

circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 9 / Vol. 18 / 2024

- ↻ **Felicidad y bienestar:
una revisión en retrospectiva**
Mabel Goretty Chala Trujillo
- ↻ **Logos, Ethos
y cuidado del medio ambiente**
José Alfonso Villa Sánchez



- ↻ **La idea de filosofía de base para las interpretaciones
heideggerianas sobre Aristóteles:
la confrontación (Auseinandersetzung)**
Uriel Ulises Bernal Madrigal
- ↻ **El líder populista como ídolo**
Sergio Ruvalcaba Solorio

**Felicidad y bienestar:
una revisión en retrospectiva**

Mabel Goretty Chala Trujillo

. 9 .

**Logos, Ethos
y cuidado del medio ambiente**

José Alfonso Villa Sánchez

. 29 .

**La idea de filosofía de base
para las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles:
la confrontación (*Auseinandersetzung*)**

Uriel Ulises Bernal Madrigal

. 49 .

El líder populista como ídolo

Sergio Ruvalcaba Solorio

. 71 .





Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 9 / Vol. 18 / 2024



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA
La Universidad Humanista

Universidad Antropológica de Guadalajara

RECTOR

Mtro. José Alejandro Garza Preciado

PRESIDENTE DEL CONSEJO DIRECTIVO

Dr. José Garza Mora

DIRECTOR DE LA REVISTA GIRUM

Dr. Héctor Sevilla Godínez

Girum se encuentra indizada en:

latindex

DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel.: 333 631 6861

DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRUM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala

Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza

Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dra. Margarita Maldonado Saucedo

ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Universidad Iberoamericana

Dr. Juan Pablo Sánchez García

Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder
Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora

Universidad de Guadalajara

Dr. Juan Carlos Silas Casillas

ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia

Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

Dr. Christian Omar Bailón Fernández

Universidad Antropológica de Guadalajara

Mtro. Abraham Uriel González Alcalá

Universidad Antropológica de Guadalajara

Psicól. Erik Hendrick Carpio

Centro de Investigación "Sapan Inka", Perú.

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 9 | Vol. 18 | 2024, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. Av. De la Paz No. 2873, Col. Los Arcos Sur, Guadalajara, Jalisco, México, CP. 44130. Tel. 333 826 1363; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso y distribuido en junio de 2023. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.

Presentación

Girum, la publicación científica de la Universidad Antropológica de Guadalajara continúa su compromiso de abordar y cuestionar las nociones establecidas a través de la exploración de nuevas perspectivas en el ámbito de las humanidades. Este volumen, el número 18 de la revista, reúne un conjunto diverso de artículos que, desde distintos ángulos, proponen reinterpretaciones críticas y análisis profundos de fenómenos culturales, filosóficos y sociales.

El primer artículo de este número, titulado “Felicidad y bienestar: una revisión en retrospectiva”, de Mabel Goretty Chala, nos invita a reconsiderar las definiciones convencionales de felicidad y bienestar. A través de un exhaustivo análisis de la literatura existente, nos ofrece una síntesis crítica que no solo resume las principales teorías sobre estos temas, sino que también plantea preguntas fundamentales sobre los criterios con los que evaluamos nuestra satisfacción vital.

Continuando con la temática de análisis crítico, José Alfonso Villa explora la interrelación entre retórica y ética ambiental en su obra “Logos, Ethos y cuidado del medio ambiente”. Este artículo destaca cómo los argumentos y las convicciones éticas forman parte esencial de las discusiones sobre sostenibilidad, proponiendo un modelo en el que el logos (razón) y el ethos (carácter) se alinean para fomentar una ética de responsabilidad ambiental.

Por otro lado, Uriel Ulises Bernal nos ofrece una profunda inmersión en la filosofía heideggeriana con su estudio en torno a la confrontación. Bernal examina cómo Heidegger reinterpretó las ideas de Aristóteles para desarrollar su propio pensamiento filosófico, especialmente en relación con la ontología fundamental. Este artículo no solo esclarece la metodología de Heidegger, sino que también ilumina su impacto en la filosofía contemporánea.

Finalmente, Sergio Ruvalcaba analiza la figura del líder populista en la política moderna. Utilizando el marco teórico de la idolatría en el contexto político, Ruvalcaba argumenta que la ascensión de los líderes populistas puede entenderse a través de la lente de la adoración y la proyección colectiva, lo que aporta un enfoque innovador para entender este fenómeno global y poder ser críticos a la hora de elegir a quienes gobiernan al país.

En conjunto, estos artículos no solo reflejan el compromiso de Girum con la exploración interdisciplinaria y la crítica de paradigmas, sino que también demuestran la vitalidad de las humanidades para entender y transformar nuestra realidad en múltiples niveles. Cada texto, a su manera, ofrece nuevas herramientas para pensar críticamente sobre nuestra existencia, nuestras estructuras sociales y nuestro entorno, destacando la relevancia de las humanidades en el debate intelectual contemporáneo.

Dr. Héctor Sevilla Godínez
Director de la Revista *Girum*



Colaboraciones en este Volumen

**Mabel Goretty
Chala Trujillo**

Licenciada en Psicología (Colombia), Especialista en Gerencia de Salud Ocupacional (Colombia), Máster en Dirección de Recursos Humanos (España), Magister en Educación Superior (USA), Maestra en Bioenergía y Desarrollo Humano (México), Especialista en Psicología Transpersonal (Argentina), Psicoterapeuta Transpersonal (Argentina), actualmente estudia el Doctorado en Psicología en la Universidad Marista de Guadalajara (México). Cuenta con 19 años de experiencia en do-

cencia universitaria. Diseñadora de material académico y didáctico para entornos virtuales de aprendizaje. Experiencia en el rediseño y actualización de cursos y planes curriculares de psicología en Colombia. Actualmente dedicada a la docencia universitaria y la psicoterapia en México. Sus líneas de investigación son la felicidad y el bienestar humano.

Correo de contacto:
mabelchala05@gmail.com



**José Alfonso
Villa Sánchez**

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Profesor e Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Entre sus

libros publicados se encuentran: *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (México: Plaza y Valdés, 2014); *Filosofía, Cultura y Educación* (México: Plaza y Valdés, 2016) y *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI* (México: Ítaca, 2019).

Correo de contacto:
alphonsovilla@hotmail.com



Uriel Ulises Bernal Madrigal

Licenciado en filosofía y Maestro en filosofía de la cultura por la UMSNH y fue Investigador visitante en la Universidad de Navarra en otoño de 2018. Actualmente es estudiante del Doctorado en filosofía contemporánea en la BUAP y profesor en UPAEP, Universidad. Sus líneas de investigación son el pensamiento aristotélico, fenomenología y hermenéutica, humanis-

mo y pensamiento cristianos, de lo cual ha presentado ponencias en congresos locales, nacionales e internacionales, así como artículos de investigación y capítulos en libros coordinados.

Correo de contacto:
urielulisesbm@gmail.com



**Sergio
Ruvalcaba Solorio**

Licenciado en Comercio Exterior y Aduanas por la Universidad Iberoamericana Tijuana. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy. Maestro en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey. Candidato a Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por El Instituto Agustín Palacios Escudero. Labora como docente

en la Licenciatura en Filosofía, Instituto de Filosofía.

Sus líneas de interés son el pensamiento débil, teoría política posmarxista, posanarquismo, filosofía de la liberación, filosofía de la religión.

Correo de contacto:
sergio__ruvalcaba@hotmail.com

Felicidad y bienestar: una revisión en retrospectiva

Mabel Goretty Chala Trujillo

Resumen

El presente artículo resulta de una investigación bibliográfica o documental, en la que se hace una revisión retrospectiva de los conceptos de felicidad y bienestar humanos. Desde tiempos remotos, varios filósofos mostraron interés en disertar al respecto y con el paso del tiempo, sociólogos, psicólogos y economistas se han ocupado de hacer aportaciones hasta explicar hoy que, más que un constructo académico, la felicidad es una experiencia humana que puede ser medida y comprendida con el método científico. Actualmente no se logra consenso para utilizar los términos felicidad y bienestar, sin embargo, se han aclarado cuestiones desde diferentes disciplinas y autores que ayudan a vislumbrar la multidimensionalidad del término y las diversas perspectivas desde las cuales se puede comprender.

Palabras clave: Felicidad, bienestar, bienestar subjetivo, bienestar psicológico.

Summary

This article is the result from a bibliographic or documentary research, using a retrospective review of the concepts of human happiness and well-being has been made. Since ancient times, several philosophers have shown interest in the topic and as the time goes through sociologists, economists and psychologists, have made contributions in their effort to explain the concept, considering it more than an academic construct, thus happiness is a human experience that can be measured and understood with the scientific method. Now days, there is no consensus to use the terms happiness and well-being, however, some issues have been clarified through different disciplines and authors helping show the multidimensionality of the concept and the diverse perspectives from which it can be understood.

Key words: Happiness, well-being, subjective well-being, psychological well-being.

Introducción

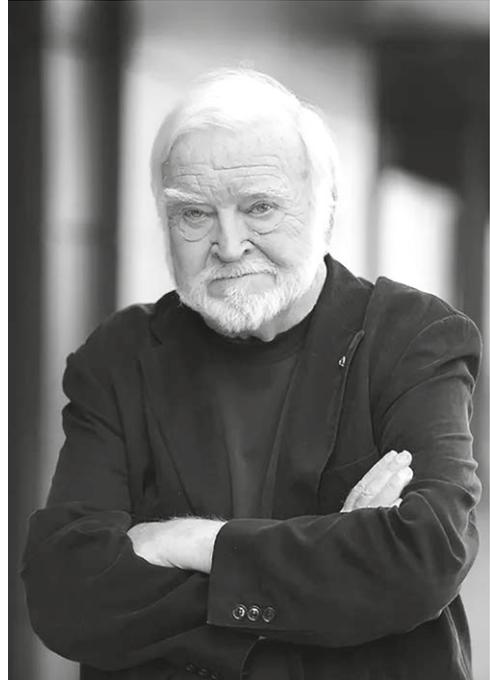
En el presente artículo se evocan algunas aportaciones para la comprensión de la felicidad desde tiempos remotos hasta la actualidad, listando algunas de pensadores, filósofos y científicos para ofrecer un panorama de sus comprensiones. Sin pretender estructurar una lista exhaustiva, se han seleccionado filósofos, pensadores y personajes históricos que con su pensamiento han ahondado en comprensiones sobre la felicidad y, así mismo, autores encontrados en el proceso de investigación que han contribuido a dilucidar el concepto con la aplicación del método científico.

Para configurar el artículo, se realizó una investigación bibliográfica o documental, definida por Chong (2007) como aquella que “se ocupa del estudio de (...) documentos que se derivan del proceso de la investigación científica y de la información preexistente (...) en fuentes documentales tradicionales (...) y [otros como] recursos (...) digitales” (p. 183), con la cual se buscó responder a las preguntas de investigación: ¿Cómo ha evolucionado el concepto de felicidad desde la antigüedad hasta la época contemporánea? ¿Qué autores han aportado a la definición del concepto? ¿Cómo se definen la felicidad y el bienestar? ¿Son lo mismo? Para esto se llevó a cabo el proceso descrito por Londoño, et al. (2016), definiendo criterios de búsqueda con las palabras “felicidad” y “bienestar”. Se hizo una búsqueda inicial en idioma español en las fuentes digitales Google Académico, Redalyc y Scielo, así como en fuentes documentales fisi-

cas en bibliotecas estatales de la Ciudad de México, clasificando la información por autores y temporalidad. Se compiló la información identificando la disciplina en la que cada autor ha hecho sus aportaciones.

Para complementar los hallazgos se realizó un segundo momento de búsqueda en inglés en la base de datos *APA PsycArticles*. Seguidamente se analizaron los documentos seleccionados por núcleos temáticos que dieron lugar a la lista de autores presentados y sus principales aportaciones en orden cronológico.

Con esto se estructura el artículo en tres partes: la primera sobre consideraciones iniciales para dar contexto. La segunda, corresponde a una lista de autores que han aportado a la comprensión



Mihály Csikszentmihályi



o bienestar de sus autores directos, desde Csikszentmihalyi (1990) hasta Rojas (2014).

En este mismo sentido, la descripción por autor, puntualizada en la tercera parte, se inicia con los antecedentes filosóficos de la felicidad, así mismo se incluyen aportaciones desde disciplinas como la economía, la sociología y la psicología, en las que se ha avanzado dado el interés científico de numerosos investigadores al respecto.

1. Consideraciones iniciales

De acuerdo con Seligman (2002) y Rojas (2014), los conceptos de felicidad y bienestar han cobrado relevancia e interés científico en las últimas décadas. Si bien, el tema no es nuevo puesto que se ha estudiado desde tiempos remotos por filósofos y pensadores, la novedad está en los aportes empíricos hechos en las últimas décadas y el reconocimiento de la felicidad como experiencia humana que puede ser medida con el método científico y a la que se ha venido denominando *bienestar*, *bienestar psicológico* o *bienestar subjetivo* como se verá más adelante.

Ser feliz puede constituirse en una de las metas de cualquier ser humano, independientemente de sus circunstancias. Es un asunto que compete a las personas en su cotidianidad, pero también ha sido tema de pesquisas y propuestas en áreas del conocimiento como la filosofía, la economía, la sociología, la psicología e incluso el derecho y la política (Graham, 2010; Rojas, 2014).

de la felicidad y el bienestar considerados en este artículo por la significancia de sus contribuciones a la comprensión del fenómeno abordado. Y la tercera, en la que se describen brevemente los aspectos centrales de propuestas por cada autor, sobre felicidad y/o bienestar.

Con respecto a la segunda parte, es preciso aclarar que en la Tabla 1 se presenta una síntesis de las aportaciones por autor, agregando años para ubicación temporal por período histórico, así como el área de conocimiento desde la que hace su contribución. Las descripciones realizadas corresponden a análisis hechos por especialistas sobre las aportaciones de los autores originales en relación con los conceptos señalados. Sólo a partir de finales del Siglo XX de la Época Contemporánea se incluyen los conceptos sobre felicidad



Si bien, en la literatura científica aún hay escaso consenso sobre el uso de los términos *felicidad* o *bienestar*, las aportaciones cada vez más nutridas sobre estos conceptos, van generando un cuerpo teórico que se robustece, se aclara y brinda luces para la comprensión del bienestar humano y su aplicación en distintos entornos como la familia, la escuela, el trabajo y en comunidades diversas donde “estar bien” puede aportar tanto a la solución de conflictos y el mantenimiento de relaciones interpersonales armónicas como al desarrollo personal y social y a la calidad de vida (Veenhoven, 2009).

Con la expansión de métodos y herramientas de diversa índole que en los últimos años alimenta el interés de doctos y neófitos para favorecer el autoconocimien-

to, el bienestar y el desarrollo del potencial humano, y, por ende, la felicidad, conviene hacer una revisión sobre las aportaciones que se han venido configurando desde la ciencia, comenzando con las primeras disertaciones de antiguos filósofos.

2. Cronología de autores que han aportado a la comprensión de la felicidad y el bienestar

Se considera pertinente presentar una lista de pensadores/autores que han tratado el tema, en orden cronológico, con el fin de dar una idea de la variedad de posturas y del interés por el mismo desde tiempos remotos hasta la actualidad. En la Tabla 1, se registra el pensador/autor incluidas las fechas de vida del autor o el año de publicación de sus principales apuestas al respecto, seguido del área a la que corresponde y luego una breve descripción de sus aportaciones. Los años indicados para los autores incluidos desde la Antigüedad hasta inicios de la Edad Contemporánea, conciernen a las fechas de nacimiento y de fallecimiento. El año especificado para los autores del Siglo XX en adelante corresponde al año de publicación de alguna de las obras de cada uno, con la cual ha aportado significativamente a la comprensión de la felicidad y/o el bienestar. Es preciso aclarar que la mayoría de estos autores incluidos en la lista partir del Siglo XXI, han hecho publicaciones antes y/o después del año señalado, pero como se ha mencionado, el año descrito corresponde a aquel en que la obra en particular aporta al propósito de este artículo.



Ruut Veenhoven

Tabla 1. Aportaciones de pensadores/autores desde la antigüedad hasta la actualidad sobre la felicidad y/o el bienestar

AUTOR	ÁREA	PRINCIPALES APORTES
Antigüedad		
Aristóteles (384-322 a. C.)	Filosofía	Filósofo griego. Escribió extensamente sobre la felicidad, definiéndola como la actividad del alma que conduce a la virtud (Martens, 1993). Su postura es la eudaimonía.
Epicuro de Samos (341-270 a. C.)	Filosofía	Filósofo griego, quien creía que la felicidad se alcanzaba a través de la ausencia de dolor y la presencia de placeres (Alarcón, 2015). Su propuesta es el hedonismo.
Marco Aurelio (121-180 d. C.)	Filosofía	Emperador romano que enfatizó la importancia de la autoaceptación y la fortaleza ante la adversidad (Cristancho, 2005).
San Agustín de Hipona (354-430 d. C.)	Filosofía y teología	Filósofo y teólogo cristiano. Creía que la felicidad se encontraba viéndolo conforme a la razón y en la unión con Dios (Malavé, 2022).
Edad Media		
Tomás de Aquino (1225-1274)	Filosofía y teología	Filósofo y teólogo católico. Felicidad como el bien último del hombre, que se alcanza a través de la contemplación de Dios (Malavé, 2022).
Edad Moderna		
Michel de Montaigne (1533-1592)	Filosofía	Filósofo francés. La felicidad se encuentra en la simplicidad y la autosuficiencia (León de Valero, 2023).
John Locke (1632-1704)	Filosofía	Filósofo y médico inglés. Cada persona tiene su fin y la sociedad debe aportar a esto como derecho individual (Segovia, 2014).
Edad Contemporánea		
Jeremy Bentham (1748-1832)	Filosofía y economía	Filósofo utilitarista. Destacó la dimensión afectiva e incluso física o sensorial de la felicidad (Ott, 2010).
John Stuart Mill (1806-1873)	Filosofía y economía	Filósofo utilitarista. Para ser feliz, no interesa sólo la cantidad de placer, sino también su calidad (Mill, 1980).
Arthur Pigou (1877-1959)	Economía	Desarrolló una teoría del bienestar aplicable a la política económica (Ott, 2010).
Richard Easterlin (1974)	Economía	Economista estadounidense. A pesar del aumento del Producto Interno Bruto (PIB) <i>per cápita</i> en los países desarrollados, la felicidad no ha aumentado de forma significativa (Ott, 2010).
Mihaly Csikszentmihalyi (1990)	Psicología	Psicólogo húngaro-estadounidense, desarrolló la teoría del flujo: las personas experimentan una sensación de felicidad y satisfacción cuando están completamente absortas en una actividad (Csikszentmihalyi, 1990).
Bernard van Praag (1991)	Economía	Economista holandés. Ha ayudado a definir la felicidad como un estado subjetivo que se puede medir de forma objetiva (Rojas, 2014).
Waterman (1993)	Psicología	Aportó el concepto de expresividad personal. Las actividades que hacen felices a una persona son aquellas que le permiten expresar su auténtico yo, sentirse vivo, comprometido, realizado y preparado (Arjoon, et al., 2017).



Carol Ryff (1995)	Psicología	Psicóloga estadounidense. Propuso el modelo de bienestar psicológico que incluye seis dimensiones: propósito en la vida, autonomía, crecimiento personal, dominio del entorno, relaciones positivas, autoaceptación (Ryff <i>et al.</i> , 1995).
Barbara Lee Fredrickson (1998)	Psicología	Psicóloga estadounidense. Su trabajo principal se ha centrado en las emociones positivas (Fredrickson, 1998).
Martin Seligman (2002)	Psicología	Psicólogo estadounidense, fundador de la psicología positiva. Centrado en el estudio de depresión y pesimismo, y en desarrollar estrategias para la felicidad. Desarrolló la teoría de la felicidad duradera, que postula que la felicidad se puede aumentar a través de la práctica de las fortalezas personales. Propuso el modelo de florecimiento personal o auténtica felicidad, conocido por el acrónimo PERMA (Seligman, 1998, 2016).
Cummins (2000)	Psicología	Su trabajo se centra en la medición de la felicidad y el bienestar subjetivo, así como calidad de vida y dominios de la satisfacción vital (Cummins <i>et al.</i> , 2000).
Ryan, Deci, Huta (2000)	Psicología	Ryan y Deci (2000) propusieron la teoría de la autodeterminación en la que postulan la autonomía como un elemento esencial del bienestar. Huta y Ryan (2000) proponen la eudaimonía como modo de actuación que se caracteriza por excelencia, autenticidad/autonomía, desarrollo, funcionamiento pleno, amplio alcance de visión, compromiso, automodelismo, contemplación, aceptación.
Edward Diener (2005)	Psicología	Psicólogo estadounidense. Centrado en la medición del bienestar y las influencias de temperamento, personalidad y aspectos culturales (Diener, 2005).
Sonja Lyubomirsky (2005)	Psicología	Psicóloga estadounidense nacida en Rusia. La felicidad está influenciada mayormente por factores genéticos, en menor medida por actividades intencionales y seguidamente por circunstancias (Lyubomirsky, 2005).
Christopher Peterson (2006)	Psicología	Psicólogo estadounidense. Uno de los fundadores de la psicología positiva. Centrado en el estudio de fortalezas y virtudes del carácter y su relación con la felicidad (Peterson, 2006).
Ruut Veenhoven (2009)	Sociología	Sociólogo holandés. Ha aportado en la medición y cuáles factores influyen en el bienestar a nivel individual y social (Veenhoven, 2009).
Carol Graham (2010)	Economía	Economista peruana, radicada en Estados Unidos de América. Centrada en el estudio de la felicidad en países en desarrollo (Graham, 2010).
Vittersø (2013)	Psicología	Propone que la felicidad auténtica se asocia con los rasgos de crecimiento personal y apertura a la experiencia (Vittersø, 2013).
Mariano Rojas (2014)	Economía y Sociología	Economista costarricense, radicado en México. Ha aportado una visión de los cambios de paradigma en el estudio de la felicidad. Centrado en la medición del bienestar y su relación con los ingresos (Rojas, 2014).

3. Descripción de aportaciones sobre felicidad y bienestar por autor

Después de haber presentado el panorama de autores en el apartado anterior, se describirá la propuesta de cada uno de ellos, comenzando con los antecedentes de la felicidad identificando las dos corrientes principales que caracterizaron su comprensión desde la filosofía en la Antigüedad: la eudaimonia y el hedonismo. Por un lado, la postura eudaimónica, propuesta por Aristóteles (384-322 a. C.) como “Actividad del alma” o “actividad conforme a la virtud” (Martens, 1993, p. 51), desde la cual insiste en que “La eudaimonia sólo puede alcanzarse a través del ejercicio y de la actividad. Es (...) una praxis (...) Ella misma es acción, realización, actuación. El hombre es un ser esencialmente activo, ha de tomar sus propias decisiones y, en esa medida, su felicidad depende de él mismo” (De los Ríos, 2006, p. 23).

Aristóteles (2014) plantea la felicidad como fin último de cada persona, así como la subjetividad de esta, pues cada persona le otorga distintos significados, dependiendo de su situación. En sus escritos, el filósofo disertó sobre tres caminos para alcanzar la felicidad: la vida placentera, la vida política, o la vida contemplativa. Descartó la vida placentera por su futilidad y, así mismo, expuso una paradoja para quien busca la felicidad por las otras dos vías. En el camino de la vida política, la paradoja es que, aunque se quiera, no todas las personas tienen la capacidad de dedicarse a esta ni a una vida intelectual pura y, por su parte la paradoja hacia la felicidad en la



vida contemplativa radica en que la contemplación no puede ser lo único que hace una persona, pues también debe atender su salud, sus cuidados y otras cuestiones de la vida cotidiana. En cualquier caso, la vida que se escoja para vivirla con felicidad debe ser una vida virtuosa que busque el desarrollo de las más excelsas cualidades humanas. Algunas de las virtudes a las que se refiere el filósofo son: valentía, templanza, apacibilidad, prudencia, justicia, sabiduría, resistencia y continencia como dominio del alma para encauzarla a la razón. En resumen, Aristóteles define la felicidad como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (Aristóteles, 2014, p.14). Es decir, para Aristóteles la felicidad consistía en el cultivo de la virtud, de las mejores virtudes y durante toda la vida.



En cuanto a la postura hedónica, propuesta por Epicuro de Samos (341-270 a. C.), se ha malinterpretado a menudo como una invitación a vivir una vida centrada en el placer físico. Sin embargo, este filósofo entendía el placer en un sentido más amplio, que incluía también la ausencia de dolor y la búsqueda de la felicidad. Así, a diferencia de sus antecesores, rescata el aspecto físico indicando que es en un cuerpo donde el ser humano experimenta la felicidad y se refiere a esta como la supresión del dolor que lleva al placer, a un sosiego duradero que no es sólo físico o material sino también espiritual. Para Epicuro, la salud en el cuerpo y la serenidad en el alma son fundamentales para alcanzar una vida

feliz (Alarcón, 2015). Así reconoce el placer como algo que es parte de la configuración humana o connatural y que implica ausencia de dolor de cualquier tipo.

