntad se debilita, convirtiéndome en una espectadora paralizada de mi propia vida.

La depresión, en cambio, no es tan

ruidosa. Cae lento, como una larga nevada que lo cubre todo. No duele algo específico, sino que simplemente duele existir. En *Los dolores del mundo*, Schopenhauer afirma que la vida oscila entre el dolor y el tedio, y yo he sentido esa oscilación en mi cuerpo, pero también he sentido lo que ocurre cuando el péndulo deja de moverse y se queda quieto encima de mí, en ese momento en el que el mundo se siente tan pesado, inclusive en los detalles más pequeños, y me deja solamente con preguntas del por qué..

Mientras que Nietzsche me empuja a encontrar sentido –«quien tiene un porqué para vivir puede soportar casi cualquier cómo»– Schopenhauer me invita a mirar el sufrimiento de frente, sin adornos. Y entre esas dos posturas tan incompatibles, yo intento encontrar mi propio lugar. A veces, mi «por qué» es pequeño: un libro que quiero terminar, una conversación pendiente, un rayo de calma que espero atrapar al día siguiente, aunque otras veces simplemente no lo encuentro.

He de agregar que mis sombras no solo tienen origen en el interior, sino que también se alimentan del mundo que me rodea. Hobbes decía en *Leviatán* que sin un orden que nos proteja, la vida del ser humano sería «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta». A veces, en mis momentos de ansiedad, veo que el mundo exterior es así: un espacio en el que cada quien lucha por sobrevivir, donde la inseguridad se filtra en cada grieta. Mis miedos parecen confirmarlo. Pero en esos días mi mente reproduce un pequeño «estado de la naturaleza» dentro de mí: los pensamientos compiten unos contra otros por dominar el terreno.

Rousseau veía algo distinto, en *El contrato social* afirmaba que «el hombre nace libre, pero en todas partes está encadenado». En mis momentos más lúcidos, veo esa otra cara: muchas de mis cadenas no son naturales, sino creadas por mis propias ideas, mis exigencias, mis comparaciones. Y entonces empiezo a pensar en la posibilidad de un contrato interno, un acuerdo conmigo misma, en el que mis pasiones y miedos no intenten destruirse, sino que empiecen a convivir bajo algunas reglas, para tener una especie de gobierno interior que me permita no caer en una guerra conmigo misma.

Hobbes me recuerda que mis sombras necesitan límites y Rousseau me recuerda que también necesitan libertad. Entre ellos visualizo que mi interior es un pequeño Estado fluctuante que siempre está buscando el equilibrio.

Si hablo con honestidad, como Montaigne en sus *Ensayos*, admito que en mis días más oscuros me he descubierto con una claridad que me incomoda. La ansiedad y la depresión me obligan a ver quién soy, cuando cae todo lo que me sostiene y, aunque preferiría no tener que enfrentar esa versión de mí, también sé que hay en ese territorio incierto algo se forma y se revela.

Hoy no pretendo vencer mis sombras, me basta con aprender a convivir con ellas. Tal vez nunca desaparezcan del todo, pero puedo permitir que vivan conmigo sin que me gobiernen por completo. Como cualquier forma de vida, mis emociones tienen derecho a existir. Yo solamente necesito decidir qué espacio les doy.

Y aunque sé que no siempre saldré ilesa (a veces lluevo y a veces no), al final, sigo aquí.

8

Julio César Arranz Flores

Brenda García Herrera

EL TRÁNSITO DEL MITO AL LOGOS

Licenciatura en Derecho

Universidad de la Habana

EL TRÁNSITO DEL MITO AL LOGOS

PERVIVENCIA DE LOS MITOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Breve esbozo del tránsito del mito al logos y su pervivencia a través de la historia