En esta misma época, Marco Aurelio emperador romano y filósofo estoico hace énfasis en el conocimiento y sobre todo en el conocimiento de sí mismo, la contemplación de la naturaleza y la propia reflexión para velarse a sí mismo, hacerse mejor y dominarse, esto implica una postura en la

que la felicidad más que una satisfacción de necesidades o apetitos es sobre todo la quietud del alma, el estar estable, quieta, no girando 'como como un trompo' [sino] ocupándose

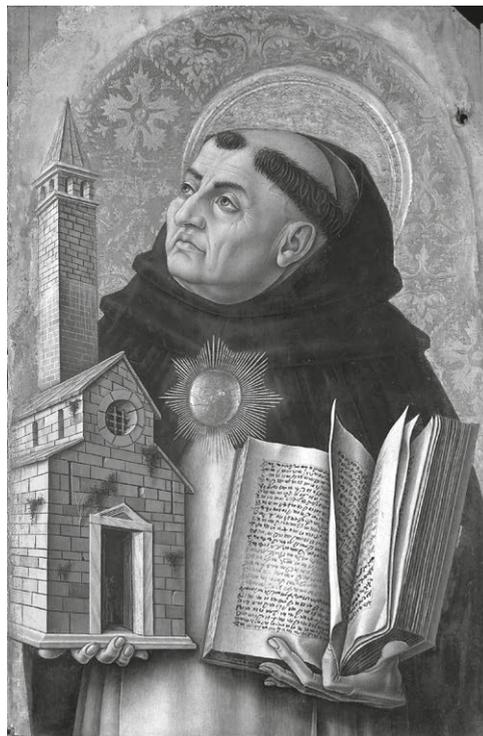
de los movimientos del alma. Es decir, la felicidad no se halla en el exterior, sino que es producto de una atenta ocupación de sí mismo que sitúa al sujeto en pos de ella y es ese camino justamente la felicidad misma (Cristancho, 2005, p. 55-56).

Continuando la revisión, Malavé (2022) describe el planteo de Agustín de Hipona, quien ubica a Dios en el centro de la existencia, reconociendo que es aquel que otorga la felicidad a través de la verdad y la bondad, es decir, la felicidad del hombre está basada en la providencia divina. La felicidad es el resultado del pleno gozo de la verdad y más aún de la verdad de Dios, pues, aunque el hombre posea bienes materiales no podrá conseguir una vida feliz al vivirse sin Dios.

Pasando a las contribuciones seleccionadas de la Edad Media, se ha rescatado solamente aquella visión filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino por considerarse coherente con las perspectivas descritas de la Antigüedad y las subsecuentes incluidas en este artículo en las Edades Moderna y Contemporánea. Así, Santo Tomás “propuso que el máximo bien perseguido por el hombre era la felicidad, pero vista esta solo a través de la contemplación beata de Dios” (Malavé, 2022, p. 14). Con esto, el filósofo cristiano expresa la distancia que considera existe entre el hombre y Dios y sólo mediante la contemplación del ser Supremo, es que el ser humano puede lograr su felicidad, no por sí mismo, sino mediante una concesión especial que le haría Dios. Para alcanzarla el ser humano

debe procurar, entonces, la prudencia y la mesura entre el bien y el mal obrando a través de su voluntad, constancia y firmeza (Malavé, 2022).

Avanzando en la revisión, se encuentra la propuesta de Montaigne, quien insistía en una vida modesta, aprendiendo a vivir con la incertidumbre y con lo mínimo necesario, buscando la felicidad y sabiendo llevar las vicisitudes. Estos planteamientos surgen de lo que el ensayista del renacimiento retoma al estudiar a Sócrates, Platón, Cicerón, Séneca, entre otros. Sin embargo, el pensamiento de Montaigne se adscribe a la postura hedonista de Epicuro, enfatizando que no pueden pasarse desapercibidos los placeres de la vida, pero que el ser humano puede morir en cualquier



Santo Tomás de Aquino



momento y por ello insiste en ser tolerante a las adversidades (León, 2023).

Para Locke, es inútil preguntar por el tipo de vida que hace más feliz a las personas porque cada uno encuentra su felicidad en formas y estilos diferentes, por tanto, plantea el relativismo moral, el cual implica que, pese a las prescripciones de la ley divina o ley natural, existen diversos fines individuales y, por tanto, la sociedad debe centrarse en preservar los derechos e intereses de cada uno (Segovia, 2014).

Ya en la Edad Contemporánea, en 1789, Bentham propuso una definición cualitativamente diferente a la de Aristóteles y orientada hacia el hedonismo epicúreo, al anotar que la felicidad consiste en la suma de placeres y dolores de cada persona, destacando la dimensión afectiva e incluso física o sensorial de la felicidad, pero esta suma de placeres y dolores

constituye algo más complejo puesto que existen cuatro fuentes de dolor y placer: la física, la política, la moral y la religiosa (Ott, 2010).

Así mismo, las aportaciones de Mill (1806-1873), estaban relacionadas con ideas como la importancia de la calidad de vida y el desarrollo total del individuo. Propuso su acuerdo con la postura de Bentham incluyendo que, para ser feliz, no interesa sólo la cantidad de placer, sino también su calidad, por esto, considera que una persona con facultades más altas o un mayor desarrollo, necesita más para alcanzar la felicidad (Mill, 1980).

Con Arthur Pigou (1877-1959), se abrió la puerta para el estudio de la economía del bienestar. Este autor, desarrolló una teoría del bienestar aplicable a la política económica, tratando la intervención del gobierno en la economía. Fue uno de



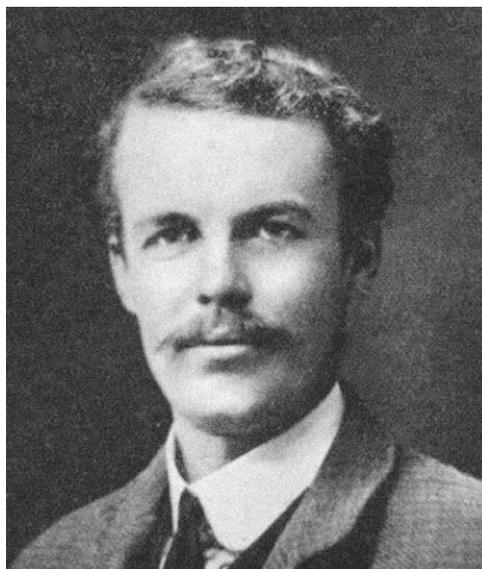
los primeros economistas que utilizó la palabra “bienestar” desde lo político (Ott, 2010).

La *Paradoja de Easterlin*, fue propuesta en 1974, por Easterlin quien planteó la pregunta: ¿el aumento en el ingreso incrementa el bienestar subjetivo de la población? Su respuesta derivó en una aparente paradoja: a medida que los países incrementan sus niveles de ingreso *per cápita* los niveles promedio de bienestar subjetivo no aumentan, sino que muestran rendimientos marginales decrecientes, lo que contradice la lógica que supone que el bienestar depende en gran medida de los niveles de ingreso de los individuos y las sociedades. En otras palabras, tener más ingresos no genera más felicidad (Ott, 2010).

En cuanto a Csikszentmihalyi (1990), se reconoce principalmente por la teoría del flujo, con la que explica que el flujo es un estado mental en el que las personas están completamente absortas en una actividad y sienten que están operando en la cima de sus capacidades, perdiendo la noción del tiempo y de sí mismos y esto les provoca una sensación de bienestar y satisfacción.

Este autor creía que el flujo es una experiencia importante para la felicidad y el bienestar. Propuso que las personas pueden aumentar sus posibilidades de experimentar el flujo al buscar actividades que sean desafiantes, pero también alcanzables, y que tengan un sentido de propósito y significado (Csikszentmihalyi, 1990).

Respecto de la propuesta de Bernard van Praag (1991) en estos tópicos, expresa



Arthur Cecil Pigou.

que la satisfacción con el ingreso de una persona no sólo depende de su nivel de ingreso real, sino también de sus aspiraciones. Cuanto más alto sea el ingreso real de una persona, más alto será el ingreso que considere suficiente para satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, la brecha entre el ingreso real y el ingreso considerado como suficiente puede persistir incluso cuando el ingreso real aumenta (Rojas, 2014).

Waterman (1990;1993) encontró una relación entre las dos perspectivas eudaimónica y hedónica, enfatizando en una distinción: para la primera (eudaimonia) es significativo el éxito que se logre en el proceso de autorrealización no así para la postura hedónica. Para este autor la eudaimonia constituye el fundamento filosófico de constructos como la salud y el funcionamiento psicológico efectivo que se reflejan en la identidad personal, la tendencia a la auto actualización, el locus de control in-



terno y el razonamiento moral basado en principios. Waterman (1990, 1993) vincula la eudaimonia con expresividad personal y autorrealización que ocurren cuando se experimentan vivencias asociadas con la motivación intrínseca y experiencias cumbre (Arjoon *et al.*, 2017).

Ryff *et al.* (1995) proponen el modelo multidimensional del bienestar que incluye seis factores: auto aceptación, crecimiento personal, propósito de vida, relaciones interpersonales positivas, dominio del ambiente y autonomía. Su propuesta se deriva de la concepción eudaimónica, conceptualizando la felicidad como bienestar psicológico asociada a experiencias óptimas, vida plena y desarrollo de capacidades, lo cual es concordante con el desarrollo de virtudes que planteaba Aristóteles.

Fredickson (1998) ha estudiado ampliamente

te las emociones positivas, para qué sirven, cómo se cultivan y su función en el bienestar humano. En 2001 planteó la teoría de ampliación y construcción, con la que explica que las emociones positivas, como la alegría, la tranquilidad, el interés, el éxtasis y el placer, son esenciales para una vida plena y satisfactoria. Estas emociones fueron seleccionadas en el proceso evolutivo del ser humano, porque tienen una serie de beneficios, como: ayudan a la persona a ampliar su perspectiva y a mostrar mayor creatividad, ayudan a construir relaciones fuertes y positivas, protegen de las emociones negativas (Fredrickson, 2001).

Seligman y Csikszentmihalyi (2000) introdujeron una visión novedosa del comportamiento humano al proponer la psicología positiva como una rama que pretendía ofrecer una vi-



sión optimista del ser humano, a diferencia de aquella visión oscura y patológica en la que se había centrado la psicología hasta finales del siglo XX. La psicología hasta entonces se ocupaba de lo que no funcionaba en el ser humano, sus dolores, desventuras, sufrimiento y trastornos psicológicos, asumiendo a la persona casi como víctima de su propia *psique*. Por su parte, Seligman y Csikszentmihalyi (2000) argumentaron que la psicología debería centrarse también en los aspectos positivos de la vida, ya que estos son esenciales para el bienestar humano. Así, investigar sobre emociones y relaciones positivas, fortalezas personales, sentido de propósito vital, se convirtieron en un campo de investigación floreciente desde inicios del siglo XXI y, como se ha descrito, diversos autores han aportado en este sentido.

Por su parte, Seligman (2002), define la felicidad como la vida con propósito y satisfacción y que se consigue como resultado de tres factores: experiencias positivas como la alegría, el amor, la gratitud; características positivas para vivir una vida plena y satisfactoria y la sensación de que la vida tiene un significado más allá de sí mismo. En el desarrollo de sus investigaciones, destaca la importancia de vivenciar experiencias que impliquen satisfacción con el pasado, optimismo sobre el futuro, felicidad en el presente, así como el desarrollo de fortalezas personales ya que todas estas vivencias pueden aportar a la felicidad en los distintos ámbitos de la vida.

Además, propone una serie de estrategias para aumentar la felicidad, así como el modelo PERMA conocido por sus siglas

en inglés *Positive emotions* (emociones positivas), *Engagement* (Compromiso), *Relationships* (relaciones), *Meaning* (propósito), *Accomplishment* (Logro) (Seligman, 2016).

Por su parte, Cummins *et al.* (2000) reconocen el escaso consenso que existe en la comunidad científica entre los términos felicidad, satisfacción, bienestar subjetivo, bienestar psicológico, calidad de vida, calidad de vida subjetiva y en su interés por aportar a la medición en este ámbito, definen la calidad de vida como un constructo objetivo y subjetivo al vez, que incluye siete aspectos como bienestar material, salud, productividad, intimidad, seguridad, comunidad, bienestar emocional y ha venido publicando diferentes actualizaciones de sus escalas, particularmente en la denominada calidad de vida subjetiva.

Ryan y Deci (2000) proponen la teoría de la autodeterminación describiendo



Martín Seligman



dos tipos de personas las proactivas y comprometidas y las inactivas o alienadas, lo cual depende en gran parte de la condición social en que cada persona se desarrolla y funciona. Para estos autores el bienestar subjetivo y el desarrollo social se generan por la satisfacción de tres necesidades psicológicas básicas: competencia, autonomía y relaciones interpersonales. Así mismo, Huta y Ryan (2000) proponen la eudaimonia como modo de actuación se caracteriza por: orientar la acción al logro de lo mejor y más alto (excelencia), actuar acorde con el verdadero yo, manteniendo el control sobre las propias acciones (autenticidad/autonomía), sostener el desarrollo y la autorrealización personal como un objetivo de vida (desarrollo), usar plenamente las capacidades funcionales de cada persona (funcionamiento pleno), mantener metas de vida orientadas al bien, a la trascendencia más que interés inmediato (amplio alcance de visión), involucrarse profundamente en las distintas actividades y desafíos de la vida (compromiso), valorar como fines en sí mismos los medios y procesos que la persona utiliza para alcanzar sus metas (autodelismo), tomar consciencia del significado de las propias acciones orientando la conducta según principios abstractos (contemplación) y finalmente, aunque se procure en todo momento la excelencia, se acepta la realidad, a sí mismo y a los demás tal como son (aceptación).

Diener (1994; 2005) explica que la satisfacción vital es un concepto multidimensional que no puede reducirse a un solo factor. Para evaluarla, es necesario considerar varios aspectos de su vida, tan-



Sonja Lyubomirsky

to positivos como negativos en un tiempo determinado. Destaca los componentes afectivo y cognitivo de la felicidad. El primero se relaciona con la frecuencia en que se experimentan emociones positivas o negativas y el componente cognitivo está relacionado con el modo en que la persona evalúa su satisfacción en las diferentes áreas de la vida.

Lyubomirsky *et al.* (2005) encontraron que el bienestar y la felicidad están estrechamente relacionados y que existen factores que influyen en la felicidad, tales como el estado de ánimo positivo, los rasgos de personalidad positivos, las relaciones sociales positivas, la sensación de que la vida tiene sentido y el nivel de satisfacción general. Adicionalmente, sus investigaciones apoyan la motivación como predictora del bienestar y la autoestima.

En su libro, *La Ciencia de la Felicidad*, esta investigadora describe como resultado de sus indagaciones, que la felicidad es una combinación de factores genéticos, ambientales y conductuales. Los primeros (factores genéticos), representan el 50% de la felicidad y son aquellos como la personalidad y la predisposición a experimentar emociones positivas, que están fuera del control de la persona. Los factores ambientales, representan el 10% de la felicidad, son aquellos que están parcialmente fuera del control de la persona, como el entorno social y el económico. Los factores conductuales, representan el 40% de la felicidad y son aquellos que están bajo el control de la persona, como sus pensamientos y acciones. Por tanto, propone estrategias para aumentar la felicidad mediante la práctica de

la gratitud, el fomento de relaciones sociales positivas, el autocuidado o el cultivo de un propósito de vida (Lyubomirsky *et al.*, 2020).

Las aportaciones de Peterson (2006) se han centrado en el estudio de las fortalezas y las virtudes del carácter que pueden aportar a la felicidad. En este propósito, ha encontrado que relaciones interpersonales positivas, involucrarse en lo que se hace, tener un propósito de vida, utilizar los talentos y sentirse competente, encontrar humor en la vida cotidiana, son algunas de estas fortalezas o virtudes que aportan a que una persona pueda vivir su felicidad. Agregando que ha encontrado correlación entre características como extraversión y apoyo social con la felicidad.

Veenhoven (2009) aporta en relación con la medición de la felicidad proponien-





do dos tendencias generales. La primera apunta a la felicidad colectiva y la segunda a la felicidad individual. Así, estableció algunas distinciones para esta medición, como son las oportunidades vitales, los resultados en la vida, interrelacionados con las cualidades externas o referentes al entorno y las cualidades internas, relacionadas con el individuo. Adicionalmente, propuso cuatro tipos de satisfacción como son: pasajera, duradera, interrelacionadas con diferentes dimensiones de la vida y la vida como totalidad.

Graham (2010) propuso la *Paradoja del campesino feliz*, explicando que, en general, al interior de los países los sectores pobres muestran niveles de satisfacción y bienestar subjetivo mayores que los que se esperaría para su nivel de ingreso e incluso llegan a ser superiores a los de personas con altos ingresos. Puede ser que los pobres sean “naturalmente” alegres y satisfechos con su vida y puede ser también que los pobres experimenten un efecto de adaptación a su condición de bajos ingresos, con bajas expectativas o aspiraciones de desarrollo, lo que a su vez puede restringir sus posibilidades de encontrar salidas de la pobreza. Esta autora ha realizado variedad de estudios sobre la relación entre los ingresos económicos y la felicidad en países latinoamericanos.

Vittersø (2013) señala que las personas suelen encontrar atractivas las cosas que son desafiantes y placenteras las que son fáciles. Esta observación aparentemente simple, refleja algo fundamental sobre la buena vida: los seres humanos necesitan un equilibrio entre la estabilidad y el cam-



Joar Vittersø

bio. Para equilibrar estas necesidades, las personas experimentan dos tipos de emociones positivas: hedónicas y eudaimónicas. Las emociones hedónicas, como el placer, señalan la bondad simple y motivan a las personas a mantener la estabilidad. Las emociones eudaimónicas, como el interés y el asombro, señalan la bondad compleja y motivan a las personas a salir de su zona de *confort* y se consideran eudaimónicas porque pueden conducir al crecimiento personal y a la virtud.

Finalmente, Rojas (2014) describe la evolución del estudio de la felicidad desde la perspectiva científica, indicando que las tradiciones dominantes se centraban en proponer los componentes y atributos de la felicidad. En una segunda fase el estudio de la felicidad se enfocó en cómo medirla y posteriormente se ocupó de preguntar a las personas sobre sus experiencias de felicidad y bienestar.

Al preguntar a las personas sobre sus vivencias, en las primeras décadas del si-

glo XXI, se da lugar al concepto de bienestar subjetivo y con él “la felicidad pasa de ser entendida como una construcción de académicos a ser reconocida como una vivencia de las personas” (Rojas, 2014, p. 16). Este economista, anota además que la felicidad es un concepto cercano a las personas quienes evalúan con frecuencia acerca de su propio bienestar y pueden responder ¿qué tan feliz me siento? así como conversar ampliamente sobre esto. También explica que la felicidad se considera como un fin y no como un medio, lo cual implica que, cuestiones como tener mayores ingresos, casarse, divorciarse, viajar, aspirar a una profesión u otras cuestiones de la cotidianidad, se constituyen en medios para ser feliz y, por esto, las personas toman decisiones pequeñas o grandes en su vida en la búsqueda de la felicidad, es decir, existe una expectativa de felicidad que lleva a las personas a hacer lo que hacen (Rojas, 2014).

Conclusiones

Se ha descrito un panorama de la evolución del concepto de felicidad recalcando las aportaciones de algunos autores desde la Antigüedad, las Edades Media, Moderna y Contemporánea encontrando que, en la Antigüedad, se destacó la felicidad desde la perspectiva filosófica en la que se describe como uno de los fines del ser humano que se alcanzaría mediante el cultivo de cualidades del alma, la relación con Dios, la vivencia del placer y la evitación del dolor (Aristóteles, 2014; Epicuro de Samos citado en Alarcón, 2015; Marco Aurelio citado en

Cristancho, 2005; Agustín de Hipona citado en Malavé, 2022).

En la Edad Media el concepto se mantiene vinculado a la relación con Dios, señalando además que sin su mediación es imposible alcanzar la felicidad, dado que la condición humana difiere sustancialmente del Ser Supremo (Santo Tomás de Aquino, citado en Malavé, 2022).

En la Edad Moderna se registró el aspecto subjetivo de la felicidad además de reconocerla como un derecho que debía ser garantizado socialmente, es decir, se añade una connotación social al concepto al que se vinculan factores subjetivos e intersubjetivos (Montaigne [1533-1592], Locke [1632-1704]).

Las aportaciones abundan en la Época Contemporánea en la que el concepto empieza a estudiarse desde diversas disciplinas como economía, sociología y psicología, en interés por ahondar y aplicar el método científico para su estudio. En este orden de ideas, se acuña el término “bienestar” (Pigou, 1877-1959) que se analiza quizá más accesible científicamente pues se empieza a considerar desde aspectos que pudieran influir en éste como los ingresos económicos explicándolo desde paradojas con las que se pretende significar que, aunque pareciera que más ingresos generan mayor bienestar, no es necesariamente así (Easterlin, 1974; Praag, 1991; Graham, 2010).

Esto sentó la base para examinar otros factores diferenciadores como afectivos, cognitivos, motivación, fortalezas personales, desarrollo de potencialidades, capacidad para afrontar adversidades, en-



tre otros para vivenciar experiencias de bienestar, además de facilitar la revisión de posturas filosóficas de antaño dando lugar a conceptos como bienestar psicológico (Ryff *et al.*, 1995) o bienestar subjetivo (Diener, 1994; 2005).

La propuesta de Seligman y Csikszentmihalyi (2000) sobre psicología positiva abrió la puerta a numerosas investigaciones que han contribuido a ampliar el concepto más que definirlo desde una sola perspectiva. Es decir, hoy por hoy, no se logra acotar un concepto único de felicidad o bienestar, desde la psicología no son estrictamente lo mismo. El término felicidad ha sido más usado desde la perspectiva filosófica y bienestar ha sido una palabra que se acuñó desde los aportes de la economía y ha venido ampliándose, sin embargo, las diversas investigaciones desde

varias disciplinas han permitido comprenderlo como multifactorial y complejo cuyo camino de estudio científico apenas está comenzando.

Es aquí donde cobra valor la presente revisión, al ofrecer un panorama de autores y propuestas que podrían facilitar la decisión de asumir una u otra postura, uno u otro autor, sobre un concepto que más que un constructo académico, es una vivencia humana de profundo significado en la cotidianidad y de creciente interés en el ámbito científico.

Para concluir puede decirse que, al hacer la presente revisión en retrospectiva, se identifica la “felicidad” como vivencia humana que se experimenta tanto en momentos de placer y evitación del dolor, como en el cultivo de virtudes que hacen mejor a la persona y que incluyen la re-

lación con un Ser Superior, concepto sustentado particularmente desde la filosofía con algunas aportaciones desde una visión teleológica (Aristóteles, 2014; Epicuro de Samos citado en Alarcón, 2015; Marco Aurelio citado en Cristancho, 2005; Agustín de Hipona citado en Malavé, 2022).

Felicidad es un concepto que se entiende desde el ámbito científico, particularmente desde la psicología, con el término de *bienestar*, sobre el cual existen actualmente diversas perspectivas que pueden resumirse en la promoción de emociones positivas como gratitud, benevolencia y compasión, que ayudan a gestionar las negativas, establecer y avanzar al logro de uno o unos propósitos vitales, conductas orientadas al control de pensamientos y toma de decisiones, autonomía, autenticidad, asumir retos, relaciones interpersonales positivas, desarrollo de fortalezas personales, entre otros (Ryff *et al.*, 1995; Fredrickson, 1998; Ryan y Deci, 2000; Cummins *et al.*, 2000; Seligman, 2002; Lyubomirsky *et al.*, 2005; Diener, 1994, 2005; Peterson, 2006; Vittersø, 2013).

Así mismo, se utiliza el término “bienestar” desde la sociología y la economía sugiriendo una visión más allá de la persona, incluyendo elementos sociales, materiales, políticos y económicos, haciendo un especial énfasis en que mayores ingresos no producen necesariamente mayor bienestar, pero si reconociendo que aspectos relativos a la calidad de vida material, acceso a servicios aportan a ese bienestar (Praag, 1991; Veenhoven, 2009; Graham, 2010).