El conocimiento humano a través de la historia de la civilización occidental se ha nutrido de múltiples modos del saber. Cada una de ellos posee racionalidades o lógicas diversas en cuanto a las formas de describir, representar y comprender al universo, sus eventos y la praxis de los hombres¹. Esa constelación de saberes se puede estructurar esquemáticamente en tres planos o perspectivas: una conformada por matrices fundamentales de sentido que giran en torno a cuestiones universales relativas al ser, al conocer y al valer, cuya «primera forma de localización» se halla en las posesiones de la filosofía general y que el profesor e investigador chileno Rafael Echeverría identifica como «paradigmas de base»²; otra

configurada por las «distinciones (derivativas)», que rigen al interior de las distintas disciplinas científicas, permitiendo la delimitación de su objeto de estudio, la formulación y resolución de interrogantes que se mueven en torno al mismo, y que por consiguiente reciben la denominación de «paradigmas disciplinarios»³; y un último ámbito constituido por el «contexto cultural, social y tecnológico»⁴ en el que se ubican «racionalidades ejercitadas por medio de la opinión, los proverbios, las tradiciones, los discursos gubernamentales, las prácticas creadoras, los mitos», mismas que «pueden estar en perfecta consonancia con la racionalidad académica o científica al compartir una misma visión»⁵.

Esta manera de entender la convivencia de los saberes humanos es hoy asumida por respetadas

figuras de la filosofía y las ciencias sociales del contexto europeo y latinoamericano⁶. Sin embargo, esta actitud o postura epistemológica, no ha sido la que ha prevalecido en el desarrollo del pensamiento y la cultura del mundo occidental. Desde el siglo VI a. C. en lo que Wilhelm Nestle reconoce como el paso del *mythos* al *logos* se abre paso un extenso período en el que esas fuentes del conocimiento o modos del saber comienzan a ser reconocidas indistintamente, confiriéndose un lugar prevalente o de supremacía a los saberes filosófico y científico, con la consiguiente deslegitimación del resto de los saberes, en especial del saber mítico⁷.

Ahora bien, el mito constituye una realidad cultural compleja⁸ que pertenece constitutivamente al pensamiento humano. Pues, como atinadamente afirman los antropólogos, el «hombre es un ser cultural» y «no existe cultura sin mitos»⁹. Por eso, se sostiene también que ha acompañado al hombre en su paso por la historia desde los tiempos arcaicos hasta los posmodernos y que incluso es un predecesor de la filosofía, de las ciencias y de la propia historia como disciplina¹⁰. Esa pretensión de erradicación y destierro de que fueron objeto tanto él como las demás fuentes del conocimiento,

fueron fruto de una «ilusión racionalizadora»¹¹ con implicaciones etnocéntricas e ideológicas que tienen su cota mínima en el tránsito del *mythos* al *logos* y alcanza su cúspide en el siglo XIX con el positivismo filosófico, etapa en la que la mismísima filosofía pretende ser desbancada¹².

En la actualidad, tras el giro epistemológico antes advertido, las revoluciones científicas acontecidas en el siglo XX y la caída del muro de Berlín, los mitos reverdecen como el ave fénix con una fuerza y rapidez impresionantes. Se habla incluso de tecnomit¹³ y de mitos de la derecha y de la izquierda. Asombra que siendo la era posmoderna, una era caracterizada por el furor desmitificante sea «paradójicamente pródiga en mitos»¹⁴ y se sostiene que tienen la cualidad de convertirse «fácilmente en mitificaciones de la realidad»¹⁵. Esta situación ha «vuelto inoperante la metodología de la mitocrítica tradicional» y se reclama una nueva metodología para esta disciplina¹⁶.

Definición de mito

No existe una definición general y única del mito debido a que los mitos son entes pluridimensionales que se estudian desde perspectivas por diferentes áreas del saber: la etnología, la sociología, la psicología,

la filosofía, etc.¹⁷. Partiendo de esta limitación y tomando en cuenta que toda definición es una limitación del objeto que se define, creemos que amplia que resume sus rasgos esenciales, es la que ofrece José Manuel Losada, catedrático Universidad Complutense de Madrid y presidente de la Asociación Internacional de Mitocrítica; él lo define del siguiente modo: es un

relato explicativo, simbólico y dinámico, de uno o varios acontecimientos extraordinarios personales con referente trascendente, que carece en principio de testimonio histórico, se compone de elementos invariantes reducibles a temas y sometidos a crisis, presenta un carácter conflictivo, emotivo, funcional, ritual, y remite siempre a una cosmogonía o a una escatología absolutas, particulares o universales¹⁸.