Referencias

- Alarcón, R. (2015). La idea de la felicidad. *Apuntes de Ciencia & Sociedad*, 5(1), 6-9.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Arjoon, S., Turriago-Hoyos, Á., y Braun, B. M. (2017). Felicidad: una perspectiva filosófica e histórica. En: A Sison, G Beabout, I Ferrero, (Eds.) *Manual de ética de la virtud en los negocios y la gestión*. Manuales internacionales de ética empresarial. Springer, Dordrecht.
- Chong, I. (2007). Métodos y técnicas de la investigación documental. HA Figueroa, y CA Ramírez (Coord.), *Investigación y Docencia en Bibliotecología*. UNAM
- Cristancho, J. G. (2005). Sobre el apetito voraz por el conocimiento. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, (140), 51-64.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Fluir (flow): una psicología de la felicidad*. Kairós.
- Cummins, R. A., & Cahill, J. (2000). Avances en la comprensión de la calidad de vida subjetiva. *Psychosocial Intervention*, 9 (2), 185-198.
- De los Ríos, I. (2006). *El concepto de azar en la filosofía de Aristóteles*. E-Excellence.
- Diener, E. (1994). El bienestar subjetivo. *Intervención psicosocial*, 3 (8), 67.
- Fredrickson, B. L. (1998). What good are positive emotions? *Review of General Psychology*, 2, 300-319.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psycholo-



- gy: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56, 218–226.
- Graham, C. (2010). *Happiness around the World: The paradox of happy peasants and miserable millionaires*. Oxford University Press.
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6a. ed.). McGraw-Hill.
- León, R. C. (2023). Michel de Montaigne: Ensayista del Renacimiento. *Revista Escritura Creativa*, 4 (1), 1-7.
- Londoño, O. L., Maldonado, L. F., y Calderón, L. C. (2016). *Guía para construir estados del arte*. International Corporation of Networks of Knowledge.
- Lyubomirsky, S., King, L., & Diener, E. (2005). The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success? *Psychologica*. 131 (6), 803–855.
- Lyubomirsky, S., & Layous, K. (2020). *The how of happiness: A scientific approach to getting the life you want*. Penguin Press.
- Malavé, A. (2022). El tránsito hacia la felicidad según Aristóteles, Epicuro, Epiceto, Sexto Empírico, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino: Un análisis decolonial. *Revista Analéctica*, 8 (51), 1-21.
- Martens, E. (1993). *¿Qué significa felicidad?*. Universidad de Valencia.
- Mill, J. S. (1980). *El utilitarismo*. Aguilar.
- Ott, J. (2010). Greater happiness for a greater number: some non-controversial options for governments. *Journal of Happiness Studies*, 11 (5), 631-647.
- Peterson, C. (2006). *A primer in positive psychology*. Oxford University Press.
- Rojas, M. (2014). *El estudio científico de la felicidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Ryan, R. M. & Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55 (1), 68-78.
- Ryff, C. D., & Keyes, C. L. M. (1995). The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69 (4), 719–27.
- Segovia, J. F. (2014). John Locke, la ley natural y el catolicismo. *Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, (529), 773-800.
- Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology: An introduction. *American Psychologist*. 55 (1), 5-14.
- Seligman, M. (2002). *La auténtica felicidad*. Ediciones B.
- Seligman, M. (2016). *Florecer: La nueva psicología positiva y la búsqueda del bienestar*. Editorial Océano.
- Veenhoven, R. (2009). Medidas de la felicidad nacional bruta. *Intervención Psicosocial*, 18, (3), 279 – 299.
- Vittersø, J. (2013). Functional Well-being: Happiness as feelings, evaluations, and functioning. En S. David, I. Boniwell, & A. C. Ayers (Eds.) *Oxford Handbook of Happiness* (pp. 227-244).

Logos, Ethos y cuidado del medio ambiente

José Alfonso Villa Sánchez

Resumen

Hay un círculo hermenéutico, entre el cuidado del medio ambiente, su dimensión ética y el logos en que esa relación es narrada, que está afectado, sin embargo, por la visión antropocéntrica, individualista y racional que domina la época moderna. Las acciones relativas al cuidado del medio ambiente llevadas a cabo desde esta perspectiva se muestran cortas de miras y contradictorias. ¿Cuál puede ser la alternativa? Una visión de la Naturaleza desde el principio fundamental de la Unidad: lo que hay es Uno, en una escala que puede ir hasta el infinito. Dado el principio de la Unidad de la Naturaleza, el hombre es una más de las muchas cosas naturales que hay, más que un sujeto racional que debe cuidar de ese objeto frente a sí que es su entorno.

Palabras clave: naturaleza, unidad, alteridad, ética, henología.

Abstract

There is a hermeneutic circle between the care of the environment, its ethical dimension and the logos in which this relationship is narrated that is affected, however, by the anthropocentric, individualistic and rational vision that dominates the modern era. Actions related to environmental care carried out from this perspective appear short-sighted and contradictory. What could be the alternative? A vision of Nature from the fundamental principle of Unity: what there is, is One, on a scale that can go to infinity. Given the principle of the Unity of Nature, man is one of the many natural things that exist, more than a rational subject who must take care of that object in front of him that is his environment.

Key words: nature, unity, otherness, ethics, henology.

“¿Acaso no dijimos que la Naturaleza inefable
no puede significarse propiamente
con ninguna palabra o con ningún sonido sensible?”

(Juan Escoto Eriúgena, 2007, p. 105)

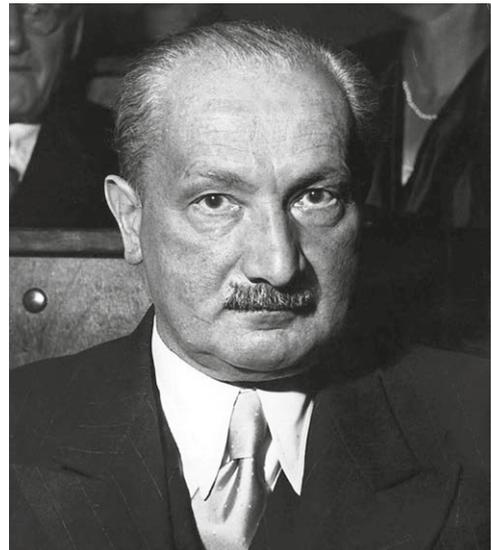
1. Introducción

El detonante de esta meditación es un slogan publicitario que reza de la siguiente manera: “Éthos y medio ambiente”¹.

¿Es lo relativo al cuidado del medio ambiente, incluso en la filosofía, meramente una moda, algo que está en boga, y que, así como llegó, cuando haya pasado su tiempo, se irá sin dejar rastro de su paso? ¿O será que en la popularidad del asunto se anuncia y se oculta al mismo tiempo un verdadero problema filosófico, algo que da genuinamente qué pensar?

¿Cómo se puede ir más allá de la propaganda que, al nivelar un tema importante con otros igualmente actuales, lo neutraliza y paradójicamente lo paraliza? En esa lógica de la simplificación, las acciones de cuidado del medio ambiente devienen en un descuido aún mayor: le suman complicaciones al problema que lo cierran sobre sí, manteniendo la situación alejada de una salida viable a mediano y largo plazo.

La presunción de la presente reflexión es que la noción de cuidado del medio ambiente conforma un círculo de comprensión mutua con las de *λόγος* y *ἦθος*; circularidad que debe desarrollarse y esclarecerse en sus fundamentos. Esto significa que hay un *λόγος* o discurso ético-político propagandístico usual sobre el cuidado del medio ambiente que, sin embargo, hunde algunas de sus raíces en ciertos campos de la tradición occidental —filosófica, religiosa, científica, cultural— que hay explicitar y actualizar, a fin de comprender mejor ese



Martin Heidegger

¹ Es el subtítulo del II Coloquio Internacional de Filosofía “Praxis y Vida Cotidiana: Éthos y medio ambiente”, celebrado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Mich., México, los días 24, 25 y 26 de abril de 2024.



círculo y la narrativa de término medio que hoy lo tiene cautivo. Pero un círculo hermenéutico —que se presume virtuoso (Heidegger, 2003, pp. 172-177)— precisa que cada uno de sus momentos tenga el carácter de ser de suyo eso que es, es decir, de ser real (Zubiri, 1980, pp. 54-67). De otro modo, el círculo se vicia, pues no hace más que girar sobre sí mismo y recoger sólo lo que él mismo ha ido colocando, tal como sucede con el epistemologismo moderno, significativamente en Kant (1997, B XIII).

Así que es mejor hablar de una dialéctica hermenéutica entre λόγος, ἦθος y cuidado del medio ambiente, cuyo índice de referencia es el principio de la Unidad de lo Otro, bajo el modo de *Res naturalis* en el entorno inmediato de los seres humanos. ¿Cuáles son las tesis de fondo sobre las que se levanta esta dialéctica, cuya pretensión consiste en que cada uno de los términos se interpreta únicamente desde las posibilidades que le ofrecen los otros dos y no en primer lugar desde sí mismo? Que lo Otro que el hombre es Uno; que eso Otro es, para propósitos humanos, la *Res naturalis* —de la que el hombre es sólo un breve momento—; que la *Res naturalis* incluye también los artificios humanos generados a partir de ella —puesto que, pasado su momento de utilidad, vuelven a fundirse de nuevo con ella—. Que el principio de la *Res naturalis* es, pues, la Unidad. La idea del Uno como principio (Guthrie, 1984, p. 77) es incluso más antigua que la platónica



del Bien (1988, 517b-c) y, desde luego, que la del ser-οὐσία de Aristóteles (2003, 1028b1-7), aunque esta haya terminado imponiéndose a las otras dos. Pero ahora que bajo la forma de razón el λόγος del hombre circunda la faz de la tierra, ahora que se sabe que lo que sucede en un hemisferio del planeta puede llegar hasta el otro, que lo que acon-



tece en un punto tiene consecuencias en puntos opuestos y que esas consecuencias le llegarán de vuelta, más que de Ontología —incluso de una teoría del todo o Pantología— hay necesidad de actualizar una He-nología, una teoría del Uno (ἕν) (Heideggr, 2001, p. 162). Resulta, pues, que, a la intuición sobre el Uno de Parménides, luego a la de Plotino y el neoplatonismo, y más tarde a la de Spinoza y Hegel, también les asiste una buena dosis de razón, sin que se tengan que aceptar las justificaciones y consecuencias de su filosofía. La pretensión es mostrar las posibilidades que se le ofrecen a la narrativa ética sobre el cuidado de la naturaleza desde la perspectiva del principio de la Unidad, posibilidades distintas a la que enfrenta un sujeto racional con un objeto pasivo y casi inerte.

Remontar a las fuentes de la mutua dependencia entre λόγος, ἦθος y cuidado del medio ambiente, descubre los moti-

vos de la fuerza y la urgencia con la que se presenta el llamado a hacerse cargo del λόγος con el que se narra el cuidado por la habitación de lo vivo. Esa urgencia es, por lo pronto, un síntoma elocuente de la enfermedad de la prisa (Kierkegaard, 2012) que padece el occidente cristiano desde sus inicios, provocada por la firme creencia de la inminencia del fin, creencia que se mantiene incólume, aunque ese final sea comprendido de modos distintos según se vea a sí misma la época. La enfermedad se agrava cuando la creencia desaparece, pero no la celeridad que ella misma generó: porque entonces ya solo se vive a prisa; porque entonces la prisa ya no va a ninguna parte, ya no tiene a dónde llegar, no hay ya finalidad por alcanzar. En las postrimerías de la época moderna ya sólo quedan individuos acelerados y presurosos que ni siquiera saben de su prisa, que viven como si todo estuviera a punto de colapsar; sólo padecen esa





prisa y la cargan sobre sus espaldas. La urgencia por el cuidado del medio ambiente en parte tiene su origen en el hombre moderno en tanto individuo y sujeto racional, creyente y apresurado. Así que la primera condición para cuidar adecuadamente el entorno es hacerlo a sabiendas de que hay tiempo suficiente para ello —que no urge cuidarlo!—, a sabiendas de que el entorno mismo sobrevivirá a cualquier tipo de cuidado presuroso que se le brinde. Porque con prisa sólo se llega cerca; porque apresuradamente no suele irse demasiado lejos.

2. Lo Uno en tanto Otro y el sí

¿Cuál puede ser el remedio a la prisa y a la urgencia por cuidar el medio ambiente? Ver el entorno inmediato del que se cuida el sí como un pequeño y breve momento del Uno en tanto que Otro; mirar la estructura que conforman el sí, el otro sí y lo otro desde la altura de la Unidad de lo Otro; re-

lativizar la separación entre el yo y el no yo, y absolutizar lo Uno en tanto Otro, dejando que sea la Unidad el principio de los diferentes grados de Alteridad. Hay lo que es porque hay Uno, aunque la lógica que se haya impuesto diga lo contrario. Pero la Unidad no es un ente, sino el principio de todo ente, el principio de cada cosa que es. De lo que la razón tendría que estar ocupándose es de la Unidad de lo Otro, no de tales o cuales entes que recortan artificialmente un medio ambiente, un entorno cuyo centro se mueve según se muevan los intereses de la razón.

Si no se puede ir más allá de la Unidad de lo Otro, si no hay salida hacia un territorio más seguro, si lo que toca es hacerse cargo del breve viaje por este planeta, se lo ha de hacer desde la perspectiva que da la altura de lo Uno, más que desde las emergencias que la polución les impone a unos individuos apresurados, fragmentados y sin esperanza.



¿Qué conlleva esta inversión de los puntos actuales de referencia? ¿Qué se requiere para que el lugar de lo urgente venga a ser ocupado por lo importante? ¿Qué se precisa para que la razón devenga logos meditativo sobre la Unidad más que demostración, descripción o interpretación del ser, del ente o de la realidad? ¿Qué se necesita para que este tiempo pueda irse curando de la prisa y vaya poco a poco disponiéndose a escuchar la voz del Uno? Asumir que lo que se cuida es infinitamente mayor y superior a los cuidados que se le puedan prodigar; admitir que el centro lo ocupa eso Otro que la razón dice cuidar, y no la razón y el acto mismo de cuidar; aceptar que eso Otro que se cuida es un organismo activo que tiene vida propia, al

que pertenece el ente mismo que pretende cuidarlo y defenderlo; reconocer que ese modo de la vida que tiene logos no está en posibilidades de presenciar el final del planeta —es decir, de lo otro y de lo Otro—. Que, en definitiva, eso Otro por lo que se vela está lejos de estar únicamente a expensas de la protección que se le brinde, se trate de su modo animado o inanimado. Porque el sí mismo en tanto que otro (Ricoeur, 1996, XI-XXVIII) que es el ser humano tiene su realidad al interior de lo Otro; ni de forma paralela, ni en modo independiente, ni mucho menos por encima de ello.

Distinto, sin embargo, es el campo de sentido desde el que brota el lema “Éthos y medio ambiente”. ¿Qué connotaciones lleva aparejadas esa expresión? ¿Qué se muestra tanto en lo que explícitamente dice como en lo que supone? La frase ha de ser completada para que resuene mejor el problema que se invoca: “éthos y cuidado del medio ambiente”. Así completada, quiere decir que el cuidado del medio ambiente tiene una dimensión ética; y a la inversa: que la ética incluye en nuestro tiempo, como un asunto muy relevante, lo relativo al cuidado del medio ambiente.

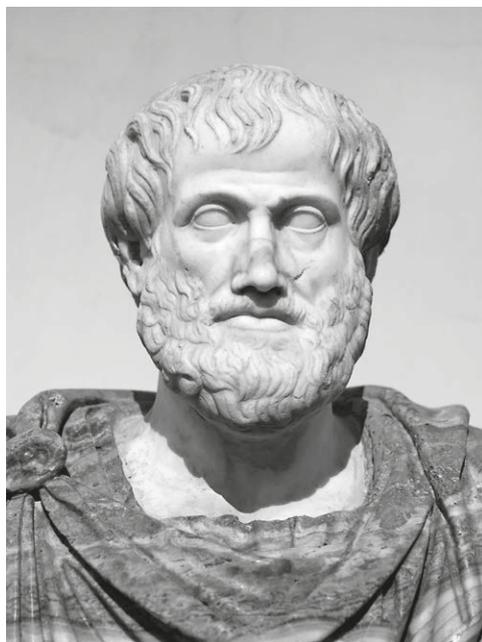
Al mismo tiempo, el slogan juega con el doble sentido que permite la palabra griega “éthos” al ser transliterada al castellano. Efectivamente, en esta transliteración puede referir a tres campos semánticos distintos (Pabón de Urbina, 2000): uno tiene su origen en ἔθος-εος (τό), que significa costumbre, hábito, uso; y dos lo tienen en ἦθος-εος (τό) que, por un lado, significa morada o lugar habitual, habitación, resi-



dencia, patria (Heidegger, 2001a, p. 289), y por el otro, hábito, costumbre, uso, carácter, sentimientos, manera de ser, pensar o sentir, índole, temperamento.

Si se hace equivaler medio ambiente a morada, lugar habitual y residencia, entonces la idea de cuidado (Heidegger, 2003, pp. 213-221) permite transitar entre la ética en tanto referida a las costumbres y los hábitos, y la ética en tanto relativa al carácter, los sentimientos, las maneras de ser, sentir o pensar, dado que cuidado es sinónimo de cultivo. Si se trata de “éthos” se trata, por tanto, del cuidado de las costumbres, de los hábitos, del uso que se hace de las cosas, al mismo tiempo que del lugar habitual de residencia y de los sentimientos y de las maneras de ser, pensar y actuar con que se habita.

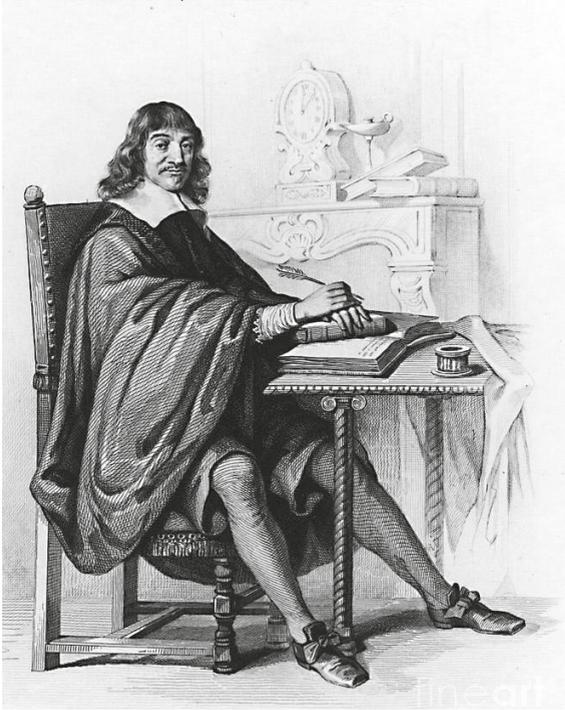
El prurito por el cuidado del medio ambiente emana, pues, de la dimensión ética del ser humano; y esa dimensión es un modo de su ser y estar en el mundo. El hombre no tiene entre sus posibilidades la de desentenderse de su entorno, dado que en el tener que responder por su hábitat le va su ser en el mundo. El cuidado del medio ambiente, en definitiva, no es otra cosa que el cuidado de sí en tanto que otro, más allá de los límites en los que Ricoeur encierra esa relación (Ricoeur, 1996, XI-XIV). Efectivamente, el cuidado del medio ambiente es la vía larga del cuidado de sí. El sí nombra al ente que es cada vez cada cual (Heidegger, 2003, p. 35); y el otro nombra a todo ente distinto al sí y por eso en respectividad constitucional mutua. No hay sí sin otro; no hay sí sin medio ambiente. Hay y acontece el sí, porque hay y acontece el



Aristóteles

medio ambiente. Y este acontecer mutuo es también mutuo cuidado, mutuo cultivarse. El medio ambiente se deja cuidar y cuida de sí mismo; igual que el sí.

La narrativa al uso sobre el cuidado del medio ambiente está atrapada, sin embargo, bajo el peso del discurso moderno que da por supuesto que el hombre es un sujeto individual y racional (Kant, 1997), y que el estado de derecho es un ente que surge de la suma de las voluntades individuales y se concreta en una constitución jurídica que le da cuerpo político institucional (Taylor, 2010, pp. 372-401). Pero dado que las agresiones al medio ambiente no conocen fronteras geopolíticas, las acciones en relación con su cuidado, hechas desde esa perspectiva individualista y estatal, por más racionales que sean, vienen a ser infructuosas incluso a corto plazo.



René Descartes

Puesto que las palabras hacen cosas (Austin, 2018), es importante que el *lóγος* sobre el cuidado del medio ambiente rebase el horizonte del sujeto individual y del estado nacional, dado que, tanto el cuidado como lo que se cuida, se ha construido a imagen y semejanza de ese horizonte. La reflexión que sobre la *φύσις* realizaron los filósofos griegos —de Tales a Aristóteles— estaba centrada en la propia naturaleza, no en el *lóγος* sobre ella. Ni siquiera la reflexión filosófica y teológica de la Edad Media sobre la naturaleza en tanto creada estaba centrada en la razón humana. Sólo los filósofos modernos —de Descartes a Heidegger, exceptuando quizá a Spinoza— tomaron el camino de que su reflexión sobre la naturaleza estuviera centrada en

la reflexión misma, más que en la propia naturaleza.

¿Es posible sortear los riesgos ideológicos que acechan por todos lados el cuidado de la casa en la que la vida ha sido posible, riesgos originados por el carácter referencial de la razón subjetual? ¿Es posible que el cuidado del medio ambiente gire en torno a sí mismo y no en torno al hombre como sujeto individual, racional y estatal? ¿Es posible que los individuos y los estados entiendan que, si siguen poniéndose primero que a la naturaleza, la única casa donde es viable vivir, no será posible sobrevivir? Si parece difícil quitarle centralidad a la racionalidad subjetiva, se antoja imposible la superación actual del estado nacional. Pero la naturaleza se saldrá con la suya, sin que haya racionalidad capaz de modificar el rumbo de las cosas.

Incluso la hermenéutica del sí —del cuidado de sí, en el caso de Foucault (1995, 2012); del sí mismo como otro, caso de Ricoeur (1996)— se mueve en la circularidad del ente que es cada vez cada cual, en la circularidad del sí distribuido entre las diversas personas gramaticales. Pero el círculo del sí y del otro distinto de sí puede romperse en beneficio de un movimiento dialéctico si en la categoría del otro se da cabida tanto a lo que tiene el modo de otro sí como a lo que tiene el modo de cualquier otra cosa. Es más: gracias a todas esas otras cosas es que el sí y el otro se pueden reconocer en tanto tales. Porque hay animales variados, mariposas, insectos, arboles,



plantas, flores, montañas, rocas, ríos, arroyos, mares, sol, luna, estrellas, etc.; incluso ciudades, pueblos, mercados, carreteras, caminos, etc.; porque hay todo esto es, pues, por lo que el sí sabe que es sí. Sabe que primero es lo otro, que primero es eso que se llama entorno o medio ambiente; que el entorno hace posible al sí en tanto que otro, y no al revés. Por más que haya una cierta cooriginariedad entre estos diversos momentos.

Si se retorna constantemente al principio —a la evidencia arqueológica, de una parte (Meillassoux, 2016); y la ontológico tempórea (Heidegger, 2003), de otra—, se muestra que del entorno emergió y sigue germinando el sí; y que su lugar en la naturaleza no tuvo ni tiene el privilegio que se concedió a sí mismo de colocarse en la cúspide de su desarrollo. Mirando a ese

doble principio se puede ver que la naturaleza es “autopoiética” (Maturana, 1997, pp. 42-62), que no necesitó a la razón humana para cuidar de sí misma, para seguir el curso que llevó a la aparición del animal racional en algún momento de su largo caminar. Y una cosa sigue siendo cierta: tampoco necesitará a esa razón —soberbia e individual— para sacudirse las plagas que pretendan impedir que siga su curso.

Si hay una preeminencia entre el sí y lo otro, tal prerrogativa corresponde a lo Otro —no al otro en tanto otro sí, sino a lo Otro sin más—. Pero es que el vocabulario que se expresa de esta manera lleva incrustada aún la simiente del individualismo. El sí y el otro distinto de sí son breves momentos de lo Otro, de esa *Res* cuya unidad alberga todas las distinciones, al mismo tiempo que las gobierna. Cierto que lo

Otro pasa por el pensamiento, el vocabulario y las manos del sí, y que por eso éste se hincha de orgullo creyéndose que por eso es su condición de posibilidad. Pero lo Otro pasa y sigue la marcha que tiene ya señalada, sin inmutarse ante las ínfulas del sí. Eso Otro es en el mundo del sí la *Res naturalis* —con todo lo que el sí artificialmente le ha sumado—, que es momento de una Unidad mayor, que a su vez lo es de una mayor, en la que el sí no pinta ya ningún color. Aunque será la *Res naturalis* misma la que en su marcha se hará cargo de la razón y sus artificios, ésta puede y debe ocuparse de su

entorno inmediato con la esperanza de que sus últimos días sean algo menos agónicos.

Aunque, más que cuidar del entorno inmediato de la *Res naturalis*, debiera el sí saber reconocer, con respeto, su lugar al interior de la Unidad de lo Otro. Por ahora, este uso de la razón parece más provechoso a mediano y largo plazo que su añejo prurito de dominio. Si la razón del sí de este siglo no es capaz de levantar la cabeza para mirar y admirar la grandeza de lo Uno en tanto que Otro, al menos debiera ser capaz de mirar con inteligencia su propia fragilidad.



3. Φύσις, *natura* y naturaleza

La noción de naturaleza acusa un cierto abandono. ¿Se puede decir que lo que hoy se llama medio ambiente equivale a lo que los griegos llamaban φύσις (Aristóteles, 1996), los medievales *natura* (Juan Escoto Eriúgena, 2007, p. 79; Tomás de Aquino, 2001b) y los modernos naturaleza? Relativamente. Porque es verdad que en la noción de medio ambiente siguen latiendo ideas del pasado; pero la noción de medio ambiente pende en su totalidad de la de su objeto racional, cosa que no sucede con la de *natura*, y menos aún con la φύσις.

En la red de descubrimientos de los filósofos griegos antiguos está la distinción de que hay cosas que pertenecen al modo de ser de la φύσις, y cosas que pertenecen al modo de ser de la acción humana, sea como τέχνη, πόησις o πράξις (Heidegger, 2001c, pp. 11-14). Los límites y los ensambles entre el modo de ser de un ámbito y el del otro están bastante claros. Lo que caracteriza a las cosas de la φύσις es que el principio de su ser les es intrínseco: son cosas que llegan a ser lo que ya eran; que surgen, crecen y se desarrollan desde sí mismas y que no pueden ir más allá de las posibilidades que les da su propio ser. Sucede de manera distinta con las cosas que pertenecen al ámbito de la τέχνη, la πόησις y la πράξις: el principio de su ser les es extrínseco, precisamente porque dependen del concurso de la acción humana en diferente medida. Es el caso de la construcción de una casa, una obra trágica o una acción ética o política. Ahora bien, la perspectiva que le da marco a esta distinción es la que

tiene previamente asumido que lo que es —el ser— es eterno, ingenerado, uno, infinito, indeterminado, absoluto, etc., pero que el orden o cosmos de ese ser sí que es temporal, generado, plural, finito, determinado, relativo, etc.

Las diversas teorías filosóficas griegas, desde los presocráticos hasta el siglo de Platón y Aristóteles, se van a distinguir en el modo como articulan eternidad y temporalidad, ser y cosmos. La dicotomía de Platón entre el mundo ingenerado de las ideas y el mundo relativo de la naturaleza (1988, 514a ss.), muestra los polos entre los que se movieron las explicaciones anteriores —lo hilético y lo eidético—, sin haber logrado resolver el asunto de manera equilibrada. El éxito de la solución intramundana de Aristóteles (1990) tendrá que esperar el debilitamiento del neoplatonismo, ya bien entrada la era cristiana, para sucumbir ante la apropiación de que será objeto por parte de su metafísica trascendente (Tomás de Aquino, 2001a).

¿Alguna de las ideas griegas pervive en la noción actual de medio ambiente? Sí. Que hay unas cosas naturales y otras que son propias de la acción humana, aunque en algunos casos los límites entre un ámbito y el otro no sean ya tan fáciles de distinguir. Que las cosas propias de la τέχνη, la πόησις y la πράξις son resultado de las intervenciones de la acción humana sobre las cosas naturales; con la salvedad de que esas intervenciones han ido demasiado lejos, afectando y poniendo en riesgo a la naturaleza.

La visión moderna y contemporánea sobre la naturaleza y el medio ambiente



tienen —además de la griega— una profunda raíz judeocristiana. ¿Cuáles son los componentes básicos de esa comprensión, distintos a los de la φύσις griega? En primer lugar, que la naturaleza ha sido creada por Dios y que es, por tanto, algo diferente a Dios. En otras palabras, que la naturaleza tiene su origen y principio de ser en algo distinto a ella misma. En segundo lugar, que el hombre ha sido creado de un modo diferente a todas las demás cosas, pues tiene el privilegio de ser imagen y semejanza de su creador. En tercer lugar, dado que es propiedad de su hacedor, que la naturaleza ha sido puesta al servicio del hombre —culmen de la creación— para que la domine y la explote (Tomás de Aquino, 2001c). Para lograr ese dominio, en cuarto lugar, el hombre recibió la orden de multiplicarse y llenar la tierra, hasta someterla y que quedara a su plena disposición.

En esta comprensión del mundo, el hombre es superior a la naturaleza, como Dios es superior al hombre. En la lógica de la narrativa del dominio, como Dios es el amo y señor del hombre, este lo debe ser, a su vez, respecto a la naturaleza. Los entes que pueblan la tierra no son más que cosas —ella incluida—, no son más que criaturas al servicio de la vida y sobrevivencia humana. La bandera del progreso, enarbolada desde la Ilustración, encubre bajo su aspiración de una razón mayor de edad (Kant, 2012) el mismo prurito depredador respecto de la naturaleza que emana de las líneas fundacionales del relato del libro del Génesis.

Occidente hizo del monoteísmo y del creacionismo su cosmovisión, su manera

de entender el mundo, su manera de ver la naturaleza y la tierra, y de tratar con ella: como si fuera una cosa distinta al hombre; pero, al mismo tiempo y fundado en ese principio de distinción, como si fuera una propiedad exclusiva de recursos inagotables para explotar y usufructuar sin medida; más aún, como si fuera su amenaza, como si fuera el mayor enemigo por someter. En la razón del hombre moderno sigue resonando la idea de que el centro y el culmen de lo que hay es él, y que la naturaleza es un cúmulo de recursos para su servicio.

Occidente ya no está regido jurídicamente por la normativa cristiana —sea católica o protestante—; pero es culturalmente cristiano: tiene asumido que el hombre es la criatura más importante de la tierra, sigue creyendo que lo que hay en este planeta es sólo para su consumo. Tiene sepultado en el olvido que el hombre es sobre todo y en primer lugar un animal, uno de los miles que ha habido en este planeta. El hombre se ha convertido en un depredador cuya multiplicación le ha llevado ya a todos los rincones de la tierra, poniendo en riesgo —por variados factores— su propia sobrevivencia. El relato bíblico de la creación se impuso como la historia verdadera sobre los orígenes, colocando a cualquier otro relato en el oscuro cajón de lo mitológico, por lo tanto, de lo fantasioso, imaginario e infantil.

La desacralización moderna de la naturaleza se realizó combinando tres elementos: la simplificación que la vuelve *res extensa*, el recurso al peso y a la medida como el camino correcto para su cono-



cimiento verdadero, y su representación como una máquina perfectamente sincronizada (Descartes, 2018, pp. 241-304). Los tres aspectos refieren a modos de ser de la razón, más que a propiedades de la naturaleza. Efectivamente, la naturaleza es una cosa que se extiende frente a una cosa que la piensa; por lo tanto, la extensión de la naturaleza no es propiamente una nota suya, sino más bien la característica que ha escogido la razón para poder reconocerse en ese contraste, de modo que, si no fuera porque frente a sí se extiende algo otro que el pensamiento, este no tendría posibilidad de saberse pensamiento.

Dado que naturaleza es ahora sinónimo de cosa extensa —mera extensión—, el método para dominarla es la medida (Heidegger, 2001b, p. 42), y el recurso técnico es la aritmética —el $\alpha\rho\theta\mu\omicron\varsigma$, el número—. Con propiedad se le puede llamar a esta manera de proceder método matemático (Heidegger, 2000, pp. 65-66), dado que el número, es decir, la perspectiva cuantitativa de las cosas es el camino deliberadamente escogido por la razón para conocer las cosas en cuanto extensión. Lo que la razón ha descubierto con este proceder no es tanto la extensión de la naturaleza y su susceptibilidad de ser recogida en fór-



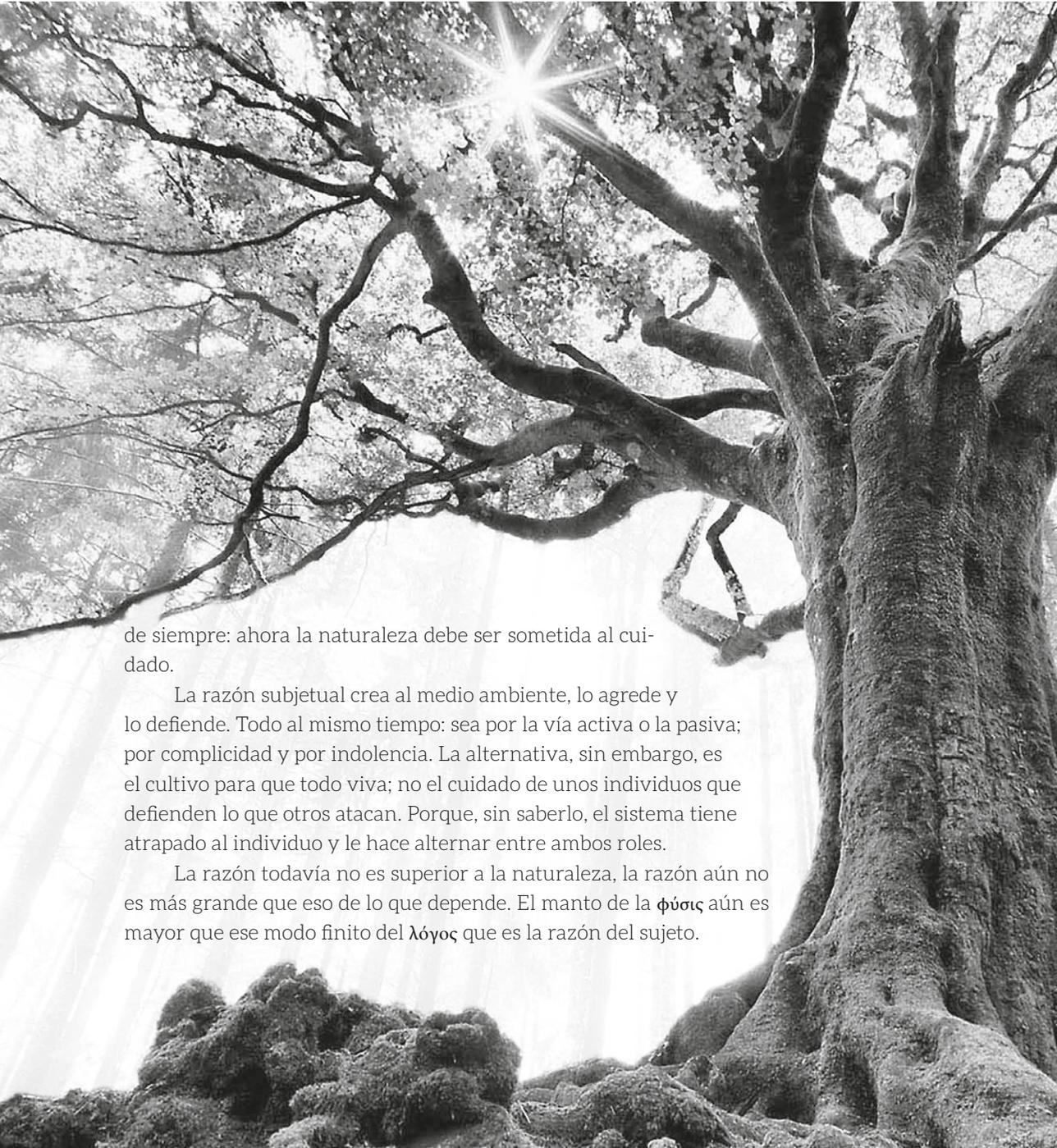
mulas aritmético-matemáticas, cuanto la disposición de la propia razón a la cuantificación exacta de las cosas y, sobre todo, los amplios márgenes de control sobre las mismas que permite someter toda extensión al control de su peso y medida.

La idea de que la naturaleza es primordialmente extensa y, por ende, susceptible de ser ponderada de manera cuantitativa, va abriéndose camino al mismo tiempo que la imagen entusiasta de que la naturaleza es una máquina perfecta —sea que haya surgida desde sí misma o que haya sido creada por Dios— y que, por lo tanto, las leyes conforme a las cuales se mueve y funciona son susceptibles de ser descubiertas y conocidas por la razón. La esperanza de controlar las fuerzas de naturaleza, en sus dimensiones micro y macro, parecían estar a punto de cumplirse. Las ciencias naturales modernas —física, química y biología— se repartieron la extensión de la naturaleza, porque sus regiones exigían ser medidas y cuantificadas de distintos modos.

El saber va transmutando de mera erudición a conocimiento de la naturaleza para su control y dominio (Heidegger, 2000). La ciencia devino técnica y el científico ha devenido en tecnólogo. El menor apoyo a los proyectos de investigación en ciencia básica que a los de ciencia aplicada retrata bien las prioridades de la época. Tomar a la naturaleza como una máquina perfecta, imagen y semejanza de aquellos primeros relojes mecánicos cuyas piezas funcionaban bien sincronizadas, no hace más que volver a levantar el campo sobre el que la razón podrá extender sus posibilidades.

¿Qué pervive de la noción racional dominante de naturaleza moderna en la de medio ambiente? Sobre todo, que al igual que la de naturaleza como extensión, la idea de medio ambiente es plasmación de la razón; lo mismo que la idea de su cuidado. La razón hace del medio ambiente una especie de entidad agredida; y al mismo tiempo echa a andar una serie de acciones racionales para cuidarlo, para defenderlo, para denunciar el deterioro que padece. ¿Cuándo el hombre no se ha cuidado de la naturaleza, cuándo no se ha ocupado de ella, cuándo ha dejado de cultivarla? Siempre la ha cultivado; sólo que un día se le metió en la cabeza que cultivar tenía que ser también dominar; y del dominio a la expoliación se pasa sin intermediario.

La paradoja es que, con relación a la naturaleza, la razón ha de cuidarse ahora de sus propios excesos. Pero lo hace con tal timidez que prefiere el eufemismo de medio ambiente. Y como en la expresión “cuidado del medio ambiente”, cuidado es más sinónimo de defensa que de cultivo, lo que se defiende es que la razón siga aún por la ruta del individuo, sólo que de manera defensiva. Las consecuencias pueden ser graves: porque se la defiende para sobrevivir como individuos; pero se la cultiva sin otra finalidad que simplemente vivir. El resultado de la defensa podrá ser la sobrevivencia de algunos individuos —aquellos que estén en mejor posición—, pero no de todos. De modo que el *λόγος* del “medioambientalismo” es el contrapeso a la medida para la comprensión media dominante con relación a que el hombre no termina aún de someter por completo a su enemigo



de siempre: ahora la naturaleza debe ser sometida al cuidado.

La razón subjetual crea al medio ambiente, lo agrade y lo defiende. Todo al mismo tiempo: sea por la vía activa o la pasiva; por complicidad y por indolencia. La alternativa, sin embargo, es el cultivo para que todo viva; no el cuidado de unos individuos que defienden lo que otros atacan. Porque, sin saberlo, el sistema tiene atrapado al individuo y le hace alternar entre ambos roles.

La razón todavía no es superior a la naturaleza, la razón aún no es más grande que eso de lo que depende. El manto de la φύσις aún es mayor que ese modo finito del λόγος que es la razón del sujeto.



Reflexión final

¿Qué tipo de círculo hermenéutico conforman, en resumen, las narrativas al uso sobre el cuidado ético del medio ambiente? Uno a la medida del hombre como individuo y sujeto racional, que constituye por voluntad —también racional— un estado nacional. Pero no siempre ha sido así: no siempre el hombre se ha comprendido como un ente independiente y autónomo gracias a su razón; no siempre el estado nacional ha sido la manera social y política de la convivencia; no siempre la naturaleza ha sido entendida y tratada de la misma manera; y no siempre, finalmente, el logos o la narración sobre el cuidado de la naturaleza se ha hecho como se hace ahora. Sin negar las ventajas que ha traído la comprensión de estos aspectos en el sentido enunciado, no pueden pasarse por alto sin embargo sus limitaciones.

¿Cuál puede ser una alternativa desde la perspectiva de la filosofía? Una teoría que muestre que la Unidad es el principio último de todo lo que hay.

La unidad de la naturaleza —periclitada en el eufemismo de medio ambiente o de cambio climático—, en tanto emanación de lo Uno, tiene su propio logos, por ahora menguado también en ese modo dominante suyo que es la razón matemática. Pero en la doble noción de “éthos” está la posibilidad para que la naturaleza sea admirada —más que cuidada— desde el principio de la Unidad; y desde un logos que se ofrece al servicio de la donación de ese principio. Efectivamente, el logos sabe que, si cuida sus modos de ser, de actuar y de pensar, está cui-

dando al mismo tiempo la casa que habita, es decir, la naturaleza que le permite vivir.

Aunque se vivan días en los que sobreabunda aún la racionalidad del dominio y de la explotación de la naturaleza, el tiempo es propicio también para superar las prisas y atender las voces de la palabra que viene de lo Uno. ¿Qué dicen esas voces? Que el principio es la Unidad de la Naturaleza, no la disgregación de sus formas que se pierden en análisis interminables; que el Logos del Uno es también primordialmente el de la Naturaleza, por más que prive la fragmentación que lo divide en múltiples formas de saber; que la autoposición central de la razón en la Naturaleza y su avidez de dominio es el mayor descuido que padece el medio ambiente.

La narrativa ético-política sobre el cuidado del medio ambiente se enfrenta al reto de que su protagonista sea la Unidad de lo Otro en el modo de la *Res naturalis*. De esa manera, esa narrativa estará más atenta al principio de la Unidad que a su interna coherencia lógica, o a lo políticamente correcto que marca la moda del momento. La dimensión material del logos pasa por el carácter subjetual del hombre, que entonces piensa que su relación con la naturaleza se reduce a la conciencia del cuidado del medio ambiente por parte de los diferentes individuos. Pero la toma de conciencia, por más honesta que sea, no hace más que cerrar a la razón sobre sí misma y sobre el individuo, y darle la espalda a eso de lo que se toma conciencia, dado que se pone frente a ello como si le fuera algo distinto y ajeno.

El logos tiene, sin embargo, una dimensión formal que emana del propio



principio de Unidad y que da cuenta de la *Res naturalis* desde la dimensión de una Alteridad que envuelve la individualidad de todas las cosas y la conciencia del animal que tiene logos. Esta dimensión está llena siempre de los contenidos materiales de cada caso, sin agotarse en ellos y por ellos. El logos de la animación que tiene logos no la agota ningún animal racional particular porque no la tiene como una posesión exclusiva, sino como una participación cuyo origen está en el principio de Unidad de la Naturaleza.

La dialéctica hermenéutica fundamental está conformada por el principio de Unidad en tanto Alteridad de la *Res naturalis*, por el logos fundamental que es uno con ese principio, y por el “*éthos*” de la

admiración de esa Unidad. Desde la cima de lo Uno, la ética del cuidado del medio ambiente —que no es más que afán de predominio de la razón con buenas intenciones— cede ante una ética cuyo logos narra con asombro y recogimiento interior el principio de Unidad de la Naturaleza.

Referencias

- Aristóteles. (1990). *Metafísica* (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1996). *Física* (José Luis Calvo Martínez, Trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Gredos.



- Austin, J. L. (2018). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Descartes, R. (2018). *Tratado del hombre*. En *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural de la razón. Discurso del Método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*. Gredos.
- Escoto Eriúgena, J. (2007). *Sobre las naturalezas (Periphyseon)* (Lorenzo Velázquez, Trad.; 1a. ed.). Ediciones Universidad de Navarra.
- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines* (2. ed). Ed. Ibérica.
- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982* (H. Pons, Trad.; Segunda edición). Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (Alberto Medina González, Ed.). Gredos.
- Heidegger, M. (2000). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de Bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2001a). Carta sobre el humanismo. En *Hitos*. Alianza.
- Heidegger, M. (2001b). Ciencia y Meditación. En *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001c). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y Artículos* (pp. 9-32). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Ed. Trotta.
- Heidegger, M. (2001). Logos. En *Conferencias y Artículos*. Serbal.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la Razón Pura* (Pedro Rivas, Trad.). Alfaguara/Santillana.
- Kant, I. (2012). *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (Baltasar Espinosa, Roberto Rodríguez Amayo, & Concha Roldán Panadero, Trads.). Taurus.
- Kierkegaard, S. (2012). *La época presente* (Manfred Svensson, Trad.). Editorial Trotta.
- Maturana, H. R. (1997). *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad* (1. ed., 1. reimpresión). Univ. Iberoamericana.
- Meillassoux, Q. (2016). Contingencia y absolutización del uno. En *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Pabón de Urbina, J. M. (2000). *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*. Spes.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República* (Conrado Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Taylor, C. (2010). *Hegel* (F. C. M., C. Mendiola, & P. L. Briones, Trads.; 1a ed.). Anthropos.
- Tomás de Aquino. (2001a). El ser y la esencia. En *Opúsculos y Cuestiones Selectas I*. BAC.
- Tomás de Aquino. (2001b). Los principios de la naturaleza. En *Opúsculos y Cuestiones Selectas I*. BAC.
- Tomás de Aquino. (2001c). *Suma de Teología I. Parte I*. BAC.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Alianza - Fundación Xavier Zubiri.

La idea de filosofía de base para las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles: la confrontación (*Auseinandersetzung*)¹

Uriel Ulises Bernal Madrigal

Resumen

El objetivo de este texto consiste en explorar los elementos principales que configuran la idea de filosofía que Heidegger articula en el volumen 61 de la *Gesamtausgabe* como pauta metodológica a considerar en el hilo conductor que orientan sus investigaciones fenomenológico-hermenéuticas —al menos en la época comprendida entre 1921 y 1924— en torno al pensamiento aristotélico. Ahí el filósofo alemán considera que todo esfuerzo por definir qué es la filosofía debe contemplar una definición formal-indicativa de la misma, articulada en un ámbito determinado, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*). En ese sentido, establece una serie de indicaciones formales en relación con el carácter metodológico y expresivo de dicha definición para dar cuenta de las estructuras existenciales de la vida fáctica. De todo lo cual se busca dar cuenta, de un modo aproximativo, en este artículo.

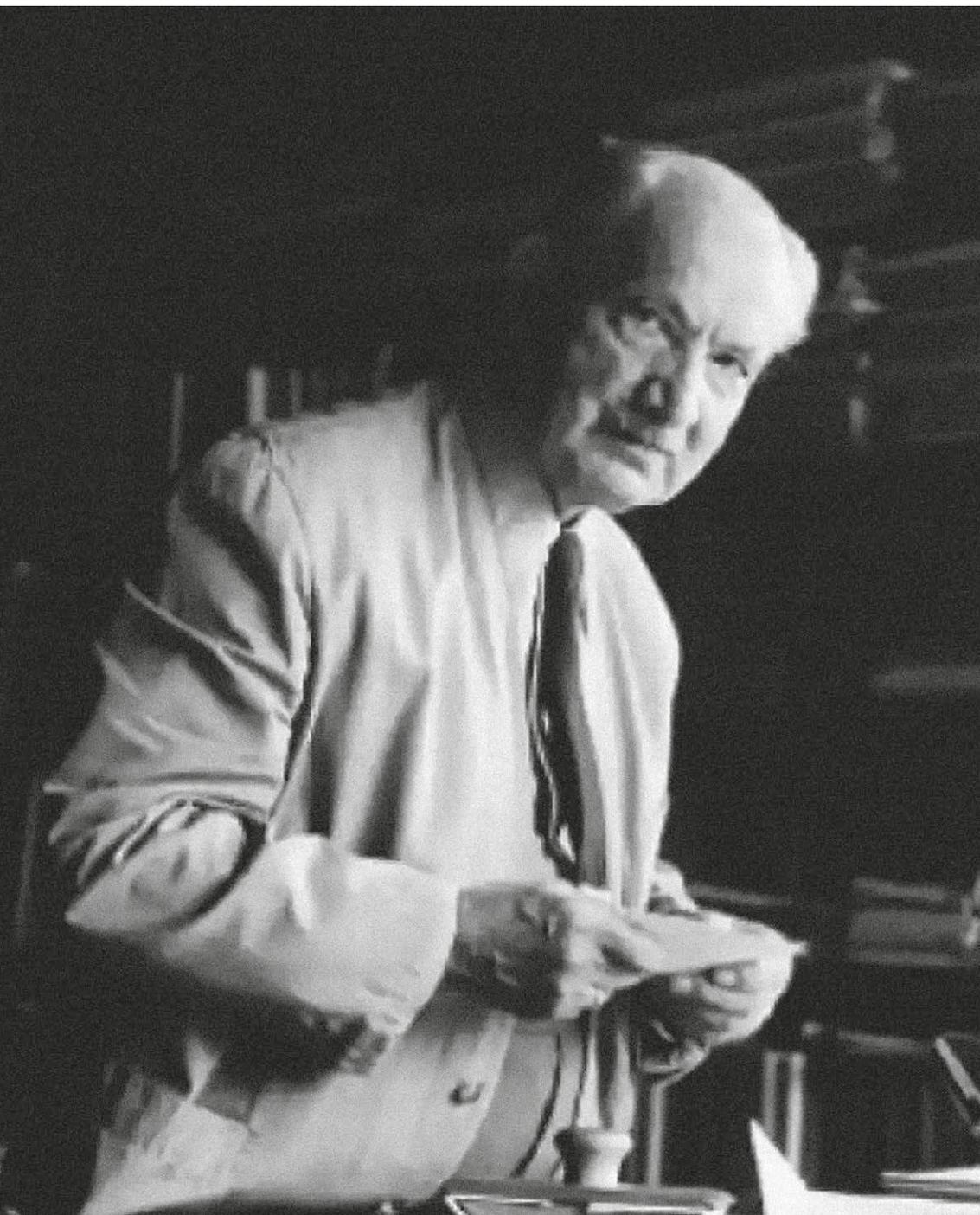
Palabras clave: Aristóteles, Heidegger, Confrontación, Fenomenología, Hermenéutica.