Los mitos no son improvisaciones, artificios o inventos, son relatos que perviven en la memoria colectiva de la comunidad que se transmiten de generación en generación. En ello radica su matriz: en el «pensamiento popular»¹⁹.

Su complejidad estriba en su propia estructura y en las funciones que estuvieron llamados a cumplir. Por su estructura obedecen a una «polilógica», en tanto no poseen una única interpretación, sino

varias, pues no cumplen una sola lógica y no todos tienen la misma densidad de significado²⁰.

Sus funciones son diversas de conformidad con las culturas que lo respaldan. No existe consenso entre los diferentes autores en esta perspectiva. Haciendo una síntesis de las obras y trabajos consultados puede sostenerse que las funciones fundamentales que cumplen son las siguientes: a) integran al hombre en el cosmos²¹; b) fundamentan la cultura a la cual pertenecen las personas y los grupos humanos²²; b) ofrecen una serie de valores y modelos de conducta que posibilitan el control ético de la sociedad tanto en la perspectiva vertical como en la horizontal, es decir, por las autoridades religiosas y por los propios miembros de la comunidad²³; c) son un discurso que sirve de médium entre dos mundos en apariencia inconexos, el de nuestro cuerpo y nuestro espíritu y el trascendente o de los dioses («función referencial»²⁴; y d) desempeñan un papel deslegitimador, impugnador y alternativo frente al status quo, pues los valores y modelos de conducta de sus discursos permiten derivar otras opciones diferentes a las del orden instituido por la cultura a la que pertenecen²⁵.

Los neomitos o mitos posmodernos: ideas conclusivas

El haber sostenido antes que no existe cultura sin mitos, conlleva necesariamente a que éstos son analfabetos en «disquisiciones históricas»²⁶. Es decir, que no resulta lógico hablar en términos universales y científicos de mitos exclusivos de los diferentes momentos históricos o de mitos antiguos, medievales, modernos y posmodernos²⁷. Esta perspectiva de análisis sólo se justifica metodológicamente, a los efectos de ganar en claridad en cuanto a su matriz, estructura, funciones y características propias.

Aquella dinámica del logos filosófico y científicista, nacida en la Grecia clásica y reforzada luego por el positivismo filosófico del siglo XIX, dirigida a disolver y hasta reprimir los mitos, pareciera reforzarse con la revolución científico-técnica del siglo XX, en especial con la teoría de la relatividad de Albert Einstein; la física cuántica de Max Planck; los aportes de James Watson y Francis Crick a la biología molecular; la física del caos; la teoría de la complejidad; la informática; y la biotecnología. En cambio, lejos de ser así, esta revolución puso de manifiesto la incompatibilidad e

insostenibilidad de los ideales y los postulados positivistas. Al propio tiempo, este progreso científico, aunque reconoce la valía y autonomía de las ciencias experimentales, evidenció la necesidad de un «complemento ético que no puede ser proporcionado por el mismo progreso científico»²⁸.

Paralelamente a ese quehacer investigativo, impulsado por develar los misterios mundanos y humanos, que no es otra cosa que un «furor desmitificante», se advierte una «abundante reinención de mitos», con predominio del incremento de la «cantidad por sobre los de la cualidad»²⁹. Surge así un «nuevo» pensamiento mítico con características muy propias que se identifica con el término de «neomitos»³⁰.

Vistos desde la perspectiva semántica, se advierte algo que es ya una de sus características. Tal y como se ha puesto de relieve, históricamente el término «mito» se ha usado con dos acepciones fundamentales: una, la de fábula, ficción, ilusión o engaño; y otra con la que se designa una narración inmersa en una tradición que se conserva en la memoria colectiva y se trasmite de generación en generación, conforme a la definición que acogimos en el epígrafe precedente³¹. En la actualidad, esa «nueva» forma de pensar, parece decantar esa ambivalencia hacia la significación

negativa conferida por el logocentrismo. Los nuevos mitos suelen presentarse mayoritariamente como desfiguración de la realidad y como verdaderas «mitificaciones»³². Son escasos los mitos que conservan las cualidades primigenias, por eso José Manuel Losada sostiene que «podríamos contar los auténticos mitos modernos con los dedos de una mano»³³ y que en los «tiempos modernos abundan los mitos identificados con la mentira»³⁴.