Abstract

The objective of this text is to explore the main elements that make up the idea of philosophy that Heidegger articulates in volume 61 of the *Gesamtausgabe* as a methodological guideline to be considered in the common thread that guides his phenomenological-hermeneutical research - at least in the period covered, between 1921 and 1924—around Aristotelian thought. There, the German philosopher considers that any effort to define what philosophy is must contemplate a formal-indicative definition of it, articulated in a specific area, namely, confrontation (*Auseinandersetzung*). In that sense, he establishes a series of formal indications in relation to the methodological and expressive character of said definition to account for the existential structures of factual life. All of which we seek to account for, in an approximate way, in this paper.

Key words: Aristotle, Heidegger, Confrontation, Phenomenology, Hermeneutics.

¹ El presente texto es un producto parcial —con carácter aproximativo— de la investigación realizada en el marco de estudios del “Doctorado en Filosofía Contemporánea” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, financiada por el programa de Becas Nacionales del CONAHCYT.



Martin Heidegger

Introducción

Las interpretaciones heideggerianas sobre el pensamiento aristotélico se muestran recurrentes y presentan un constante enfoque fenomenológico-hermenéutico, incluso después de la *Kehre* (Segura, 2022). Sin embargo, el acercamiento de Heidegger con el filósofo griego se desarrolla a partir de puntos de interés variables y desde ángulos distintos conforme avanzan sus desarrollos filosóficos. En todo caso, lo interesante es descubrir el hilo argumentativo en el cual dichos puntos, ángulos y matices quedan entretejidos en cada uno de sus proyectos a los que se dedicó en cada una de las etapas de su pensamiento. Uno de los puntos clave para rastrear dicho hilo conductor en lo que respecta a su interés por la filosofía de Aristóteles se puede ubicar desde sus primeros cursos en Friburgo, en el marco de su proyecto introductorio al pensamiento del Estagirita, a saber, en la GA 61. Ahí, el filósofo alemán propone una idea de filosofía, caracterizada por una radicalidad distinta al modo en que la tradición precedente la había concebido y con la cual pretende abordar la historia de la filosofía en general y la filosofía de Aristóteles en particular. En este tenor, el objetivo del presente artículo consiste en proponer una interpretación respecto a la idea de filosofía que Heidegger concibe en el volumen 61 de la *Gesamtausgabe* como pauta metodológica a considerar de manera indispensable al seguir el hilo conductor que orientan sus investigaciones fenomenológico-hermenéuticas en torno

al pensamiento aristotélico, al menos en la época que corre entre 1921 y 1924.²

Si bien el volumen 61 se intitula como *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, en realidad se desarrolla en torno a unas consideraciones metódicas muy específicas,³ en cuyo núcleo se ubica la comprensión y discusión de una idea de filosofía en relación con la vida fáctica, con base en lo cual, posteriormente, en el volumen 62, podrá realizar propiamente las pretendidas interpretaciones sobre el Estagirita.⁴ Dicho en otras palabras, en el volumen 61 se puede apreciar por qué y a partir de qué elementos se va edificando el peculiar carácter hermenéutico que Heidegger

² Como apunta acertadamente Xolocotzi: "Lo que observamos en los ejercicios heideggerianos no es una imposición metódica o temática, sino más bien el intento de buscar puntos de coincidencia entre lo reflexionado a partir de la discusión con el método fenomenológico, especialmente de carácter husserliano, y los grandes filósofos de la tradición, como Aristóteles" (2023, p. 45).

³ "Tengo grandes dificultades con mi plan de lecciones; podría fácilmente dar una lección de 4 horas y aún así no terminar. He decidido abordar el tema desde dos lados esta vez - para dar una consideración metódica que en principio es mucho más corta - quizás sea más comprensible si lo doy simplemente como un extracto del último tratamiento extenso, con el enfoque de los problemas especiales, respecto a los cuales todavía no he decidido qué tomaré, todo es igualmente valioso y beneficioso y productivo para mis intenciones filosóficas: Retórica - Lógica - Ética - o Física - todos estos son títulos más o menos incorrectos" (Heidegger, 2003, p. 20).

⁴ Será hasta el semestre de verano de 1922 que Heidegger impartirá un curso donde desarrollará propiamente y de un modo más amplio sus interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: "Se trata concretamente de la traducción e interpretación de los dos primeros capítulos del Libro primero de la Metafísica y, después de un apartado de tránsito, se halla la traducción de los primeros cuatro capítulos del Libro primero de la Física y la interpretación de la crítica a los Eleatas del segundo y tercer capítulos. El contenido de esa lección es lo que hemos anticipado como volumen 62 publicado en su totalidad apenas en 2005" (Xolocotzi, 2020, p. 317).

imprime a la fenomenología en virtud de su interés primigenio y constante por comprender la vida humana desde su facticidad y cómo va encontrando en Aristóteles a un interlocutor a la altura de sus inquietudes y desafíos.⁵ Lo cual no quiere decir que pretende mostrar en sus escritos a un Aristóteles fenomenólogo, sino que, desde el método fenomenológico específico del filosofar, redescubre los textos aristotélicos, a la luz del esfuerzo de autoaclaración de la vida misma.⁶

La pregunta por el sentido de la historia de la filosofía y la idea de confrontación (*Auseinandersetzung*)

Heidegger inicia la GA 61 preguntando por el sentido de la historia de la filosofía, señalando que toda investigación sobre ésta se da siempre en el marco de una determinada “conciencia cultural”, por lo que la historia de la filosofía que buscará desarrollar sobre Aristóteles y su recepción en la tradición, “se ve a sí misma como una investigación fáctica estricta, dentro de un modo determinado de postular y comprender los hechos”

⁵ Heidegger está convencido, desde sus primeros años como docente en Friburgo (1921), que la situación hermenéutica de la filosofía ha sido heredada por la tradición, lo cual le conduce a las raíces del pensamiento filosófico, con la intención de realizar un diagnóstico más acertado al respecto (Segura, 2022).

⁶ La filosofía radical es ella misma histórica, debe cuestionar su propia historia. En un nivel superior no hay separación de historia y filosofía. La investigación filosófica que discute estos problemas es la fenomenología. En Aristóteles no se asume ni se encuentra ningún “principio” fenomenológico; la fenomenología es investigación (Xolocotzi, 2020, p. 45).



(Heidegger, 1994, p. 1), siendo irrelevante, en última instancia, todo lo demás. Heidegger ve en el acto del filosofar el carácter historiológico⁷ de la filosofía, ya que este solo es aprensible como experiencia y accesible solo desde la vida fáctica, es decir, con y desde la historia.⁸ Este acceso a la historia como tal está dada de modos peculiares para cada generación, lo que da lugar a determinadas concepciones básicas sobre la totalidad de la historia; esto en función de valoraciones particulares y predilecciones filosóficas también particulares propias de cada época. Condiciones respecto de las cuales no es inmune la recepción histórica de la filosofía de Aristóteles, es decir, en cada época podemos ubicar dichas variaciones y determinaciones particulares que determinan la óptica con la cual se ha estudiado el pensamiento del Estagirita.

No obstante, para poder conseguir esto, el filósofo alemán consideró imperativo tener claridad fundamental respecto a: 1) el sentido de la actualización del filosofar; 2) el nexos entre dicha actualización con el Ser del filosofar, teniendo en cuenta la relación entre lo historiológico y la historia. Lo cual, advierte, no se puede simplemente



M. Heidegger

obviar ni suponer por medio de una indagación que esté “purificada” de la historiología y la historia. En todo caso, Heidegger presentará a la filosofía como un *conocimiento historiológico de la vida fáctica*, entendida en términos de una historia actualizada, donde se busca alcanzar una comprensión y articulación de las categorías existenciales —basadas en el comportamiento fundamental de la vida fáctica, la vida humana como tal— para interpretar “lo separable” desde su origen mismo y no desde “lo separado” como se ha hecho tradicionalmente.⁹

En este contexto, Heidegger introduce un término que será pieza clave respecto a su idea de filosofía, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*), entendida como aquel ámbito existencial dentro y fuera del cual se gesta toda comprensión, teniendo

⁷ Cabe mencionar que Heidegger introduce el término “historiológico” para describir un enfoque más profundo y reflexivo sobre la historia. Desde esta perspectiva, la historiología implica una comprensión más amplia y filosófica de la historia, que busca desentrañar el significado ontológico de los eventos históricos y cómo estos eventos influyen en la comprensión del ser humano sobre su propia existencia.

⁸ Algo que efectivamente Heidegger puso en práctica durante sus cursos, tal como lo atestigua H. Janes: “Uno sentía que asistía al acto original de un pensar, descubrir y abrir completamente original, propio y nuevo. Y él [Heidegger] era a la vez un pedagogo ejemplar” (Jonas, 2004, p. 415).

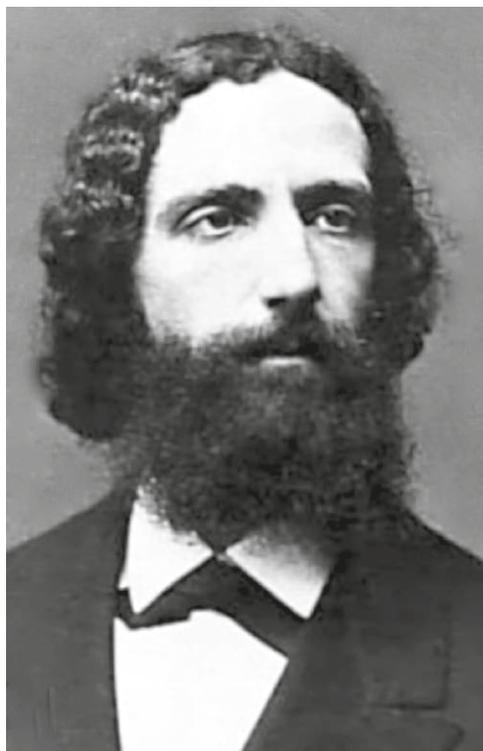
⁹ En este punto es importante destacar que Heidegger está pensando la historia, ya desde aquí, como ese “acontecer” (*Geschehen*) en el tiempo de la existencia humana; no el acontecer específico de la historia sino de la historicidad, como señala Günter Figal en *Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum (2000, p. 313).



Edmund Husserl

al *preguntar* y a la *pregunta* para tratar de explicar lo que en cada caso hay de fáctico: una confrontación con las opiniones, teorías, máximas y sistemas cronológicamente comprendidos en el desarrollo que parte del espíritu del pueblo griego y que desemboca en la historia del cristianismo (Heidegger, 1994, p. 2). En este sentido, la comprensión profunda de la historia de la filosofía viene dada como una apropiación tan vigorosa como crítica por la cual y en la cual se hace presente la historia y la posibilidad de vivirla. Es decir, como filosofía actual, ya sea en tanto que preguntar, asumiendo la forma de un preguntar fundamental; o bien, de la investigación, esto es, como la búsqueda concreta de respuestas. Por tanto “lo decisivo es la formación radical y clara de la situación hermenéutica como maduración de la problemática filosófica misma” (Heidegger, 1994, p. 3).

Ahora bien, como ya se señalaba, en la GA 61 Heidegger enfoca sus consideraciones en las pautas metodológicas necesarias para esclarecer el *cómo* del acceso al pensamiento de Aristóteles, un acceso que pretende ser más originario, esto es, más radical que el de sus predecesores situados en la línea de la tradición metafísica sustancialista, para tratar de confrontarse con un Aristóteles que pueda dar cuenta del entramado existencial de la vida fáctica desde una concepción más bien dinámica, esto es, fundada más bien en la *δύναμις* que en la *οὐσία*.¹⁰ Por tanto, reserva, en su gran mayoría, las interpretaciones fenomenoló-



Franz Brentano

gico-hermenéuticas, propiamente dichas, que dirige sobre el *qué* del pensamiento aristotélico, de sus preguntas fundamentales y de su preguntar mismo, para la GA 62. No obstante, aquí apuntala ya el foco de interés predilecto para él en ese momento sobre el filosofar del Estagirita, a saber, su “influencia subyacente en nuestras formas de ver y, sobre todo, de hablar” (Heidegger, 1994, p. 3).¹¹

Finalmente, en esta primera parte del volumen 61, Heidegger advierte que de todo lo anterior lo que le interesa no es una mirada externa hacia los meros nexos

¹⁰ Para una mayor profundización al respecto conviene revisar el *Heidegger-Jahrbuch 3*, así como los estudios realizados al respecto por Francisco González (2022).

¹¹ A pesar de lo interesante que puede resultar este tema, no será objeto de consideración en este texto, aunque sí puede que lo sea en futuras publicaciones.

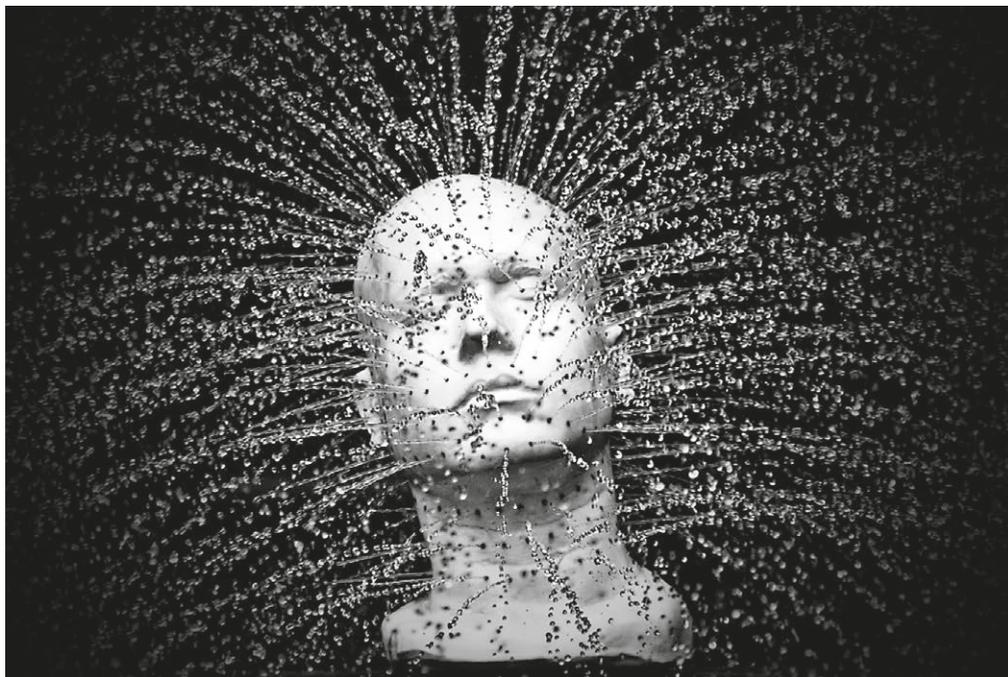


de filiación entre una escuela y otra, sino atender a los “problemas, fuerzas y motivos genuinamente efectivos” (Heidegger, 1994, p. 8). Algo que, a su juicio, sí hizo respecto de Brentano, en quien vio lo decisivo y por ello pudo superarlo en radicalidad. Así Heidegger pondrá especial atención a los “problemas, fuerzas y motivos genuinamente efectivos” del cuestionar que actualiza el filosofar aristotélico. En otras palabras, podemos ver en esta primera parte del volumen 61 que, de entrada, el acercamiento histórico que pretende realizar Heidegger sobre Aristóteles posee el carácter de una confrontación, desde la vida fáctica en su carácter dinámico, con las preguntas fundamentales y del preguntar propio que determinan al acto mismo del filosofar aristotélico.

La definición formal-indicativa de filosofía

Heidegger deja claro, al inicio del primer capítulo de la segunda parte del volumen 61, que no le interesa llevar a cabo una especie de rehabilitación, renovación o defensa de la filosofía de Aristóteles —o de cualquier otro autor—, ni tampoco una vinculación con la filosofía moderna (Heidegger, 1994, p. 11). En todo caso, le interesa acercarse al Estagirita a partir de dos preguntas “simples” y, por tanto, radicales: ¿qué es lo que realmente importa? ¿Cuál es el modo apropiado y genuino de plantear preguntas hacia lo que realmente importa? ¿De qué se trata el discurso cuando es realmente discurso? ¿Por qué debe y deberá ser el discurso filosófico (por una





cuestión de principio) intransigente? No se pretende dar aquí una respuesta a estas preguntas —el propio Heidegger no lo hace de modo explícito—, ya que intentar hacerlo exige un mayor tiempo y espacio de los aquí disponibles; se espera ahora que con enunciarlos vaste para indicar el valor y riqueza metodológicos que estas cuestiones poseen.

Continuando con la pregunta sobre qué es la filosofía, el filósofo alemán considera que ésta debe ser planteada con la claridad suficiente para la situación y la problemática en la que se plantea. Eludir-la desde el principio de la investigación solo anticipa una falta de dirección en la misma, de la correspondiente integridad metodológica y de una genuina pertinencia respecto a dicha investigación.

Por otro lado, la filosofía tiene su modo propio de ser *tenida* y, por consiguiente, hay una forma determinada y propia de adherirse a él y de perderlo. Se trata de modos de posesión que funcionan de forma inmanente según el qué y el cómo del Ser del objeto; “formas definidas de captación cognitiva y formas específicas determinantes de la claridad de cada experiencia” (Heidegger, 1994, p. 18). No como meros acompañamientos extrínsecos a los modos de posesión del objeto; sino como aquellas formas en que poseemos el objeto mismo como tal y, así, reivindicarlo en la discusión desde su genuina apropiación, de tal suerte que la discusión del objeto habla explícitamente sobre el qué en el cómo de su posesión.



Esta tarea es en sí misma tal que en cada caso surge de y en una situación de posesión de objetos, en una situación de experiencia y existencia fácticas (entendida existencial y radicalmente: ¡origen de la investigación fenomenológica en categorías!). Esta tarea, la de reclamar el objeto en el habla de tal modo y llevarla a una posesión determinada por el discurso, es la tarea de definición: pre-posesión (Heidegger, 1994, p. 18).

Se trata aquí del sentido formal de una definición, el cual, es, en este contexto, una determinación del objeto en su “qué” y en su “cómo”, de un modo adecuado a la situación y a la preconcepción de ella, capta al objeto desde una manera básica que se va a adquirir y de una manera que reclama al objeto en el habla.¹² Sin embargo, esto no ha sido lo usual en la tradición, sino más bien el proceder mediante definiciones lógico-formales que privilegian la conceptualidad del objeto, la lógica de su captación, la idea de su determinación. Lo cual no toma en cuenta algo que también es sumamente importante, en un sentido

decisivo, la situación de la vida en la que el objeto llega a ser experimentado, así como la intención básica en la que la experiencia apunta desde el inicio al objeto (el sentido de la situación y de lo anticipado). Heidegger considera que al tratar de dar una definición de la filosofía se ha incurrido en el error de plantearla desde una perspectiva lógico formal donde se toma como un objeto cuya posesión se introduce acriticamente en una norma de determinación, tomada tradicionalmente como evidente por sí misma.

Ante ello, Heidegger explora otros modos de hacer definición y encuentra la definición de principio, la cual, señala, “debe hacer accesible el objeto de tal manera que el “cómo” esté realmente determinado en su ser como principio: más precisamente, debe haber una primera indicación del “cómo” en el que el objeto funciona como principio” (Heidegger, 1994, p. 24). Su interés por este modo de definir viene dado por su pretensión de poseer el principio de manera genuina, esto es, existencial-filosóficamente en la experiencia básica de la pasión. Lo cual significa: “llevarlo a la maduración dentro de una pasión no esclarecida, para tomarla y retenerla: es decir para nosotros para adquirir esta experiencia básica por primera vez. El camino es largo para la filosofía como investigación” (Heidegger, 1994, p. 24).

En este tenor, si la filosofía es algo en lo cual se juega lo concreto, sea de un modo o de otro, es importante que la definición de la filosofía en tanto que principio lleve en sí misma una referencia a lo concreto, de tal forma que la comprensión de la defini-

¹² Aquí se puede apreciar claramente la impronta fenomenológica, por la atención primordial al “cómo” aparecen las cosas. Dicha impronta será una constante a lo largo de este texto, donde nuestro autor desplegará sus elementos metodológicos, indicaciones formales y categorías fundamentales, por ejemplo, el caso que veremos más adelante en torno al comportamiento y que será también retomado en SyZ: “sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer. La forma en la que aparece algo no es indiferente para comprenderlo; de esta manera, el ente, pensado ontológicamente en una referencia al ser *-Dasein-*, debe ser aprehendido fenomenológicamente a partir de sus modos de aparecer, que no es otra cosa que los modos de comportamiento.” (Xolocotzi, 2018, p. 117).

ción, en su modo propio de actualización y maduración, conduzca a lo concreto. Dicho de otra manera: “lo concreto debe ser apropiado como aquello para lo cual el principio “es” (Heidegger, 1994, p. 31). Pero esto es apenas indicativo, hace falta establecer el “cómo”. Heidegger es claro aquí al decir que este “cómo” no es el de las ciencias, ya que estas representan, por vía negativa, lo que la filosofía no es. Esta es la única referencia que nos da la subestimación del concepto de filosofía es, pues, negativa, aunque preparatoria:

La definición de principio (en el sentido formalmente establecido) del objeto llamado “filosofía”, y por tanto la definición de principio de todos los “objetos filosóficos”, debe ser tal que la determinación del “qué” y el “cómo” del objeto (maduración, acercamiento, acceso, apropiación, retención, renovación) enfatiza decisivamente la función ontológica del “qué” y el “cómo”

a nivel de principio, más aún, de un modo que el contenido definitorio, “indica” la concreción genuina, aquella de la que es necesario apropiarse. En otras palabras, la definición de principio es indicativa, lo que significa que lo que se dice en la definición, el contenido definitorio, debe ser comprendido “como indicativo”. Mi comprensión debe ser tal que planteo precisamente el contenido definitorio en relación con... Por lo tanto, el contenido, las determinaciones dadas del objeto como tal, no deben convertirse precisamente en el tema. En cambio, la comprensión que capta tiene que seguir la dirección indicada del sentido. {En su modo de acceso, la comprensión sí comprende cómo se da “formalmente” el modo de seguir (dirigido hacia la apropiación)} (Heidegger, 1994, p. 32).

Una definición indicativa no presenta de modo claro ni completo el obje-





to que se va a determinar, aunque en tanto que genuinamente indicativo, da de antemano el principio del objeto. De este modo, lo indicativo aquí significa que lo dicho por él tiene el carácter de “formal” y, por tanto, de impropio.¹³ Sin embargo, este “im” de la impropiedad posee una referencia positiva, ya que su estructura carente de contenido proporciona, al mismo tiempo, la dirección hacia su actualización: “cuanto más radical y formal es la comprensión de lo vacío, más rico se vuelve, porque conduce a lo concreto” (Heidegger, 1994, p. 33).

De ese modo, lo indicativo es decisivo porque si bien no presenta un contenido propiamente dicho, sí determina la dirección y, por tanto, es vinculante con aquello que se pretende definir. A partir de esto, Heidegger propone una interpretación radical de lo formal mismo, es decir, una interpretación del sentido existencial de lo formal; donde su opuesto no es lo “material”, en tanto que contenido accidental. Lo formal, tampoco es *eidético*. Formal se refiere a una “forma de aproximación hacia la maduración de un cumplimiento original de lo señalando” (Heidegger, 1994, p. 33). El objeto mismo, determinado en el “cómo” de su ser principio, está inauténticamente allí, formalmente indicado.