Algo similar ocurre con la igualación de mitos y utopía y con la contraposición entre mitos de derecha y mitos de izquierda. Ante estos postulados no cabe quedarse de bruce e inertes, tampoco parece suficiente adoptar una actitud de asepsia o neutralidad balanceando los argumentos de un lado y del otro, ni permanecer en el plano de las denuncias desfiguradoras de la realidad y de las mitificaciones desde la ideología. No se puede pecar de ingenuos, lo que procede es asumir la confrontación y pasar a la ofensiva.

El catedrático español José Manuel Losada propone crear una nueva metodología para la mitocrítica que sea «innovadora» y que no excluya los «neomitos»³⁵. Su coterráneo, pero profesor de la Universidad de

Granada, José Antonio Pérez Tapias, señala que la «tarea de desmitificación implica, en consecuencia, la crítica de las ideologías» y se adscribe a los «“intelectuales de izquierda”, con Marx a la cabeza»³⁶. Es posible que resulte necesario preservar los aportes de la mitocrítica tradicional, de hecho, cabe recordar que una de las funciones que hay que retomar de los mitos arcaicos es la de su papel deslegitimador, impugnador y alternativo frente al *status quo*, pero lo que sí parece claro es que las disciplinas que estudian la mitología requieren en los momentos actuales de una metacrítica, es decir, de una crítica que desborde sus propias fronteras. En esta dirección, es preciso recordar que el marxismo es un «cuerpo teórico de pensamiento» y al propio tiempo una «ideología teorizada»³⁷. Antonio Pérez Tapias desde su adscripción a la metacrítica marxista formula varias recomendaciones. De ellas dos nos parecen muy pertinentes: una, que la «izquierda (digamos real) ha de afrontar su propia historia, emprender constantemente la autocrítica y aplicarse la desmitificación a sí misma»³⁸; y dos, que es necesario partir del instrumental de esta corriente filosófica para seguir enriqueciendo la diferencia entre el pensamiento mítico y el pensamiento utópico³⁹.

Conclusiones

La transición del *mythos* al *logos* marcó un giro epistemológico crucial en la historia del pensamiento occidental, instaurando la supremacía de la razón filosófica y científica sobre otras formas de saber. Sin embargo, el mito, como estructura simbólica y narrativa de alta densidad semántica, no fue erradicado, sino que persistió como matriz cultural y antropológica fundamental. En la era posmoderna, los neomitos emergen como dispositivos interpretativos que reconfiguran la realidad desde nuevas lógicas ideológicas y tecnológicas. Esta pervivencia exige una mitocrítica renovada, capaz de articular la complejidad del fenómeno mítico con herramientas interdisciplinarias. La filosofía, en su vocación crítica, debe asumir el desafío de distinguir entre mitificación ideológica y pensamiento simbólico legítimo, reconociendo que el mito sigue siendo un operador de sentido en la construcción del mundo.

Notas

- 1 Espinosa, 15-16.
- 2 Echeverría, 9.
- 3 Echeverría, 9.
- 4 Bolaños Vivas, Aproximación conceptual al conocimiento, 39.
- 5 Espinosa, 15-16.
- 6 Boron, 17-18; espinosa, 15-16; Bolaños Vivas, Aproximación conceptual al conocimiento: 39.
- 7 Eliade, 3; Arroyo Pomedá, 63.
- 8 Eliade, 5.
- 9 Arroyo Pomedá, 57.
- 10 Losada, Mitocrítica y metodología, 13.
- 11 Morin, Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, 8.
- 12 Arroyo Pomedá, 65; Losada, Tipología de los mitos modernos 213.
- 13 Cocimani, 43- 44.
- 14 Cocimani, 36.
- 15 Arroyo Pomedá, 59.
- 16 Losada, Mitocrítica y metodología, 11 y14.
- 17 Taipe Campos,1.
- 18 Losada, Mitocrítica y metodología, 9.
- 19 Gómez García, 2; Taipe Campos, 1.
- 20 Gómez García, 5 y Diegues, 149.
- 21 Eliade, 8; Gómez García, 7; Diegues, 149.
- 22 Morin, La epistemología de la complejidad, 16.
- 23 Losada, Mitocrítica y metodología,12.
- 24 Losada, Mitocrítica y metodología:16.
- 25 Gómez García, 8.
- 26(Losada, Tipología de los mitos modernos, 189.
- 27 Losada, Tipología de los mitos modernos, 188.
- 28 Bolaños Vivas, Aproximación conceptual al conocimiento, 38.
- 29 Cocimani, 36-37.
- 30 Diegues, 150.
- 31 Eliade, 3 y Pérez Tapias, 2.
- 32 Pérez Tapias, 2-3; Arroyo Pomedá, 61.
- 33 Losada, Tipología de los mitos modernos, 214.
- 34 Losada, Tipología de los mitos moderno, 206.
- 35 Losada, Mitocrítica y metodología, 11 y 14.
- 36 Pérez Tapias, 7.
- 37 Martínez Heredia, 89.
- 38 Pérez Tapias, 8.
- 39 Pérez Tapias, 9-10.