Vivimos en un modo de posesión inauténtico, que toma una dirección específica de actualización hacia la maduración del modo de posesión

auténtico, y este último se determina como auténtico precisamente a través de esta toma de dirección. El modo auténtico de posesión es, respecto de muchos objetos, en un sentido radical un Ser, es decir, el Ser específico de la respectiva actualización de la maduración de la existencia (Heidegger, 1994, p. 34).

Formal-indicativo es un unificado, inseparable de la filosofía, donde lo formal no es la forma y la indicación su contenido, sino que formal significa aproximación a la determinación. Por su parte, el contenido definitorio remite al “cómo” de un auténtico encuentro, determinación, constitución, formación, lo cual se ubica en el *Ein-bildung* (in-formación actualizada) del fenómeno completo. Sin embargo, la situación-de-aproximación desde la cual la definición adquiere su enfoque no es aquella en la que el objeto se presenta completa y propiamente.¹⁴ Por lo tanto, la adecuación de la definición con el objeto no es auténtica ni original, sino cuestionable; y es desde esta cuestionabilidad y falta de evidencia que debe entenderse a la definición, mas no para demostrar la falta de sentido y la arbitrariedad de la definición, sino para enfatizar, justamente, su carácter propiamente indicativo. En todo caso, en una comprensión existencial radical, se trata de

¹³ Desde el punto de vista de propiedad, lo que se da de antemano posee un origen genuino, sin embargo, explícitamente es primero y necesariamente rechazado, aunque verdaderamente retenido en lo que Heidegger (1994) llama como la “decadencia” (p. 33).

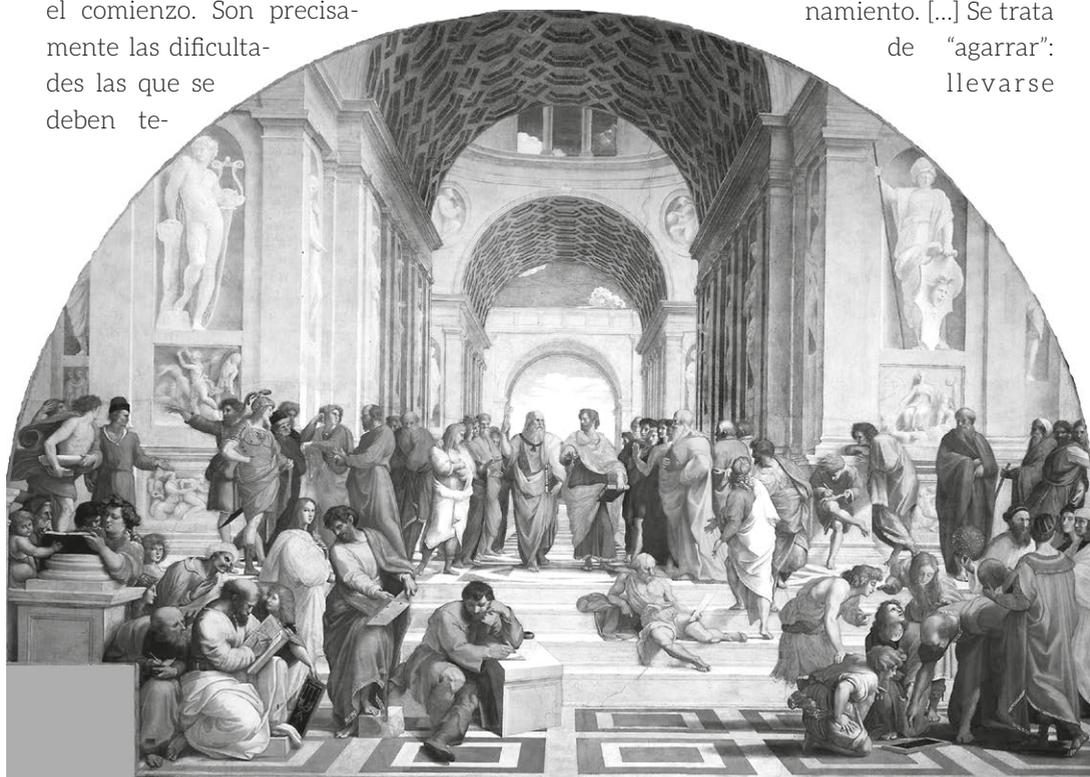
¹⁴ Cabe mencionar —aunque no ahondar— la importancia que para Heidegger tiene en la filosofía la comprensión del “cuándo” del momento oportuno para establecer una discusión, el cual solo puede darse solo si se entiende lo que dice la definición: solo si el acceso a la situación de evidencia original se ha actualizado, donde se decidirá si las exigencias de prueba impuestas a la definición tiene algún sentido dentro del enfoque.

madurar la cuestionabilidad: “la puesta en cuestionamiento de sí mismo y de la vida y de la actualización decisivas es la postura básica de toda -incluida la más radical- clarificación” (Heidegger, 1994, p. 35).

La definición que busca el filósofo alemán es, pues, formalmente indicativa: de ahí que se entienda su sentido de “prueba”, “pregunta”, “investigación”, “método”, y, por consiguiente, no se pueda introducir objetos cualesquiera y hablar en vano (Heidegger, 1994, p. 35). Esto enfatiza la importancia que tiene la maduración del acceso mismo, el “cómo” de la decisión entra en la experiencia; pero con la actualización, con la comprensión de la preocupación por la existencia, las dificultades básicas son solo el comienzo. Son precisamente las dificultades las que se deben te-

ner a la vista para lograr una clarificación al respecto que revele en primera instancia el horizonte adecuado hacia la vida fáctica.

Solo en darnos cuenta de que nuestra visión depende precisamente de esta posesión, reside la motivación básica para la maduración del filosofar. [...] Comprender la filosofía auténticamente significa encontrar la cuestionabilidad absoluta y poseer esta cuestionabilidad con plena conciencia. [...] El suelo fijo (el suelo es algo que siempre necesita madurar, como lo hace una apropiación) está en la captación de la cuestionabilidad: es decir, está en la maduración radical del cuestionamiento. [...] Se trata de “agarrar”: llevarse





1-35

radical y concretamente a una decisión dentro de una aceptación explícita de la tarea de investigación (Heidegger, 1994, p. 37).

Para Heidegger no existe una especie de revelación de la filosofía; en todo caso, considera que la filosofía es más bien demostrable por la vida fáctica: si se supone que la vida y la existencia son, entonces tiene que haber filosofía. De este modo, solo queda un camino para el filósofo alemán: examinar sin descanso. Se trata de una tarea de interpretación problemática: “estar en filosofía”, comprender radicalmente a las autoridades, examinar lo que realmente es lo histórico, lo que realmente nombre este nombre; no para apoderarnos de lo histórico sino para generar una genuina meditación sobre ello, en la cual, una visión tabular o enciclopédica no logra nada.

Las indicaciones formales de la definición filosófica

Heidegger busca ser radical con su definición formal-indicativa de la filosofía y para ello determina una serie de indicaciones formales en torno al carácter metodológico y expresivo que esta debe cumplir para no caer en un mero nominalismo, ni en un esencialismo *a priori*. Comienza la distinción formal entre “poseer” y “comportar” para centrarse en este último y sus distintos sentidos posibles: sentido de relación, actualización, maduración y el sentido de las participaciones en el comportamiento. De los cuales, el sentido de relación es el

que adquiere una mayor relevancia para nuestro autor ya que lo considera como el más original en correspondencia al filosofar, haciendo de este último un comportamiento con el objeto de la filosofía, el cual posee originalmente un carácter clarificador que capta al objeto “como objeto” y, así, una determinación del objeto por el modo de aprehenderlo:

La relación del comportamiento es una relación con algo: el comportamiento hacia... se adhiere a algo, es decir, en cada caso según el sentido de la relación, el “algo” con el que se relaciona el comportamiento es aquello que la relación contiene en sí misma, lo que es sostenido por ella y en ella, lo que “sostiene” acerca “de” el objeto. El “sobre qué” y el “hacia qué” de la relación es el contenido (Heidegger, 1994, p. 53).

A la luz de esto, el filosofar se entiende por el filósofo alemán como un comportamiento cognitivo hacia el ente en términos de sentido de ser, de modo que lo que está en juego decisivamente en el comportamiento es propiamente el sentido de ser (Heidegger, 1994, pp. 120-121).

La filosofía es ‘ontológica’, de hecho, es una ontología radical y, como tal, es una ontología fenomenológica (existencial, historiológica, espiritual-histórica) o una fenomenología ontológica (con el énfasis recayendo de un lado a otro, dependiendo de la orientación polémica). El objeto de la



filosofía, el ente en su ser, codetermina desde sí mismo (función de principio) el comportamiento (Heidegger, 1994, p. 60).

Lo que está en juego aquí es que el Ser “es” y que está ahí como “Ser” genuinamente y según su significado en el fenómeno. De ese modo dicho sentido de ser se constituye como una tarea del comportamiento en su plena y problemática concreción. Una tarea que no constituye una mera cosa, ni un asunto fáctico, algo efectuado externamente, sino que atañe al comportamiento poseído o tenido como ser, lo cual lleva a la pregunta y a la determinación sobre qué significa y qué puede significar esto (Heidegger, 1994, p. 61). Una cuestión que, sin embargo, Heidegger pospone.

Otra indicación formal en torno al carácter metodológico y expresivo de la definición filosófica planteado por Heidegger es la situación de acceso. “Lo que es inmediatamente determinable como situación de un mundo común y de un mundo circundante” (Heidegger, 1994, p. 63). Se trata de un nexo fáctico denominado por Heidegger como “universidad”. Al mismo tiempo que se plantea la tarea de la comprensión de la definición, según la propia apropiación concreta del filosofar mismo, se plantea también la tarea del acceso para determinar esta situación de la vida como ser en su “qué” y en su “cómo”: esta es la tarea del acceso al “tener” como ser. Esto plantea una serie de dificultades, comenzando por ver a la universidad como “aquello en lo que, y a partir de lo cual se actualiza el filosofar”, así como las siguien-

tes objeciones: 1) ¿la filosofía es universidad-filosofía? (Heidegger, 1994, pp. 65-67); 2) ¿puede la situación accidental de la universidad ser normativa para la filosofía? (Heidegger, 1994, pp. 68-73).

Por último, y como tercera indicación formal de la definición filosófica en su carácter metodológico y expresivo, el filósofo alemán plantea el tema de la tradición en conexión con una premisa metodológica que considera a la universidad como formación histórica:

Todo lo que puede saberse y vale la pena saber sobre la realidad de la universidad en su historia objetiva debe exponerse objetivamente y a partir de ahí debe exponerse los criterios y objetivos de una evaluación en su estado actual y su idoneidad con respecto a la cuestión que hemos planteado. El estado actual de la universidad está en conexión objetiva con su historia y, por lo tanto, está objetivamente allí abierto a una consideración objetiva y a una evaluación objetiva, evaluación comparativa (Heidegger, 1994, p. 72).

La cuestión del sentido y derecho de la tradición se retoma, pues, en la problemática de lo histórico mismo, el cual, a su vez, está arraigado en la facticidad de la vida fáctica. Razón por la que el filósofo alemán centrará su confrontación con el sentido de la facticidad. En esa dirección Heidegger se aproxima a la vida fáctica, tomando “vida” como categoría fenomenológica básica; con lo cual declina ciertas direcciones de sentido surgidas principal-



mente en la filosofía de la vida moderna (Dilthey, Bergson, Rickert), ya que, en suma, el término “vida” es empleado ahí tanto para referirse a una realidad integral, última y significativa: “la vida misma”, como con cierta ambigüedad respecto a expresiones tales como “vida política”, “vida miserable”, “soportar una vida dura”. Nuestro autor esboza las estructuras del sentido del término “vida”. Respecto al término “vida” tomado como sustantivo, Heidegger señala que se puede entender a partir de tres sentidos: extensión,¹⁵

¹⁵ “La vida en el sentido de unidad de sucesión y de maduración de los estados de “vivir” antes nombrados” (Heidegger, 1994, p. 85).

posibilidades¹⁶ y destino; así mismo, nos habla de un sentido predominante de esta, a saber, vivir = ser.¹⁷

¹⁶ “La vida, entendida como tal unidad de sucesión delimitada: ahora en el sentido de algo que conlleva específicamente posibilidades, maduras parcialmente en la vida misma y para ella. Vida de la que decimos que todo lo puede traer, que es incalculable; y en ese sentido algo que porta posibilidades y es sus posibilidades, ella misma como posibilidad (una categoría que puede ser captada de manera filosóficamente rigurosa; desde el principio no tiene nada que ver con la posibilidad lógica o a priori) (Heidegger, 1994, p. 85).

¹⁷ “La vida entendida en un sentido en el que 1 y 2 se entrelazan: la unidad de extensión en posibilidad y como posibilidad -posibilidades pasadas, cargada de posibilidades y cargadas de sí mismas, formando posibilidades- y este tomo tomado como realidad, de hecho, como realidad en su opacidad específica como poder, como destino” (Heidegger, 1994, p. 85).



Ahora bien, tomando el verbo “vivir”, en su sentido intransitivo (“estar vivo”, “vivir realmente”, etc.) y su sentido transitivo (“vivir la vida”, “vivir algo”). En lo que respecta al sentido intransitivo, este siempre se presenta concretamente como un vivir “en”, “fuera de”, “para” algo. Ese algo que mantiene múltiples relaciones con el vivir, es lo que llamamos “mundo”. Así mismo, el contenido rico en referencialidad del término “vida”, en tanto sustantivo en su sentido relacional unitario de los modos de vivir, se entiende también como “mundo” (Heidegger, 1994, p. 86).

Para comprender este concepto es necesario tener presente nuestra manera de abordar su determinación. Nuestro enfoque surge de la interpretación fenomenológica del fenómeno “vida” y se articula a través de los sentidos intransitivos y transitivos de estar dentro, fuera, a favor, con y contra un mundo. Lo que tenemos aquí, entonces, no es la propuesta y designación de una realidad particular elegida incidentalmente (por ejemplo, el cosmos de la naturaleza) como mundo, es decir, como un lugar en el que casualmente se encuentran los seres vivos. Por el contrario, estamos determinando el concepto de mundo a partir del fenómeno indicado en el verbo “vivir”, fenómeno que podemos intuir de manera determinada como nuestra vida, el vivir de nuestra propia vida. La categoría fenomenológica “mundo”, nombra inmediatamente -y esto

es crucial- lo que se vive, el contenido al se aspira al vivir, aquello a lo que la vida se aferra (Heidegger, 1994, p. 85).

En la tónica del sentido relacional de la vida y el término “mundo”, el filósofo alemán retoma también el término “cuidado”¹⁸: “Vivir en su significado verbal, debe ser interpretado según su sentido relacional, como *cuidar*: para cuidar de algo y sobre algo; *vivir de* [sobre la base de] algo, cuidándolo” (Heidegger, 1994, p. 90). En ese sentido, cada experiencia es en sí misma un encuentro en y para un acto de cuidar. Lo que hace que el objeto sea algo que se encuentra y se encuentra precisamente en el camino del cuidado, haciendo de él algo significativo. Los objetos no están presentes, de entrada, como realidades desnudas, en una especie de estado natural que, en función de nuestra experiencia, reciban habitualmente un valor: “Por el contrario, la objetividad, la “naturaleza”, surge primero en el sentido básico del Ser de los objetos del mundo vivido, experimentado y encontrado” (Heidegger, 1994, p. 91). Así, la vida experimenta su mundo como cuidado, en sus múltiples relaciones, actualizaciones y maduraciones, cuya sensación básica constituye el sentido preconceptual que anticipa el sentido pleno de toda interpretación de la objetividad¹⁹: cada objeto es algo mundano que la vida misma forma.

¹⁸ El cual siempre existe en una dirección, sea determinada o indeterminada, segura o no: “La vida encuentra una dirección, se da a sí misma o vive en una dirección, y aunque la dirección se pierda de vista sigue estando presente. La totalidad de la vida, en todos los casos de un mundo, puede realizarse en direcciones marcadamente distintas” (Heidegger, 1994, p. 94).

¹⁹ Incluida la interpretación lógico-formal.

A modo de conclusión

Hecho este breve recorrido de carácter meramente indicativo y a manera de conclusión, se puede decir lo siguiente. En la GA 61 se ubican las consideraciones metodológicas con las que Heidegger prepara sus interpretaciones fenomenológico-hermenéuticas sobre el pensamiento aristotélico, las cuales tendrán lugar propiamente en la GA 62. De manera específica, se puede rastrear la idea particular de filosofía que él considera como la más apropiada para el estudio del pensamiento aristotélico y de la historia de la filosofía en general. Dicha idea se configura en un ámbito de-

terminado, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*): un ámbito existencial en el que se gesta toda comprensión; un proceso que implica cuestionar y explorar las opiniones, teorías y sistemas a lo largo de la historia, desde la antigua Grecia hasta el presente, manifiesto tanto en el preguntar fundamental como en la búsqueda concreta de respuestas.

En este ámbito, el filósofo alemán considera que todo esfuerzo por definir qué es la filosofía, debe considerar una definición formal-indicativa de la misma, donde “formal” no se refiere simplemente a la forma externa de algo, ni implica que la indicación represente su contenido. Más

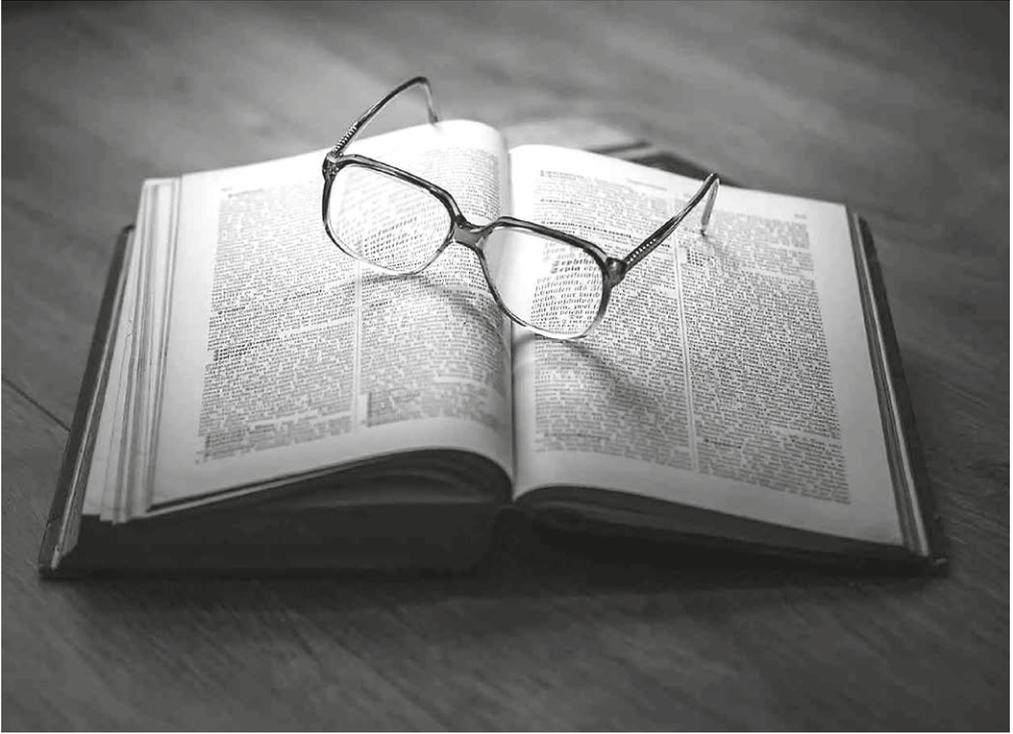


bien, “formal” significa aproximación a la determinación. Por lo tanto, la correspondencia entre esta definición y su objeto (la filosofía) no puede ser considerada como original y acabada de manera inherente, sino que es dinámica porque siempre está sujeta a ser cuestionada. Esta falta de certeza y la posibilidad de cuestionamiento son para Heidegger elementos indispensables que, lejos de querer demostrar su falta de sentido o arbitrariedad, buscan resaltar su verdadero carácter indicativo.

Así, establece una serie de indicaciones formales en relación con el carácter metodológico y expresivo de dicha

definición. En primer lugar, propone una distinción entre “poseer” y “comportar”, prefiriendo este último término y explorando sus diversos sentidos: relación, actualización, maduración y participaciones en el comportamiento. De estos, Heidegger destaca el sentido de relación como el más relevante para la filosofía, ya que lo considera fundamental en el proceso de clarificación las estructuras de la facticidad. En la siguiente indicación formal, plantea la importancia de la situación de acceso, vinculando el filosofar con la vida como ser, en un entorno que denomina “universidad”: aquella situación de la vida como ser en





su “qué” y en su “cómo”, tarea del acceso al “tener” como ser. Finalmente, en la tercera indicación formal, se enfoca en el tema de la tradición en conexión con la historicidad y la vida fáctica. Así mismo, aborda el concepto de “vida” desde una perspectiva fenomenológica, destacando su relación con el mundo y el cuidado, donde cada experiencia se convierte en un acto del cuidar y los objetos adquieren significado a través de su relación con la vida misma.

Con todo, Heidegger considera a la filosofía (en esta etapa de su pensamiento que corre entre 1921-1923) desde un enfoque ontológico-fenomenológico como un “conocimiento historiológico de la vida fáctica”: una actividad de constante confrontación y crítica con la historia de la

filosofía, que pretende una apropiación más radical de la historia misma, así como una comprensión más originaria de las categorías existenciales de la vida fáctica. En última instancia, se trata de una confrontación que no solo implica un enfrentamiento con las ideas y concepciones del pasado, sino que también es un proceso dinámico que sigue presente en la filosofía contemporánea: una filosofía actual que puede asumir tanto la forma de un preguntar fundamental, como de la búsqueda concreta de respuestas, siendo aquí lo decisivo “la formación radical y clara de la situación hermenéutica como maduración de la problemática filosófica misma” (Heidegger, 1994, p. 3).



Referencias

- Figal, G. (2000). *Phänomenologie der Freiheit*. Beltz Athenäum.
- González, F. (2022). "El nacimiento de Ser y tiempo: la lectura crucial de Heidegger e 1921 del *De anima* de Aristóteles". En Xolocotzi, Á., Orejarena, J., Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Heidegger, M. (1994). *Phanomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung in Die Phanomenologische Forschung: 61*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., y Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Síntesis.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana*. Trotta.
- Segura, C. (2022). "Heidegger entorno a Aristóteles: una mirada fenomenológico-hermenéutica". En Xolocotzi, Á., Orejarena, J., y Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2023). La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921. *Tópicos, Revista De Filosofía*, (67), 35-59.
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lectura y escritura*. Fontamara.
- Xolocotzi, Á. (2020). Los "proyectos fenomenológicos" de Martín Heidegger. El caso de Aristóteles. *Acta Mexicana de Fenomenología, Revista de Investigación Filosófica y Científica*, 5, 309-321.
- Xolocotzi, Á., Orejarena, J., y Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.

El líder populista como ídolo

Sergio Ruvalcaba Solorio

Resumen

Este análisis examina el populismo desde la perspectiva de Ernesto Laclau, destacando su potencial para dar voz a los marginados. Sin embargo, se argumenta que el populismo puede caer en la trampa de ejercer el poder de la misma manera que sus predecesores, desvirtuando su propósito inicial. Se propone el método fenomenológico, particularmente las figuras del ídolo y del ícono, como modelos para definir cómo se ejerce el poder. Se sugiere que el ícono, un símbolo que sirve tanto de motivación como de cohesión ideológica y temporal, podría ser una alternativa al líder o al estado, que se definen como ídolos. Este enfoque podría abrir nuevas vías para el ejercicio del poder en una democracia.

Palabras clave: Populismo, líder, ícono, ídolo, posmarxismo.

Abstract

This analysis examines populism from the perspective of Ernesto Laclau, highlighting its potential to give voice to the marginalized. However, it argues that populism can fall into the trap of exercising power in the same way as its predecessors, thereby distorting its initial purpose. The phenomenological method, particularly the figures of the idol and the icon, is proposed as a model for defining how power is exercised. It is suggested that the icon, a symbol serving both as motivation and ideological cohesion, could be an alternative to the leader or state, which are defined as idols. This approach could open new avenues for the exercise of power in a democracy.

Key words: Populism, leader, icon, idol, postmarxism.

Introducción

Históricamente y en particular a partir de los años ochenta del siglo pasado con la imposición de la globalización, las élites político-económicas han venido utilizando no solo las armas y los ejércitos como formas de dominación, sino también, y quizás de manera más importante, los criterios técnicos e ideológicos, como lo son los instrumentos de medición económica, particularmente los que obedecen a las formas del pensamiento neoliberal.