FUENTES

DE CONSULTA

EL TRÁNSITO DEL MITO AL LOGOS: PERVIVENCIA DE LOS MITOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA

- Arroyo Pomedá, J. «Mitos contemporáneos y filosofía». **Eikasia. Revista de Filosofía**, 4(25), 57-71, 2009. <http://www.revistadefilosofia.com/25-06.pdf>
- Bolaños Vivas, R. F. «Aproximación conceptual al conocimiento». En F. del Rocío Aguilar Gordón, R. F. Bolaños Vivas & J. L. Villamar Muñoz (Eds.), **Fundamentos epistemológicos para orientar el desarrollo del conocimiento** (pp. 11-48). Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/14904/1/Fundamentos%20epistemologicos.pdf>
- Bolaños Vivas, R. F. «El conocimiento en el quehacer educativo». En F. del Rocío Aguilar Gordón, R. F. Bolaños Vivas & J. L. Villamar Muñoz (Eds.), **Fundamentos epistemológicos para orientar el desarrollo del conocimiento** (pp. 173-235). Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/14904/1/Fundamentos%20epistemologicos.pdf>
- Boron, A. «Prólogo». En P. Sotolongo Codina & C. Delgado Díaz, **La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo** (pp. 15-19). Colección Campus Virtual, 2006. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/soto/boron.pdf>
- Cocimani, G. «Mitos de la posmodernidad». **Revista Comunicación**, 13(2), 35-46, 2004. <https://www.redalyc.org/pdf/166/16613204.pdf>
- Diegues, A. C. «Los mitos bioantropomórficos, los neomitos y el mundo natural». En F. Botero & L. Endara (Eds.), **Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas** (pp. 149-154). Instituto de Antropología Aplicada, 2000. <http://dspace.unm.edu/bitstream/handle/1928/11777/Mito%20rito%20s%C3%ADmbolo.pdf?sequence=1>
- Echeverría, R. **El Búho de Minerva** (4.ª ed.). Lom Ediciones, 2004.

- Eliade, M. **Mito y realidad**. Libros Taurus Argentina.
<http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Eliade,%20Mircea%20-%20Mito%20Y%20Realidad.pdf>
- Espinosa, J. «Modos y plataformas de pensamiento». En J. Espinosa & A. D. Robert (Coords.), **Epistemología social y pensamiento crítico. Pensar la educación de otra manera** (pp. 9-12). Universidad Autónoma del Estado de Morelos; École Doctorale Epic Université Lyon; Juan Pablos Editor, 2014.
<http://riaa.uaem.mx/xmlui/bitstream/handle/20.500.12055/341/EPISTEMOLOGIA%20SOCIAL%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Gómez García, P. «Antropología del pensamiento mítico». **Misión Abierta**, (4), 1-15, 1987.
<http://pedrogomez.antropo.es/articulos/1987-Antropologia-del-pensamiento-mitico.pdf>
- Losada, J. M. «Mitocrítica y metodología». En J. M. Losada (Ed.), **Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinar** (pp. 9-27). Verlag Berlin GmbH, 2015.
https://www.researchgate.net/publication/323561114_Tipologia_de_los_mitos_modernos_p_187-221
- Losada, J. M. «Tipología de los mitos modernos». En J. M. Losada (Ed.), **Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinar** (pp. 187-221). Verlag Berlin GmbH, 2015c.
https://www.researchgate.net/publication/323561114_Tipologia_de_los_mitos_modernos_p_187-221
- Martínez Heredia, F. **El corrimiento hacia el rojo**. Instituto Cubano del Libro, Editorial Letras Cubanas. 2001
- Morin, E. «La epistemología de la complejidad». **Gazeta de Antropología**, (20), 1-20, 2004. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html
- Morin, E. **Los siete saberes necesarios para la educación del futuro** (M. Vallejo-Gómez, Trad.). UNESCO, 1999.
- Pérez Tapias, J. A. «Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada». **Gazeta de Antropología**, 6, 1-16, 1988.
https://www.ugr.es/~pwlac/G06_04JoseAntonio_Perez_Tapias.pdf
- Taipe Campos, N. G. «Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos». En **Gazeta de antropología**, 20, 2004.

9

Kleber Giovanni Soto Padilla

DESCRIPCIÓN Y DEBER MORAL

Reseña de Sloterdijk,
P. *Normas para el
parque humano: Una
respuesta a la carta
sobre el humanismo
de Heidegger*

Licenciatura en Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

DESCRIPCIÓN Y DEBER MORAL

9

Reseña de Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano: Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Ediciones Siruela, 2006

Peter Sloterdijk presenta en su libro, *Normas para el parque humano* (2006), un estudio sobre el destino del humanismo en la modernidad tardía. Su tesis central es que el humanismo clásico, que se entiende como una iniciativa para «domesticar» al ser humano a través de la cultura literaria, la lectura y la educación, ha perdido su eficacia en una sociedad en la que los medios masivos y las tecnologías nuevas son lo más importante. El modelo humanista resulta inadecuado para afrontar los desafíos contemporáneos, ya que la lectura ha perdido el papel civilizador que tuvo en épocas anteriores.

Una de las virtudes del texto es que Sloterdijk no solamente proclama la crisis humanista, sino que también busca exponer sus condiciones históricas. El humanismo es un enfoque pedagógico que se ha vinculado desde hace mucho tiempo con determinados medios como la escuela, el canon, el libro, y una visión específica del ser humano como algo que necesita «domesticarse». Desde esta perspectiva, el autor cuestiona la visión ingenua del humanismo como una iniciativa que es únicamente moral o altruista. En cambio, lo describe como un método de poder: una táctica para moldear determinados tipos de individuos.

El punto más polémico del texto es cuando Sloterdijk presenta la idea de «antropotécnicas» y trata, con cautela, el tema de criar y elegir seres humanos. El escritor plantea aquí que la humanidad, con o sin voluntad, siempre se ha formado a sí misma mediante prácticas de control, exclusión y formación. La diferencia es que hoy en día, gracias a los avances en biotecnología, estas prácticas se vuelven más explícitas y técnicamente más fuertes. La principal causa del escándalo que causó el texto es que Sloterdijk, en vez de censurar moralmente lo sucedido, prefiere tratarlo como un tema filosófico de profundidad.

No obstante, este mismo punto de vista también representa un elemento frágil del texto. Si Sloterdijk se aleja del lenguaje de las normas y la moral, puede trivializar los efectos éticos y políticos que tienen las antropotécnicas. Aunque no busque defender la eugenesia, su estilo especulativo y el empleo deliberadamente provocador de algunas ideas pueden hacer parecer ambigua su postura. En este contexto, las objeciones de Habermas no son infundadas: para imaginar el futuro de la humanidad es necesario tener claridad en términos teóricos, pero también criterios normativos claros.

Este texto tiene una gran importancia filosófica porque nos obliga a reconsiderar el humanismo, más allá de la nostalgia y la buena conciencia moral. Sin embargo, su fuerza crítica está marcada por una tensión no solucionada entre la descripción y el deber moral. Esto deja sin resolver el problema de cómo dirigir normativamente el futuro humano, que probablemente sea demasiado abierto.