Mediante estos criterios, se definen no solo los métodos sino las metas que se habrán de cumplir de acuerdo a los estándares que convienen a los poderes que lo imponen. Por ello, es difícil para quienes lo padecen tratar de escapar de esta dinámica, pues si los resultados se siguen evaluando según los patrones establecidos por el tipo de ciencia avalada desde el poder, es difícil lograr triunfar bajo esos términos sin cumplir con los requisitos preestablecidos.

Por ello, es preciso destacar la importancia de criterios que ayuden a tomar el poder político sin tener que utilizar este tipo de herramientas. Teniendo esto en cuenta, resaltamos entonces el método populista de Ernesto Laclau, que se vale no de ningún criterio técnico como parámetro para establecer quien debe o no regir, sino en la voluntad popular y la manera de conformar un bloque con base en la misma, capaz de tomar determinaciones alejado de las imposiciones globales.

No obstante, este mismo mecanismo de aglomeración de poder, al carecer de un principio técnico y cuantificable más allá de los votos emitidos en el momento de las elecciones, puede llegar a ser ejercido de forma autocrática por aquel a quien se le asigne el mismo, y por ello es que es conveniente revisar opciones a esta estrategia, las cuales por supuesto no deberán desechar los elementos útiles y apropiados para la democracia que ya contiene esta teoría.



Por eso, en este estudio se busca retomar una idea de Jean Luc Marion para utilizarla como un método de análisis no dependiente de la cuantificación instrumental moderna. Esta propone dos formas de entender a los símbolos, ya sea como ídolo o como ícono, considerando al primero como una cuestión cerrada en la que el espectador simplemente ve reflejados sus propios ideales, mientras que el segundo redirige la mirada hacia algo superior, más allá los límites fijados por el espectador.

Así, teniendo en cuenta estas figuras, se propone usarlas como formas de análisis de los métodos posmarxistas. Definiendo así, si los resultados obtenidos mediante los instrumentos de conformación política de Laclau dan como resultado un ídolo, o un ícono.

El poder se impone a través de la técnica

En este contexto de dominación técnica, hace ya más de un cuarto de siglo que Francis Fukuyama (1992) declaraba a la historia como algo finalizado, y con ello se declaraba como ganador de una batalla global por la organización de la economía mundial al capitalismo, en particular a su variante más reciente, el neoliberalismo.

Esta ideología se ha implantado a través del mundo muchas veces mediante coerción, condicionando la ayuda a los países necesitados a través de instituciones globales, siempre que los países que la solicitan acepten las medidas económicas y fiscales que dicta este tipo de política, o incluso, de manera más directa, patrocini-



Boaventura de Sousa Santos

nando golpes de estado como sucediera en Chile, el ejemplo más claro de lo que se plantea.

A este tipo de imposición le llama Boaventura de Sousa (2005) *monocultura*, la cual obedece a una razón metonímica, que se impone como la única válida en el mundo, suplantando los saberes y formas locales por aquellas que convengan a los grandes poderes políticos y económicos.

Lo que esto significa es que no solo se ha impuesto un solo sistema económico a través del mundo, sino que incluso el conocimiento y los instrumentos de análisis se han ido reduciendo también, y por ello se vuelve más complicado desarrollar una crítica contra ello¹, pues van escaseando

los recursos técnicos y teóricos que permitan hacerle frente, lo que Boaventura de Sousa denomina como epistemicidio (2010, p. 8), en donde los conocimientos locales son desechados y reemplazados por los que dicta la razón global imperante.

Como un ejemplo se encuentra la tasa de inflación, indicador fundamental de evaluación económica que durante el keynesianismo no representaba la misma gravedad, pues era considerado un efecto secundario de la prosperidad económica. Este, en la actualidad, no obstante, mantiene atado al desempeño económico, lo cual torna sumamente difícil desarrollar algún esquema de crecimiento que pueda avanzar mientras tenga al anterior como freno.

Y, sin embargo, no se puede culpar exclusivamente al liberalismo de establecer esta dependencia en los indicadores como criterio de evaluación, pues la iz-

¹ Este es uno de los principales argumentos que utiliza Chantal Mouffe (2005) para criticar la política actual, y en particular las políticas de consenso, pues manifiesta como la razón está tomada por el neoliberalismo.

quierda tradicional, apegada al marxismo, como producto de la modernidad también se adhiere a criterios cuantificables como medida básica de valoración. No en balde el socialismo científico buscaba establecer leyes y predecir eventos futuros con base en las mismas.

Lo anterior entonces genera que la búsqueda de mejoras en lo político se dé solo a través de la colocación de los mejores administradores, tanto desde la derecha como de la izquierda, pues si ya desde la ciencia está dicho todo, solo es cuestión de poner en práctica de la mejor manera lo que esta dicte. En palabras de Ernesto Laclau (2000)

la idea de “ciencia” tal como la propone la visión de un “socialismo científico” [...] postula un conocimiento monolítico y unificado del conjunto del proceso social. Y si este conocimiento de la totalidad se basa en la posición ontológicamente privilegiada de una sola clase —que se transforma, a su vez, en la posición epistemológicamente privilegiada de un liderazgo político único— todas las condiciones existen para que las cosas tomen un giro autoritario (p. 216).

Esto solo acarrea consigo un estancamiento en la situación de quienes no funcionan de acuerdo con las condiciones del sistema, ya que desafortunadamente no encuentran dentro del mismo cómo encontrar soluciones para sus vidas.

El populismo como opción

Por ello cobra particular relevancia el populismo, concretamente en la versión propuesta por Ernesto Laclau, pues surge de un pensamiento llamado posmarxista, que aun cuando comparte las intenciones del marxismo se aparta de los esencialismos en los que se concentraba el anterior. Es decir, en palabras del propio Laclau (1987), este surge “frente al racionalismo del marxismo clásico, que presentaba a la historia y a la sociedad como totalidades inteligibles, constituidas en torno a «leyes» conceptualmente explicitable” (p. 11). Y sugiere como: “Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy” (1987, p. 13).

Sin embargo, para conocer un poco mejor el populismo en general, se debe hacer una pausa para poder adentrarse en la historia de este, al menos en América Latina, para posteriormente analizar la perspectiva de Laclau sobre el mismo asunto.

Dussel y el recuento del populismo latinoamericano

El tema del populismo ha cobrado una gran relevancia en tiempos recientes en México y el resto de América Latina (Ackerman, 2021). Si bien, hasta hace poco se le había asignado una connotación peyorativa, en la actualidad, al menos desde la cúpula del



Enrique Dussel

poder mexicana se busca cambiar el sentido de esta expresión.

Uno de los principales promotores de esto sería el que fuera secretario de Educación, Formación y Capacitación Política de Morena, partido en el poder en México, Enrique Dussel (Felix, 2021), quien argumenta en contra de aquellos que han buscado aplicar el término “como un insulto, como crítica, con un significado próximo a lo demagógico, lo fascista” (2006, p. 93), pues para él, el pueblo como categoría representa el “bloque social de los oprimidos” (p. 92).

Dussel inicia por señalar cómo el inicio de la Primera Guerra Mundial ocupó la atención de las potencias del norte, obligándolas a reducir su explotación del sur,

y por lo tanto permitió el florecimiento de cierto desarrollo industrial por parte de una incipiente burguesía en las principales urbes de América Latina. Estas, acompañadas de los líderes nacionales, como Getulio Vargas, Lázaro Cárdenas y Juan Domingo Perón, trabajarían en conjunto, de la mano de la nueva clase obrera y campesina, en un tipo de “pacto social” que se denominaría populismo (2017, p. 93). Lo que el autor describe como: “La etapa de mayor crecimiento económico sostenido de América Latina en el siglo XX, y el tiempo de los gobiernos elegidos efectivamente por la presencia masiva del pueblo en elecciones no fraudulentas. El bloque social de los oprimidos se hizo presente aún desde un punto de vista democrático, fenómeno que no tendrán comparación con ningún otro en todo ese siglo” (2017, p. 127).

Sin embargo, Dussel manifiesta cómo posteriormente Estados Unidos, despedazaría, “sin compasión” a estos regímenes nacionalistas por representar una competencia en el mercado mundial capitalista, todo esto amparado en una teoría desarrollista elaborada *ad hoc* para los intereses de Estados Unidos, valiéndose de la represión a través de dictaduras impuestas desde el exterior (2017, pp. 128-130).

A lo cual le seguiría una etapa de gobiernos formalmente democráticos, que se irían integrando al gran relato neoliberal, en el que se propugnaba por la adopción de las medidas del “consenso de Washington”. Desde ese momento, y tomando en cuenta la promulgación de la constitución bolivariana en Venezuela en 1999, se ha pasado nuevamente a denominar como populistas



a todo movimiento opuesto al planteamiento neoliberal (2017, pp. 130-131).

Sin embargo, Dussel busca, como se había señalado, rescatar el término del uso que se le ha venido dando desde ese momento, y para ello recurre al pensamiento de Ernesto Laclau, sobre todo su obra *La razón populista*, en donde indica cómo "la razón política es siempre razón populista y no otra cosa" (2017, p. 131).

Brevemente, lo que Dussel propone es cómo la categoría política de pueblo, no debe confundirse con la categoría económica de clase, pues como señala "la clase obrera es una categoría económica esencial del capital, que cuando entra en el campo político puede o no jugar una función con mayor o menor importancia" (2017, p. 135),

pues, comenta "lo cierto es que siempre, en concreto, histórica y políticamente fue el pueblo el actor colectivo" (2017, p. 137).

Elementos básicos de la teoría populista de Ernesto Laclau

Ahora, considerando la importancia del enfoque de Laclau para la renovación del populismo como término, es preciso hacer un breve resumen del mismo para entender cómo es que se conforma el pueblo para este autor, partiendo de un pensamiento denominado posmarxista, a partir del cual este pensador ha elaborado una teoría del populismo que se configura a través del discurso.



Ernesto Laclau

La primera instancia es la que Laclau considera la de las demandas democráticas, es decir, aquellos reclamos aislados que surgen de forma particular sin relacionarse entre sí. Enseguida sugiere cómo estas demandas democráticas particulares van uniéndose en un plano de equivalencia, definido por su relación compartida de antagonismo ante el orden vigente. De esta forma, se van conjugando lo que el autor llama entonces las demandas populares, las cuales ahora conjugaran un sujeto popular (2004, pp. 99-110).

Posteriormente, todas las demandas son agrupadas bajo un denominador común al que Laclau llama el significante vacío, llamado así por no corresponderle ningún significado particular, y, sin embargo, este elemento guarda la capacidad

necesaria para poder representar a todos aquellos elementos unidos bajo un antagonismo común (2004, p. 140).

De esta manera se constituye entonces un pueblo como sujeto político definido, capaz entonces de movilizarse y manifestarse a través de un líder, el cual habrá de representar al grupo y sus demandas en el poder.

En resumen, para Laclau: “el populismo emerge, asociando entre sí estas tres dimensiones: la equivalencia entre las demandas insatisfechas, la cristalización de todas ellas en torno de ciertos símbolos comunes y la emergencia de un líder cuya palabra encarna este proceso de identificación popular” (2004, p. 58).

La Voluntad Popular en el Populismo de Laclau: Innovaciones y Desafíos

En vista de lo anterior, es de particular relevancia destacar que el método propuesto por Laclau no depende de formulaciones económicas ni leyes de la historia, sino que se fundamenta esencialmente en la voluntad popular, es decir, como instrumento se encarga de recoger el sentir popular y fundirlo en una misma voluntad, para posteriormente ser entregado a un líder que habrá de encabezar el Estado de acuerdo con los intereses depositados en su figura.

Esto, para quienes se sientan atrapados por las leyes y dictados emanados de la modernidad, representa sin duda una novedad esperanzadora, pues le da valor a aquello que, aunque no se logre expresar mediante términos científicos, no tiene por qué carecer de validez.



Sin embargo, lo anterior entonces trae a colación una cuestión sumamente importante que se desprende del mismo método de Laclau. Si una de las principales innovaciones es su independencia de criterios técnicos o científicos para la conformación de un bloque de poder. No ofrece ninguna alternativa al momento de ejercer ese mismo poder, como ya se expresó.

El populismo ante el filtro burocrático

A pesar de la intención y los preceptos sobre los que se basa, sigue siendo complicado para el populismo, considerando la realidad actual, lograr escapar completamente de las herramientas y técnicas de la modernidad, pues sus formas están incrustadas en los gobiernos, aun en aquellos emanados de un criterio alejado del tecnocrático. El principal peligro es que, al

combinar la fuerza y decisión del populismo con la técnica de la razón instrumental, solo se dota de mayor fuerza a la segunda, sin llegar a profundizar en un cambio de fondo. Y, para comprender mejor a qué se refiere esto, se ahondará sobre ello a continuación:

Si bien es válido y para muchos necesario luchar dentro del esquema conocido, pues el mismo ha creado las necesidades a las que pareciera que solo este puede atender; por otro lado, entregar un poder basado en la voluntad de la mayoría y dejarlo sin mecanismos de control puede representar un peligro de autoritarismo. Esto sucede cuando el líder adopta una visión absolutista, afirmándose como depositario exclusivo de la voluntad popular.

Teniendo en cuenta cómo en la primera etapa del populismo, el mecanismo con el que se integra el sujeto popular es la conjugación de las demandas públicas bajo



un significativo vacío. Es importante enfatizar la manera como en este esquema, el principal poder que guardan los afectados es el de dar forma a un concepto, pues esta capacidad, bajo la misma lógica de Laclau, se pierde tan pronto el significativo vacío se entrega a un líder. Es decir, lo que se está otorgando al entregarle un significativo vacío a este líder, es la capacidad de poder utilizarlo para nombrar cualquier medida que este emprenda. En otros términos, lo que se genera con la cesión del uso de la terminología cargada del poder ciudadano es la figura de un gran connotador, el cual goza del poder discrecional de otorgar definición y sentido a las acciones propias y ajenas. Esto da pie a que el caudillo pueda ejecutar su propia versión de la verdad.

Con respecto a lo anterior cabe apuntar una salvedad, el que lo que se concibe

como verdad cambie puede también ser un elemento de expresión popular, que se apropia de los conceptos que anteriormente estaban atrapados en un discurso tecnocrático. Sin embargo, lo que se está señalando como un peligro, es el que el líder lleve a cabo esto con base exclusivamente en su propia voluntad y conveniencia.

Sin embargo, este apresamiento de la voluntad popular no sucede tan solo con los líderes, pues en gran parte, todo el sistema burocrático moderno está configurado de la misma forma, y el entregar el conjunto de esperanzas de un pueblo a un mecanismo que tiene ya un funcionamiento sistemático atado a un tipo de resultados resulta un desperdicio. Y esto es algo que se ha percibido y padecido en ambientes muy distintos como lo puede ser Sudamérica en los setenta o el movimiento femi-



Rodolfo Kusch

nista del siglo XXI. Sobre ambos se estará ampliando enseguida.

Como primer ejemplo se encuentra el peronismo², un referente histórico del populismo, pues ya en 1975 el teórico argentino Rodolfo Kusch, desde la filosofía de la liberación, advertía cómo este es una “anti-doctrina” ya que “no dice claramente qué hay que hacer” (2007, pág. 671) pues es “el planteo de un nuevo estilo de estar del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos” (pág. 671). Es decir, Kusch

ya manifestaba cómo en el peronismo se reflejan sentimientos e intuiciones, más allá de conceptos concretos o científicos, e igualmente señalaba cómo “no se entiende el peronismo si no es a partir de un pueblo que propone a través de él, un estilo de vida o de estar” (p. 671). Y aquí viene el punto que buscamos destacar:

La contradicción interna de ese partido radica en que al ingresar la clase media se impone la burocratización de esa propuesta [...] Nuevamente se emplea la afirmación científica. Las ideas externas e importadas en economía y en sociología para poder controlar en este caso al peronismo. Se lo coloniza nuevamente para subordinar [...] a un modo de ser que es ajeno a uno (Kusch, 2007, pp. 671-672).

Como se señalaba, estas observaciones que Kusch hacía desde la filosofía de la liberación acerca del peronismo aplican de la misma forma al pensamiento de Laclau sobre el populismo, y esta cuestión permanece vigente, pues desde otros frentes muy distantes se han externado críticas similares.

En este caso Judith Butler, desde la óptica de la filosofía feminista argumenta en el texto compartido *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2000), con referencia a la relación entre el Estado y las formas culturales, cómo, por ejemplo la articulación de una demanda pública de la comunidad LGBT al buscar legalizar el matrimonio, y los beneficios jurídicos que se deri-

² Ernesto Laclau, a quien los medios de su país, Argentina, le llegaron a nombrar como el “filósofo que escribe el guion del poder K” (Obarrio, 2012) e incluso se llegó a mencionar cómo la presidencia no toma ninguna decisión de importancia sin consultarle (Blackburn, 2014), creció formando parte de movimientos políticos locales, desarrollando así una “formación marxista en lo teórico y peronista en lo político” (Paramio, 1983), pues incluso él mismo diría como “a través del peronismo llegué a comprender a Gramsci” (Paramio, 1983).



van de este, para personas del mismo sexo, si bien evidentemente puede representar un triunfo para muchos, trae consigo a su vez algunas cuestiones que merecen revisarse. La primera que hace mención Butler es el hecho de que, al agruparse como sujeto político, se está dejando fuera a otros grupos a los que se les aplicaría la misma exclusión que a estos (personas sin una relación, madres y padres solteros, divorciados...), privándolos efectivamente de recibir los mismos beneficios que las parejas casadas. Y, en segundo lugar, con respecto a lo anterior, el hecho de otorgar de manera exclusiva ciertos derechos a quienes tengan un matrimonio, le otorga al estado la capacidad de legitimar como merecedores de derechos tan solo a aquellos que se apeguen a las formas que este reconoce, cuando pudiera estarse promoviendo una

universalización de derechos (2000, pp. 136-181).

Lo que ambos pensadores coinciden en criticar entonces es la manera como en el populismo la conjunción de los sentimientos y voluntades, al unirse en una sola petición y voluntad se ven obligados a pasar por un filtro burocrático y manifestarse a través de las formas aceptadas de acción, tanto en lo económico, como lo jurídico. Es decir, terminan sanitizándose y transformándose en instrumentos de la técnica moderna, al momento de ser puestas en efecto.

Una cuestión especialmente relevante es que el propio Laclau se ha manifestado ya al respecto, tomando prestado el uso de los términos de Mito y Utopía de Georges Sorel, expresa su propio reproche a esta relación. A continuación, su

argumento: “Él [Sorel] decía que la utopía es un producto intelectualista, porque es la mayor expresión de una sociedad ideal, y [...] la utopía no puede producir efectos emocionales a largo plazo; es un producto [...] a través de las cuales los intelectuales piensan cómo una sociedad debería organizarse” (Osorio & Salazar, 2019, p. 104). Y frente a eso él contraponen el mito, y dice: “el mito son unas pocas imágenes capaces de galvanizar la imaginación de las masas” (Osorio & Salazar, 2019, p. 104).

Asimismo, señala Laclau cómo “toda lucha por objetivos concretos, si se reduce a esos objetivos, en ese caso tiende a la desmovilización del actor revolucionario, a su integración al sistema” (Osorio & Salazar, p. 104). Lo anterior indica que el mismo Laclau tiene presente la cuestión que se viene apuntando, sin embargo, como se veía anteriormente, su insistencia de concentrar el poder en la figura del estado no pareciera distinguirse mucho de este argumento, y, por el contrario, se pudiera argumentar que merecería otorgársele de acuerdo con sus propios dichos, el calificativo soreliano de Utopía, por encima de Mito.

Símbolo como herramienta de análisis

Este uso del Mito y la Utopía que lleva a cabo Laclau trae a colación la necesidad de recurrir a elementos separados de la racionalidad vigente, teniendo en cuenta el acaparamiento de la misma por parte del neoliberalismo. Así pues, surge otra figura que sirve para propósitos similares, e incluso agrega matices que no contiene la anterior comparación. Si a partir de Sorel, Laclau hace uso de dos variedades de narrativas ideológicas, otra alternativa puede ser la del símbolo. Este, señala Mauricio Beuchot (2013), puede tener dos formas de manifestarse, como ídolo, y como ícono, y sobre esto se habrá de ahondar enseguida, pues permite generar alternativas para los peligros que se vienen describiendo del populismo de Laclau.

Beuchot (2010) se apoya en el pensamiento de Jean Luc Marion y su visión posmoderna de Dios, para definir al ícono y al ídolo, y de este último entonces podemos tomar las definiciones: brevemente, para Marion (2010), quien afirma cómo estos son un



Jean-Luc Marion



“modo de ser de los entes o, al menos, de algunos de ellos” (p. 25), la figura del ídolo es aquella que atrapa nuestra mirada, y sin embargo no nos refleja más que lo que nosotros mismos le otorgamos, y por el contrario el ícono a diferencia del ídolo es aquel que al verlo nos presenta más de lo que logramos ver, es lo que denomina un fenómeno saturado, el cual nos refiere hacia lo invisible.

Esta mirada fenomenológica resulta oportuna para considerarse método de análisis no solo del populismo Laclausiano, sino en general de buena parte de las teorías emanadas de la democracia radical, desde la opción deliberativa Habermasiana, hasta la autonomista de Hardt y Negri. Esto debido a que una de sus características esenciales es el mantenerse en un continuo estado inacabado en busca de seguir expandiendo la libertad y la igualdad (Dahlberg & Siapera, 2007, p. 7). A pesar de

lo anterior, los términos y conceptos con los que convencionalmente se les estudia surgen del mismo contexto esencialista que critica Laclau. Con base en esa misma naturaleza, estos suelen buscar la precisión a tal nivel que, en su afán de objetividad, terminan descartando sutilezas que pueden llegar a hacer que sea el objeto el que se adapte a la definición y no al revés. Mientras que las opciones que presenta Marion ofrecen una perspectiva más acorde al dinamismo y a la fluidez inherente en la democracia radical.

Con base en esto, a continuación, se presenta un análisis de la propuesta de Laclau haciendo uso de la visión fenomenológica de Marion. Sin embargo, es importante aclarar antes de avanzar que al llevar esto a cabo no se pretende necesariamente asociar de forma previa a ninguno de los dos símbolos con algo positivo o negativo: un ídolo puede ser necesario y de provecho

en el sentido de figura política, si se busca reforzar alguna estructura o configuración y no arriesgarse a buscar avanzar más allá de esta, que es lo que ofrece el ícono.

El estado como ídolo

Para comenzar se puede partir de una frase del mismo Laclau, “los gobernantes se transforman en el símbolo de los gobernados” (Moledo & Olsevicki, 2009), esta idea es interesante por los mismos términos que utiliza Laclau, quien sin duda conoce del valor de las palabras. Refiriéndose concretamente al uso de “símbolo” como término para definir al gobernante.

Con relación a lo anterior, entonces, si Laclau define al gobernante como un símbolo, este no puede ser más que en su sentido de ídolo, pues al ser depositario de la voluntad popular se apropia de la misma, y, por lo tanto, cancela las posibilidades futuras de esta. En otras palabras, al concentrar la voluntad de un enorme número de individuos, anula todas las oportunidades de diálogo y propuesta de los mismos y tan solo dota de una enorme fuerza a su propia voz. Y con ello, se corre el riesgo de que el movimiento pierda el enfoque y el líder termine convirtiéndose en el fin y no el medio para un propósito más elevado.

Así como el ídolo tan solo devuelve al que lo ve aquello que este mismo ya contiene, contrario al ícono que redirige la mirada del espectador a algo superior; así funciona el líder populista, como un sello final a la creatividad y energía general que ahora solo pertenece a él como fuerza para imponer sus decisiones o en palabras de

Verónica Gago “funciona como expropiación de una plusvalía política producida desde abajo (Ferreti & Lagos Rojas, 2018, p. 63).

Lo que se puede deducir con base en lo anterior, es que aun cuando el método de Laclau surja de una posición alejada a los esencialismos de la modernidad, una vez que la voluntad popular se adjudica a una figura concreta y se inserta en la dinámica estatal, termina perdiendo la libertad con la que se formó, pues el mismo estado por su naturaleza es también una construcción de la modernidad, basado en las necesidades de la industrialización y el mercado.

Como señala Ernest Gellner, en su texto *Naciones y Nacionalismos* (2001) al describir la génesis del estado moderno, la transición de una sociedad agrícola a la industrial se encuentra detrás de la creación



Ernest Gellner



del estado nación, pues al pasar de un modo de producción dependiente de una mano de obra acostumbrada a trabajar en la agricultura, a un modo de producción industrial, en donde las necesidades son completamente distintas, se volvió necesario un sistema educativo que ayude a estandarizar y homogeneizar a esta, lo cual solo fue posible a través de una estructura estatal.

Esto indica que finalmente el método populista de Laclau, aun cuando nace con intenciones alejadas de los preceptos de la modernidad, termina después de todo solo dando un maquillaje democrático a la organización política, pues la integración de una voluntad popular solo viene a fortalecer a un estado que, al igual que el líder, funciona como ídolo, pues este, aun cuando se busque renovar a través de nuevas medidas, está conformado desde su génesis para atender las necesidades industria-

les y del gran capital, y por ello no puede ir más allá de esto mismo. Su realidad está ya predeterminada.

Defensa de Laclau

Por supuesto, no es la primera vez que se hacen este tipo de observaciones al planteamiento de Laclau, e incluso él mismo ya ha dado su respuesta a las mismas. En una conversación con Jacques Ranciere³, publicada en los medios, Laclau presenta el siguiente argumento en defensa de la

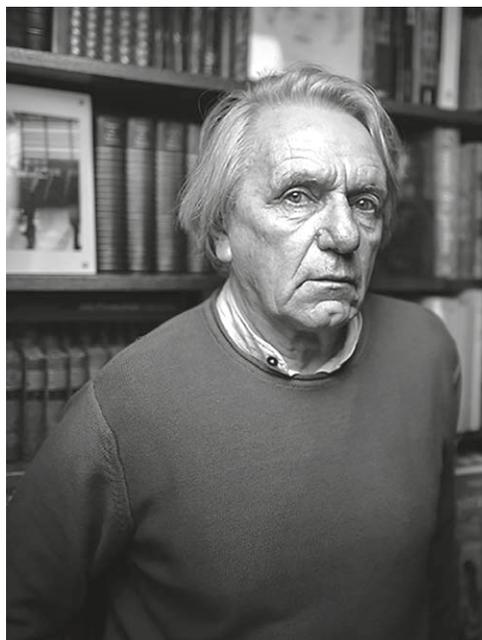
³ Cabe aclarar que el hecho de tomar un fragmento de una discusión con Jacques Ranciere no significa que se esté promoviendo el planteamiento de este por encima del de Laclau. Por el contrario, se considera que la subjetividad que propone el pensamiento de Ranciere (1996) se ocupa más del entorno que de las propias necesidades internas del grupo. Mientras que para Laclau, el pueblo se construye con base en sus propias demandas, y a partir de estar busca cambiar el orden externo. Pareciera que Ranciere le concede prioridad de inicio al orden establecido, para posteriormente buscar sumergirse en el mismo.

necesidad de incorporar la voluntad a los canales oficiales:

¿Cuál es el problema, para mí, de la representación? La cuestión es la siguiente: si la democracia y la representación se oponen es porque se piensa que la democracia representa una identidad popular de la cual los mecanismos representativos están esencialmente excluidos. Rousseau mismo pensaba que la única forma real de democracia era la democracia directa. Estaba pensando en la Ginebra de su tiempo, de la cual tenía de todos modos una idea bastante utópica. Pero la condición de los grandes Estados hacía aparecer el momento de la representación como algo ineludible.

Entonces la cuestión que se abre ahí es la siguiente: ¿es el principio de la representación un principio necesariamente oligárquico? Es decir, algo que se añade como un mal menor a un principio democrático que representaría una voluntad popular homogénea. Yo creo que esto sólo sería así si la voluntad popular pudiese ser enteramente constituida por fuera de los mecanismos representativos. Y es ahí donde yo establecería una distancia. Yo creo que sin el tránsito a través de los mecanismos representativos no hay posibilidad de constituir tampoco una voluntad democrática, una voluntad popular.

¿Por qué? Porque el proceso de representación es un proceso doble.



Jacques Rancière

Jacques ha señalado muy bien que el principio de representación implica la posibilidad de un poder oligárquico. Pero puede representar también algo diferente. Si al nivel de las bases sociales de un sistema encontramos sectores marginales con escasa constitución de una voluntad propia, los mecanismos representativos pueden ser en cierta medida aquello que permita la constitución de esa voluntad. [...] el problema de las formas de democracia anárquicas que vemos hoy en día (por ejemplo, el movimiento de los indignados en España) es que si esa voluntad no tiene traducción en efectos de una reestructuración del sistema político eso conduce a una dispersión de esa voluntad (Fernández-Savater, 2015, s/p).



Partiendo de esta larga cita se pueden tomar cuatro conceptos precisos a los que está aludiendo el autor en defensa de la representación pública: uno externo, la dimensión, y tres funciones inherentes a este mecanismo, la cohesión, la movilización y la representación como factor de permanencia en el tiempo y el espacio.

Sobre la primera cuestión, la dimensión, se refiere al contraponer su visión a la de Rousseau, manifestando como la representación directa por la que abogaba este estaba basada en una visión utópica de la Ginebra de su tiempo, pero como “condición de los grandes Estados hacía aparecer el momento de la representación como algo ineludible.”

Enseguida propone tres conceptos adicionales, que justifica de la siguiente forma: la representación como elemen-

to de cohesión lo respalda al argumentar como “sin el tránsito a través de los mecanismos representativos no hay posibilidad de constituir tampoco una voluntad democrática, una voluntad popular”. Es decir, la representación oficial es aquello que da una forma definida a los elementos dispersos de discordia.

El siguiente elemento que señala es el de la movilización, pues comenta cómo al existir “sectores marginales con escasa constitución de una voluntad propia, los mecanismos representativos pueden ser [...] aquello que permita la constitución de esa voluntad”, es decir, de acuerdo con su dicho, si no existe una disposición y motivación por parte de los afectados para luchar por lo que buscan, el órgano oficial puede ser aquel que imprima en estos esas ganas de hacerlo.

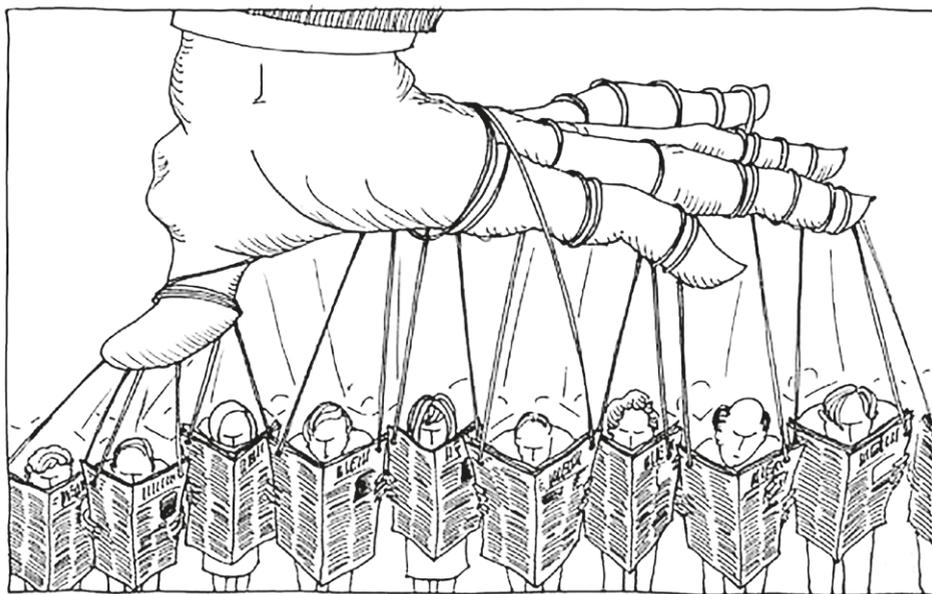
Y finalmente, menciona a la representación como factor de permanencia, al señalar como “si esa voluntad no tiene traducción en efectos de una reestructuración del sistema político eso conduce a una dispersión de esa voluntad”; en otras palabras, alude a que a falta de algo que consolide la voluntad en una formación tangible, esta tiende entonces a perderse, aun ya estando formada, tanto en el tiempo como en el espacio.

Considerando entonces estos elementos que propone el propio Laclau como aquello que vuelve necesario aquello que aquí ha denominado el ídolo. Se deben buscar opciones que liberen de las formas que limitan a las masas de manejarse según su propia iniciativa. Por ello, a continuación, se analizará como alternativa a la figura del ícono y como pudiera suplir el rol del ídolo sin aquello que se ha venido señalando en su contra.

Definiendo al Ícono

Inicialmente lo que se busca evitar es la monocultura de lo universal, principal dictado de la modernidad, de donde se desprende la noción de imponer una sola verdad en cada región y a cada sujeto, y, por lo tanto, terminan haciéndose valer los intereses de los más fuertes, que son los únicos considerados válidos en este escenario. Por ello, considerando que la figura del ídolo funciona como un mecanismo para establecer lo anterior, es necesario identificar qué sería aquello que defina al ícono en contraposición a la figura del ídolo.

Un requisito básico para no esclerotizar el movimiento es manteniendo siempre abierto un camino del diálogo, donde las determinaciones surjan del mismo y permanezcan en constante estado de reinterpretación según las circunstancias que las envuelven. No obstante, llevar esto





a cabo de manera ideal sería complicado manteniendo las dimensiones actuales de las estructuras estatales, pues estas requieren de instrumentos de representación, que al no tener relación directa con las demandas que se hacen, pueden utilizar a estas mismas como moneda de cambio con respecto a otras que representen un provecho en su propia agenda política.

Y es en este sentido entonces que se buscaría responder al primer factor que propone Laclau, la dimensión, ante la cual pareciera olvidarse del antiesencialismo que promueve. Pues antes de promover un cambio en las proporciones de la dimensión del estado en favor de un mejor esquema de representación, sugiere, por el contrario, hacer que los factores de representación se adapten a las mismas, caracterizando alguna propuesta contraria como “utópica”.

Ahora bien, si lo anterior atiende el factor externo que señala Laclau a favor de la necesidad de un representante político, para poder definir adecuadamente al ícono, se debe atender al elemento interno de este mismo, su propia constitución. Partiendo de esto, se ofrece una primera característica del ícono, que, al no ser una institución oficial, ni una figura con funciones asignadas de antemano, puede ser un símbolo tal cual. Así, la adopción de un símbolo como sustituto del líder, permite al pueblo usar la fuerza acumulada durante el proceso de aglomeración sin necesidad de entregársela a un tercero.

Este símbolo pudiera consistir en una frase, una idea, una imagen, etc. Y este, aprovechando la función del significante

vacío permanecería en ese nivel actuando como un elemento de motivación y conjunción de voluntades. Asimismo, por su propia naturaleza contiene una dimensión fundamentalmente emotiva, la cual podría fungir de manera igual o más eficiente que el ídolo como un elemento de motivación, lo cual era otro de los factores que proponía Laclau en favor de las instituciones de representación.

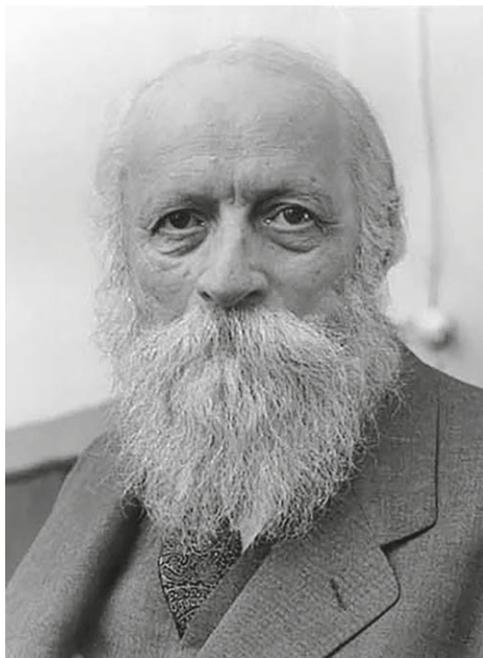
Y, sin embargo, esta naturaleza simbólica no inhibe que aquellos a los que convoca, y las distintas expresiones de voluntad logren formar un esquema de acción definido. Basta tomar en cuenta cuantos tipos de asociaciones de todo tipo logran mantener un nivel de organización y cumplimiento de metas sin recurrir a un esquema vertical de control, contrario a lo que Laclau propone respecto a la instancia oficial como necesaria para la cohesión de un movimiento.

Finalmente, es necesario responder sobre la permanencia temporal, no solo a Laclau, sino a Enrique Dussel, quien cuestionando a las expresiones políticas fuera del estado sobre si “¿es posible en el tiempo una asamblea perpetua?” (2011, p. 18) afirma cómo más allá de la indignación es necesaria una institucionalización para no caer en lo que denomina un espontaneísmo (2006, p. 18). Para poder responderle, es conveniente recurrir al pensamiento de Martin Buber quien también se ha referido al tema.

En particular se torna relevante la noción de un “Centro viviente” que Buber (1937) señala como elemento indispensable para la creación de una comunidad, el cual se presenta cuando entre los que la confor-

man se manifiesta una revelación común (Mendes-Flohr, 1976, p. 19). Esta idea de una revelación común puede equipararse de inicio con una oposición común al estado de cosas actual tal como propone el esquema populista de Laclau.

Igualmente, hay que hacer énfasis en el término “viviente”, de la expresión del centro viviente que utiliza, pues esto hace tangible la necesidad de un dinamismo que debe tener el ícono, que solo se pueda dar a través de un símbolo como ya se ha señalado, pues este no se puede interpretar de una forma definitiva. Y, por lo tanto, esta imposibilidad de una interpretación final sirve de manera ideal como elemento de permanencia temporal, pues su constante redefinición es un factor que logra reforzar y renovar la lucha sin tener que recurrir a las instituciones.



Martin Buber

Lo anterior hace manifiesto el hecho de que el populismo de Laclau no logra desprenderse del todo de los esencialismos a los que dice rechazar, pues aquellos elementos que utiliza como justificación para aferrarse a las formas estatales, se pueden atender sin la necesidad de este. Sin embargo, se reconoce que las maneras y los resultados que se deriven de una alternativa serían distintos e incluso tal vez inciertos. Esto puede llevar a quienes buscan superar su condición actual a hacer una concesión y aceptar el menor de los daños, accediendo a la imposición estatal al ser ya visto como un mal conocido.

No obstante, si se busca un cambio a fondo, y una coherencia con los preceptos antiesencialistas del propio Laclau, sería necesario recurrir a la figura del ícono que aquí se propone, para lograr realmente radicalizar la democracia.

Conclusión

La organización política que surge desde la modernidad trae consigo una gran influencia de la razón instrumental, ya sea el neoliberalismo capitalista y su enfoque en la ganancia y el mercado, o las políticas de inspiración marxista influidas también por el auge de la industrialización y basadas en las supuestas leyes de la historia como fundamento. Esto ha traído un dominio de la verdad reservado para quienes puedan argumentar amparándose en los criterios técnicos mencionados.

Ante esto surge como opción el populismo entendido particularmente desde la óptica de Ernesto Laclau, el cual no se



basa en fundamentos esencialistas, sino por el contrario, recoge las demandas populares y construye un pueblo con base en las mismas, dando con esto voz y fuerza a aquellos que bajo el esquema tecnocrático simplemente son ignorados.

No obstante, la estrategia populista de Laclau no solo se encarga de conquistar el poder, sino que, en un segundo momento lo tiene que ejercer. Corriendo el riesgo de volver a caer en la trampa, pues el desempeño de este se desarrolla de acuerdo con las mismas bases técnicas de sus antecesores, lo que termina desvirtuando el ejercicio previo o dando pie al mal uso del poder al combinar la fuerza popular con la razón instrumental.

Por ello se hace uso, como alternativa de análisis y guía, del método fenomenológico, en particular de las figuras del ídolo y del ícono como modelos para definir de qué

manera se está ejerciendo el poder. Si como un ídolo, que promueve certeza sin novedades, o como el ícono, que busca el cambio y el avance hacia nuevas posibilidades.

Considerando que tanto la figura del líder como la del estado pueden definirse como ídolos, se presenta una disyuntiva, pues puede ser que, por el afán de seguridad o incluso cierto ánimo de revanchismo, el pueblo elija quedarse con la figura del ídolo. O, por el contrario, habrá quienes busquen ir más allá de los sistemas impuestos desde la modernidad, y para ellos se sugieren formas de encaminarse hacia el ícono, promoviendo nuevos mecanismos basados en el diálogo y dimensiones espaciotemporales reducidas. Valiéndose para esto de un símbolo como ícono, sustituyendo una institución concreta, que sirva tanto de motivación, como de cohesión ideológica y temporal.





Referencias

- Ackerman, J. M. (20 de enero de 2021). *Cátedra Extraordinaria (Re)pensando la democracia en el mundo actual*. <https://johnackerman.mx/dussel-derribalos-mitos-sobre-el-pueblo-y-el-populismo24823/>
- Beuchot, M. (2010). Hermenéutica analógica y religión. *Theologica Xaveriana*, 60 (169), 25-46.
- Beuchot, M. (2013). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Blackburn, R. (23 de mayo de 2014). Ernesto Laclau obituary. *The Guardian*.
- Boaventura de Sousa, S. (2005). *El Milenio Huerfano*. Trotta.
- Boaventura de Sousa, S. (2010). *Descolonizar el saber, Reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Buber, M. (1937). *I and Thou*. Edinburgo: T & T Clark.
- Dahlberg, L., & Siapera, E. (2007). *Radical Democracy and the Internet*. Palgrave Macmillan.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2011). *Carta a los indignados*. La Jornada Ediciones.
- Dussel, E. (2017). *Filosofías del sur Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Felix, F. (27 de abril de 2021). Enrique Dussel: encuestas en MORENA, disfraz de dedazo; se requiere respeto al estatuto y formación política. <https://julioastillero.com/> <https://julioastillero.com/video-enrique-dussel-encuestas-en-morena-disfraz-de-dedazo-se-requiere-respeto-al-estatuto-y-formacion-politica/>
- Fernández-Savater, A. (8 de mayo de 2015). "¿No Nos representan?" Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-laclau-ranciere_132_2685384.html
- Ferreti, P., & Lagos Rojas, F. (2018). Por una intelectualidad militante: poder destituyente, crítica a la articulación populista y desafíos feministas y decoloniales. Entrevista con Verónica Gago. *Critical Reviews on Latin American Research - CROLAR*, 62-67. <https://www.crolar.org/index.php/crolar/article/view/334>
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gellner, E. (2001). *Naciones y Nacionalismo*. Alianza Universidad.
- Judith Butler, E. L. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality*. Verso.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas Tomo II*. Editorial Fundacion Ross.



- Laclau, E. (2000). *Nuevas Reflexiones Sobre La Revolución De Nuestro Tiempo*. Edición Nueva Visión.
- Laclau, E. (2004). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. Ellago Ediciones S.L.
- Mendes-Flohr, P. R. (1976). Martin Buber's Concept of The Centre and Social Renewal. *The Jewish Journal of Sociology*, 17-26.
- Militancia con Formación Ética y Política*. (2 de abril de 2021). <https://www.educacionyformacionpolitica.mx/contacto/>
- Moledo, L., & Olsevicki, N. (1 de junio de 2009). Las amenazas a la democracia no vienen del populismo sino del neoliberalismo. *Página 12*.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. Routledge.
- Obarrio, M. (16 de diciembre de 2012). Un filósofo que escribe el guión del poder K. *La Nación*.
- Osorio, A., & Salazar, M. (2019). Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau. *Revista de Estudios Sociales*, 101-106.
- Paramio, L. (5 de septiembre de 1983). Ernesto Laclau: "A través del peronismo llegué a comprender a Gramsci". *El País*.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo Política y filosofía*. Ediciones Nueva visión.



**Convocatoria para presentar artículos
de investigación para publicar en la
revista **Girum****

Sistema de arbitraje

La revista Girum cuenta con un Cuerpo de Árbitros especializados en las distintas áreas que configuran las líneas de investigación de la revista. Cada artículo será arbitrado por dos doctores e investigadores del Cuerpo de Árbitros de Girum. Estos informarán por escrito al Coordinador Editorial (Dr. Héctor Sevilla) quién notificará los resultados a los autores. En caso de proponer que un artículo deba tener correcciones, el editor lo informará al autor y sólo éste las podrá realizar. Si las opiniones de los árbitros no concuerdan, lo resolverá un tercer árbitro.

**Líneas de investigación
de la revista **Girum****

1. *Procesos Socio-culturales.*
2. *Cognición y Educación.*
3. *Psicología y enfoques terapéuticos.*
4. *Paradigmas del pensamiento filosófico.*



Instrucciones abreviadas para la presentación de artículos.

El sólo envío de un trabajo para ser publicado en Girum implica expresión de deseo de que sea publicado y la aceptación de todas estas normas, así como la autorización para publicarlo, bajo responsabilidad del autor. Ningún artículo será considerado para revisión si no cuenta con los lineamientos solicitados (la respuesta será solamente tal observación).

a) Recepción de Artículos

Se recibirán artículos que sean producto de una investigación de tipo documental o cualitativa; cuyo tema se encuentre exclusivamente dentro de las líneas de investigación referidas. Eventualmente podrán recibirse algunos artículos de corte cuantitativo cuya calidad lo justifique. Los artículos podrán ser publicados en el número siguiente o considerados para números posteriores. Se apela al buen criterio de los autores en cuanto a que sus artículos contribuyan a Girum, al pensamiento de vanguardia y a la sociedad. Esencialmente, los artículos deberán contener, en congruencia con el nombre de la revista, alguna propuesta que detalle un giro de pensamiento o cambio de paradigma de entre los establecidos en el terreno del conocimiento de las humanidades. La extensión del artículo deberá ser mayor a 5000 palabras e inferior a 7000.

b) Micro-currículum

Los autores deberán proporcionar una síntesis curricular no mayor de 100 palabras.

c) Envío del texto

Los envíos de los trabajos deben dirigirse exclusivamente en archivo adjunto de word al correo: hectorsevilla@unag.mx
En su "asunto" se escribirá: *Para Girum.*

d) Envío de imágenes

En caso de que el autor lo desee, podrá enviar imágenes ilustrativas de su artículo, las cuales se incluirían en la publicación si tienen la calidad suficiente.

e) Normas

- Todos los trabajos enviados para su publicación en la revista Girum deberán ser textos originales inéditos, no presentados por el autor en ninguna otra publicación mayor o similar.
- Los artículos deberán ser presentados en español.
- El título no podrá exceder de quince palabras.
- El autor agregará un resumen de 150 palabras (máximo), en español. Se agregará el correspondiente *abstract* y título en idioma inglés.
- Deben incluirse 5 palabras claves, cada una en dos idiomas.
- Todas las contribuciones deben enviarse en un adjunto, en formato word, Times New Roman, tipo 12 a 1.5 de interlineado, con todos sus márgenes de 2.5 cm. Con tablas, gráficos e imágenes (de haberlos) en archivos adjuntos aparte pero en el mismo email, y con indicación de su ubicación en el texto, y declaración de su origen o fuente. No se publicarán gráficos en que esto no sea aclarado.
- Las Notas explicativas irán a pie de página en Times New Roman, cuerpo de letra 10, interlineado sencillo.

f) Elaboración de citas

- **Citas textuales menores de 40 palabras**
Van dentro del párrafo u oración y se les añaden comillas al principio y al final.
- **Citas textuales de 40 palabras o más**
Se escriben en párrafo aparte, sin comillas y con sangría del lado izquierdo de 1 cm. Dejar las citas a interlineado igual que el texto normal. La primera línea de la cita textual no lleva ninguna sangría adicional. Use tres puntos suspensivos (contenidos en paréntesis) dentro de una cita para indicar que se ha



omitido material de la oración original. No se usarán los puntos suspensivos al principio ni al final de una cita, aún en caso de que se haya omitido material.

g) Referencias

Identificación de la fuente antes o después de cualquier tipo de cita

Se debe incluir el apellido o apellidos del autor o autores, el año en que se publicó la obra donde encontramos la información y la página o páginas donde aparece la cita directa o indirecta; Ejemplo: (García, 2005, p. 8).

Referencias finales

La sección de referencias bibliográficas va al final del artículo. Se deben listar por orden alfabético solamente las obras citadas en el texto (no se debe incluir bibliografía consultada pero no mencionada en el artículo). Enseguida se referirán algunos ejemplos sobre el modo de referir las fuentes al final (la última sección) del artículo:

Libros

Ziman, John (1981). *La credibilidad de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Capítulos en libros

Bailey, J. (1989). "México en los medios de comunicación estadounidenses". En: Coatsworth J. & Rico C. (Eds.), *Imágenes de México en Estados Unidos* (pp. 37-78). México: Fondo de Cultura Económica.

Artículos en revistas académicas (journals)

Galdeano, M. (2006). "Los materiales didácticos en Educación a Distancia". En: *Boletín Informativo Virtual*, No. 20, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista