

# circum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 5 / Vol. 9 / 2019

- ↻ Hacia una ciencia doméstica:  
Lecciones aprendidas desde la Red Epistemologías del Sur  
Ernesto Herra Castro
- ↻ Beneficios del vacío fisiológico y cognitivo  
en la vida cotidiana  
Héctor Sevilla Godínez



- ↻ Consciencia planetaria y ética  
en Edgar Morin  
Christian Omar Bailón Fernández
- ↻ El concepto de nada  
en Martin Heidegger  
Jesús Miguel Martínez Salas





**Hacia una ciencia doméstica:  
Lecciones aprendidas desde la Red Epistemologías del Sur**

*Ernesto Herra Castro*

· 11 ·

**Beneficios del vacío fisiológico y cognitivo  
en la vida cotidiana**

*Héctor Sevilla Godínez*

· 31 ·

**Consciencia planetaria y ética  
en Edgar Morin**

*Christian Omar Bailón Fernández*

· 51 ·

**El concepto de nada  
en Martin Heidegger**

*Jesús Miguel Martínez Salas*

· 69 ·





Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 5 / Vol. 9 / 2019



## 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

### EDITOR INVITADO

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

### DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara  
Plantel López Mateos Sur  
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma  
Zapopan, Jalisco, México. 45087  
Tel.: 36-31-68-61

### DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

### IMPRESIÓN

Integra  
Arista 2086, Col. Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México

---

### 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

**Dr. Roberto Govela Espinoza**

Universidad del Valle de Atemajac

**Dra. Margarita Maldonado Saucedo**

ITESO

**Dr. José Antonio Pardo Oláguiez**

Universidad Iberoamericana

**Dra. Lilliana Remus del Toro**

Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

**Dr. Juan Pablo Sánchez García**

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

**Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora**

Universidad de Guadalajara

**Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca**

Universidad del Valle de Atemajac

**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

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 5 | Vol. 9 | 2019, 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. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150. Tel. (33) 36304170; 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 en diciembre de 2019; tiraje: 1,000 ejemplares. 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*, publicación científica semestral de la Universidad Antropológica de Guadalajara, ha incluido, desde hace cuatro años, artículos de investigación caracterizados por proponer un giro de paradigma en las configuraciones conceptuales predominantes. El foco propuesto por la revista está centrado en el área de las humanidades, con el objetivo de comprender de formas alternas lo que es el ser humano, su ser y su saber. Esta triada, representada en el logo de la revista, muestra una circunferencia en la letra “G” a través de una flecha que indica el avance en el terreno científico, a la vez que la inversión de la “u” representa el giro deseablemente implícito en los contenidos.

Los textos de este volumen versan principalmente sobre distintos tópicos que podrían ser encuadrados en las áreas de ciencias sociales, filosofía y educación. No obstante, cada uno de los artículos teje una particular postura respecto a la modificación del paradigma dominante.

El primero de los artículos, escrito por Ernesto Herra, docente de la Universidad Nacional de Costa Rica, ofrece un conjunto de precisiones sobre el horizonte crítico con el que se trabaja en la Red “Epistemologías del Sur”, conformada por pensadores que se han abierto a la opción de enfrentar críticamente a la Modernidad, como fenómeno cultural. Con rigor y valentía han denunciado las implicaciones epistémicas de las relaciones que giran en torno al capital y a los presupuestos sexistas, racistas y clasistas que ellas y ellos encuentran en el contenido en la Modernidad.

El segundo artículo, elaborado por Héctor Sevilla, invita de manera didáctica a la reflexión sobre la utilidad de la experiencia del vacío, a partir de sus manifestaciones en el ámbito físico y cognitivo. Tratando de utilizar un estilo accesible para los lectores, el autor enfatiza en los beneficios potenciales que usualmente son pasados por alto en las experiencias relacionadas con la carencia. Se matiza en que los vacíos representan un punto de partida para la modificación, dejando en claro que es imperativo conformar una nueva significación de las experiencias de vacuidad.

El tercer artículo, delineado por Christian Bailón, egresado del Doctorado en Desarrollo Humano de la UNAG, se trata de un ensayo que se fundamenta en el pensamiento de Edgar Morin, tratando de desvelar su consciencia planetaria y ética. El autor critica el uso exclusivo de la perspectiva psicológica al hablar de desarrollo humano y muestra que la base tecnocrática, unidimensional y lineal distorsiona la idea del bienestar al vincularlo con el crecimiento material. Además, señala la patología epistemológica que caracteriza a la sociedad fragmentada de la cual formamos parte y aboga por una consciencia planetaria.

Por último, el cuarto artículo del presente número, fruto de la autoría de Jesús Martínez Salas, filósofo y educador coahuilense, nos invita a reflexionar sobre el concepto de la nada, de la mano de las reflexiones de Martin Heidegger. En sus líneas, el autor distingue entre negación, no-ser y nada, tratando de acentuar la importancia de la gran pregunta metafísica: ¿por qué el ser y no la nada? Es de esperar que, con el mismo arrojo, el lector contienda sus postulados y encuentre significados que sean oportunos en torno a sí mismo y su papel en el mundo.

Finalmente, cabe decir que la novena edición de la revista *Girum* aborda concisas rupturas con algunas formas tradicionales de entender el mundo. Para ello busca: a) distinguir nuevas opciones de abordar la realidad desde las epistemologías del sur; b) enfrentar la idea de la inutilidad del vacío, para dotarle de nuevos significados y aprovecharlo en los ámbitos físicos y cognitivos; c) considerar una visión del desarrollo humano que no esté circunscrita únicamente a cuestiones tangibles, económicas o positivistas; d) replantear, aun en una actualidad apática por la metafísica y la duda, la gran pregunta por el ser y la nada. El presente número ofrece un matiz alternativo para comprender el valor de la ruptura con ciertos elementos aparentemente consensuados que terminan por ser normalmente apreciados (el eurocentrismo, la abundancia, la linealidad y la filosofía centrada en el ser), pero que requieren un nuevo planteamiento, un *girum* particular que nos ofrezca nuevos sentidos.

**Héctor Sevilla Godínez**

Director de *Girum*



## Colaboradores en este Volumen

---

### **Ernesto Herra Castro**

---

Sociólogo de formación, cuenta con una especialidad, a nivel de maestría, en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo, por la Universidad Nacional de Costa Rica.

Coordina en la actualidad la Red de Pensamiento Crítico denominada “Epistemologías del sur”, comunidad académica, indígena y rural desde la que se intentan pensar las preguntas pertinentes para la producción y reproducción de la vida comunitaria.

Se desempeña como docente, investigador y extensionista en la Escuela de

Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica. Sus publicaciones se pueden encontrar de manera gratuita en Internet. Entre sus últimos trabajos publicados se encuentran: “Hacia una crítica de la sociedad moderna: el vínculo comunitario como alternativa”; “Economía política de las categorías. Una problematización crítica a la categoría de exclusión social”; “Hacia una epistemología radical de la descolonización”; “Determinaciones abstractas y noción conceptual de la educación. Una lectura crítica a la acumulación del saber”.

Correo de contacto:  
ernestoherra@hotmail.com



---

## Héctor Sevilla Godínez

---

Doctor en Filosofía (Universidad Iberoamericana, Cd. De México), Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano y Maestro en Filosofía (UNIVA, Guadalajara) y Maestro en Desarrollo Humano (ITESO). Es Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM), del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), de la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF) y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana (ATI). Es Consultor del Observatorio de Responsabilidad Social de América Latina y el Caribe, además de formar parte del comité editorial de seis revistas internacionales.

Cuenta con 14 libros publicados, entre los que se encuentran *espiritualidad Filosófica* (2018), *Filosofía Transpersonal*

(2018), *Contemplant la Nada* (2017) y *Apolo-gía del Vacío* (2016); asimismo, coordinó los libros colectivos *Analogías alternantes de la nada* (2015) y *Homo Violentus* (2017). También ha incursionado en el ámbito literario con tres novelas. Ha realizado más de 90 publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Su área de investigación central ronda el ámbito de la ontología, la filosofía de la religión y la ética; en los últimos años se ha enfocado en la fundamentación de una nueva modalidad de nihilismo y ha participado en diversos proyectos y congresos tanto en México como en Sudamérica y Europa.

Correo de contacto:  
hectorsevilla@hotmail.com



---

**Christian Omar  
Bailón Fernández**

---

Licenciado en Psicología por la Universidad del Valle de México, Maestro en Ciencias de la Educación por la Universidad del Valle de México y Doctor en Desarrollo Humano por la Universidad Antropológica de Guadalajara. Con diversas especializaciones en los ámbitos educativo y psicológico. Consultor, Investigador y Docente en Psicología, Orientación Familiar, Desarrollo Humano y Educación por la Universidad Antropológica de Guadalajara en Licenciaturas y Posgrados. Es co-autor

del libro “Analogías alternantes de la nada. Doce ejercicios filosóficos sobre el vacío” coordinado por el Dr. Héctor Sevilla, de Editorial Itaca, así como autor de diversos artículos de investigación publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación abarcan diversos análisis y aplicaciones del paradigma de la complejidad, el paradigma existencial y el paradigma transpersonal en el campo disciplinario de las humanidades.

Correo de contacto:  
[mtro.christian.b.f@gmail.com](mailto:mtro.christian.b.f@gmail.com)



---

## Jesús Miguel Martínez Salas

---

Originario de Matamoros, Coahuila, Jesús Miguel (1991) es licenciado en educación básica con especialidad en matemáticas por la Escuela Normal Superior de la Laguna, a su vez, licenciado en filosofía por Estudios Universitarios Tarso, ha realizado cursos sobre traducción de lengua latina y griego clásico en la Universidad Pontificia de la Ciudad de México y en el Seminario Diocesano de Torreón. Sus principales líneas de investigación son la ontología del siglo XX (Heidegger y Derrida) y el pensamiento presocrático, especialmente Heráclito y Parménides.

Ha tenido por asesores al Mtro. Efraín Hernández Mejía durante la elabo-

ración de su tesis de grado donde se tuvo por temática al concepto de nada y el nihilismo heideggeriano en relación con la tragedia clásica y hoy en día con la Dra. Patricia Castillo Becerra; actualmente es estudiante del programa de maestría en filosofía en el área de racionalidad contemporánea por la Universidad de Guanajuato (PNPC), especializándose en el pensamiento de Martin Heidegger e investigando sobre la crítica a la era de la técnica y la historia de la filosofía como historia de la metafísica en dicho autor; sus investigaciones y proyectos en puerta están relacionados con el pensamiento postmetafísico y en Gilles Deleuze.

Correo de contacto:  
[jmms03@live.com.mx](mailto:jmms03@live.com.mx)

# Hacia una ciencia doméstica: Lecciones aprendidas desde la Red Epistemologías del Sur

Ernesto Herra Castro

## Resumen

El horizonte crítico desde el cual se impulsa la Red “Epistemologías del Sur” parte de juicios de hechos vida-muerte en un tiempo histórico en el que los juicios de hechos medio-fin, impulsados por criterios de acumulación y riqueza, han llevado al límite la complejidad de la Red de la vida, más allá de la humana. A partir de allí se establece una crítica en torno al capital, como dinámica económica, y a la Modernidad, como fenómeno cultural de esta para pensar en las implicaciones epistémicas que lo anterior tendría para la filosofía, las ciencias sociales y la sociología a partir de lo que esta red ha impulsado en tanto epistemologías del sur. Desde allí es que se impulsa la crítica a las relaciones que giran en torno al capital y a los presupuestos Sexistas/Racistas/Clasistas del proyecto contenido en la Modernidad.

**Palabras Clave:** Filosofía, Ciencia, Epistemología, Vida, Muerte.

## Abstract

The critical horizon from which the “Epistemologies of the South” Network is driven is based on factual life-death judgments in a historical time in which the judgments of middle-end, driven by criteria of accumulation and wealth, have pushed the limit the complexity of the Network of life, beyond the human. From there a critique is established around capital, as the economic dynamics, and Modernity, as its cultural phenomenon, to think about the epistemic implications that the former would have for philosophy, social sciences and sociology based on what this network has promoted as epistemologies of the south. From there it is that the criticism is promoted to the relations that torn around capital and the Sexist/Racist/Clasist presupposed of the project contained in Modernity.

**Key words:** Philosophy, Science, Epistemology, Life, Death.



## A modo de introducción: Estar sujeto a la vida como presupuesto de la vida toda

A partir del año 2014 se impulsa, desde la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica, una Red<sup>1</sup> compleja en su pensamiento y en su conformación, que ha posicionado al proceder de la Ciencia y la Filosofía modernas en el centro de sus preocupaciones. Lo anterior ha sido el resultado de haber logrado identificar, a lo largo de nuestro trabajo (Herra, 2018; Herra, 2017; Herra y Baraona, 2017; Durán y Herra, 2017; Baraona y Herra, 2016; Herra, 2016a; Herra, 2016b; Herra y Baraona, 2015; Baraona y Herra, 2015; Herra y Navarro, 2014), que el tipo de proceder racional, contenido en el proyecto de la Modernidad,<sup>2</sup> ha llevado hasta la hiperespecialización un tipo particular de ciencia, “Ciencia de Adquirir” (Aristóteles, 2007), cuyo horizonte de sentido está dirigido a la “riqueza ilimitada”. Nuestra preocupación, por el contrario, ha identificado en la Red de la vida nuestro horizonte de sentido, de-

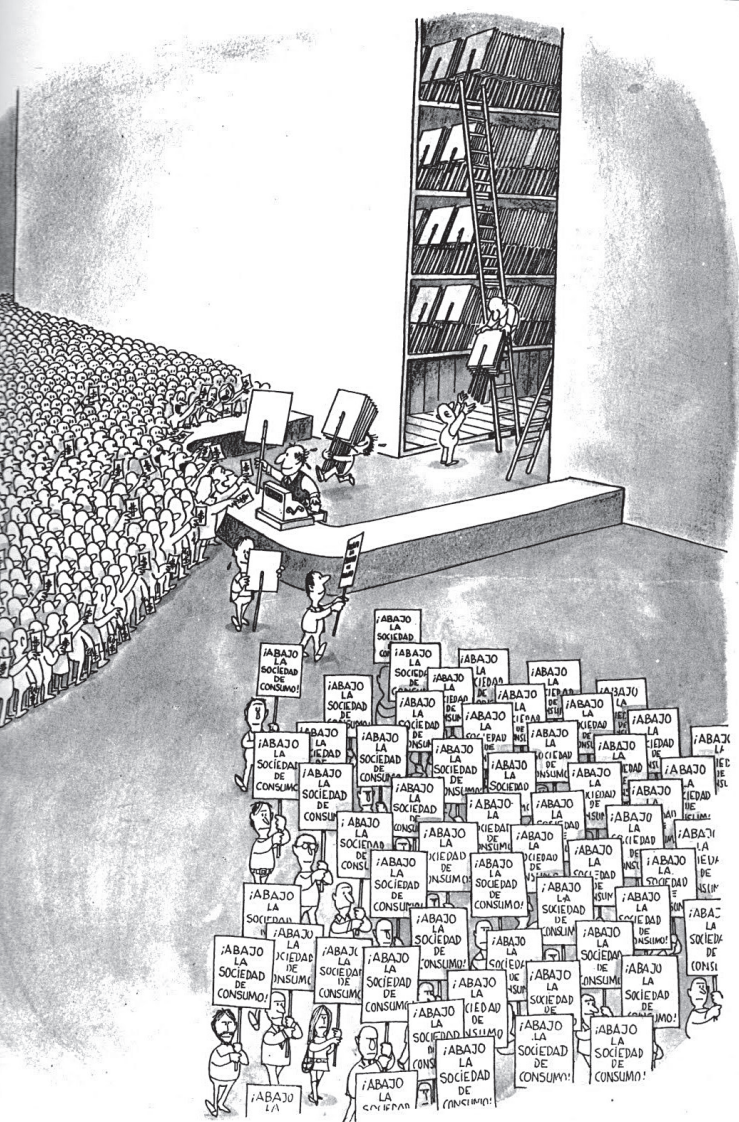
nominado por el mismo Aristóteles (2007) “Ciencia doméstica”, o sea, aquella que está abocada a posibilitar la producción y reproducción de la vida de la familia, la tribu y/o el clan. Aquí yace la distinción a la que recurre Aristóteles para referirse a la economía y a la crematística. En la primera, “el arte de adquirir se circunscribe a la obtención de los bienes necesarios para la vida o útiles para la familia o el estado”; mientras en la segunda “la riqueza y la sociedad no parecen reconocer límites” (Marx, 2016a, p. 186).

Según Marx (2016b) “todas las formas de sociedad, hasta el presente, han sucumbido por el desarrollo de la riqueza o, lo que es lo mismo, de las fuerzas productivas sociales” (p. 31). La ciencia moderna, en tanto fuerza productiva, ha quedado subsumida en el capital. Se trata entonces de impulsar un horizonte de sentido otro para la ciencia, que ya no es sólo necesario sino urgente dado que el mismo capital actúa contra las dos fuentes originarias productoras de valor: la fuerza de trabajo y la naturaleza (Marx, 2016c; Hinkelammert, 2007a; Hinkelammert, 2007b; Hinkelammert, 2013; Hinkelammert, 2018a; Hinkelammert, 2018b; Dussel, 2010; Dussel, 2011a; Dussel, 2011b; Dussel, 2014a; Dussel, 2014b; Bautista, 2007; Bautista, 2010; Bautista, 2013; Bautista, 2014; Bautista, 2015).

Hacer frente a lo anterior sugiere asumir la vida como un milagro (Kusturica, 2004; Hinkelammert, 2007a; Hinkelammert, 2007b; Hinkelammert, 2013), al tiempo en que se recupera la centralidad del Sujeto que está, literalmente, sujeto a la vida y, por lo tanto, a sus formas de pro-

<sup>1</sup> La Red de pensamiento crítico denominada “Epistemologías del Sur” está conformada por miembros de las Unidades académicas de Filosofía, Educología, Danza, el instituto de Estudios en Población y la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica, las cuales, junto a estudiantes de diversas disciplinas, principalmente de sociología, impulsa preocupaciones vinculadas a comunidades rurales e indígenas, junto a quienes aprehendemos del tipo de pregunta, del tipo de relaciones e interrelaciones pertinentes para la producción y reproducción de la vida comunitaria. Lo anterior ha sido posible reconociéndonos a nosotras y nosotros mismos como miembros de una comunidad.

<sup>2</sup> Aquella cuyo horizonte de sentido ha situado a la imposición de Europa, y posteriormente los Estados Unidos, como el centro del Sistema que, a partir del siglo XVI, es mundial y por tanto novedad en la historia (Dussel, 2011a; Dussel, 2011b).



Quino

ducción y no en el sentido contrario: “como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 2016c, p. 89).

Dado que la Crematística ha sido el orden económico a partir del cual se han impulsado las fuerzas productivas sociales

y que la ciencia moderna, como parte de ellas, ha quedado subsumida en el capital (Marx, 2016a; Marx, 2016b; Marx, 2016c; Hinkelammert, 1981; Hinkelammert y Mora, 2014) de lo que se trata, en nuestro caso, es de aportar en el actual esfuerzo global que apuesta a trascender la visión tradicional de la ciencia, “en la cual todo es determinista, no hay sujeto, no hay conciencia, no hay autonomía” (Morin, 2007, p. 60). Se trata de situar la Red de la vida en el centro mismo de las preocupaciones de la ciencia en tiempo histórico en que las condiciones básicas para la reproducción de la vida misma han situado a la humanidad toda ante problemas filosóficos verdaderamente auténticos.

Según Morin (2007) “si concebimos un universo que no sea más un determinismo estricto, sino un universo en el cual lo que se crea, se crea no solamente en el azar y el desorden, sino mediante procesos auto organizadores, es decir, donde cada sistema crea sus propios determinantes y sus propias finalidades, podemos comprender entonces, como mínimo, la auto-

nomía, y podemos luego comenzar a comprender qué quiere decir ser sujeto” (p. 60).

Ser sujeto es, literalmente, estar sujeto a algo y a alguien. El sujeto de la Modernidad<sup>3</sup> es aquel que está sujeto a un tipo

<sup>3</sup> Tal como señala de manera crítica Enrique Dussel (2011a) la Modernidad y la colonialidad son constitutivas la una



particular de producción que, orientando y fijando esta la tendencia del consumo “produce y reproduce un tipo de subjetividad. La producción de esta subjetividad, produce a su vez las condiciones de posibilidad para la formulación explícita de una idea de Razón y de Ser, que es hoy el contenido de la racionalidad de la modernidad” (Bautista, 2017, p. 8).

Según Morin (2007):

Ser sujeto es ponerse en el centro de su propio mundo, ocupar el lugar del ‘yo’. (...) El hecho de poder decir ‘yo’, de ser sujeto, es ocupar un sitio, una posición en la cual uno se pone en el centro de su mundo para poder tratarlo y tratarse a sí mismo. Eso es lo que uno puede llamar egocentrismo. Bien entendida, la complejidad individual es tal que, al ponernos en el centro de nuestro mundo, ponemos también a los nuestros: es decir, a nuestros padres, nuestros hijos, nuestros conciudadanos, y somos incluso capaces de sacrificar nuestras vidas por los nues-

---

de la otra. Sin la colonialidad la Europa latino-germánica hubiese continuado siendo una cultura marginal y periférica del Imperio Otomano (pp. 58). La imposición que inició siendo militar, luego se expandiría a los ámbitos de las relaciones sociales, la estética, la espiritualidad, las relaciones entre los sexos, de pigmentación, la sabiduría, el conocimiento, el género, etc. Situar, por primera vez, como el centro del Sistema económico, que a partir de 1492 comienza a ser global, es una novedad para Europa. Tanto, quizá, como el “descubrimiento” de un Nuevo Mundo. A este hecho particular es lo que quienes intentamos pensar desde otros lugares epistémicos denominamos Modernidad, ya que “no concebimos cómo la modernidad occidental asume que lo formal, la idea, la lógica sea el fundamento de la historia o la política, sino que pensamos que es la historia y la política el fundamento de la lógica, y en este contexto, de la epistemología” (Bautista, 2010, p. 90).

tros. Nuestro egocentrismo puede hallarse englobado en una subjetividad comunitaria más amplia; la concepción de sujeto debe ser compleja.

Ser sujeto es ser autónomo siendo, al mismo tiempo, dependiente (p. 61).

## 1. Para recuperar la centralidad de la vida

Según Lifshitz (2017) los problemas estéticos que desde muy temprana su formación empezó a tematizar y desarrollar Marx, ocuparon un lugar muy importante en su elaboración intelectual. Durante su proceso formativo en la Universidad de Bonn (1835-1841) Marx estudió derecho y filosofía además de hacer cursos en historia de la literatura, así como estética alemana. “El conflicto entre el deseo de escribir poesía y la punzante necesidad de hallar en el campo de la ciencia una respuesta a los problemas de la vida, constituyó la primera crisis del desarrollo intelectual de Marx” (p. 18).

En su giro hacia el “idealismo” de Fichte existía una profunda tensión entre el “ser” y el “deber ser”, al tiempo que su diálogo con el humanismo de Schiller le lleva a confrontarse con posturas que lejos de impulsar transformación que le permita al ser humano alcanzar, lo que más tarde llegará a denominar, “el reino de la libertad”, le limita sus posibilidades terrestres a partir de la idolatría de los dioses celestes. Durante este periodo Marx llegará a escribir: “los dioses, envidiosos del hombre, impiden que se eleve por encima de las necesidades naturales: sólo en la fantasía poética



el hombre es libre y feliz” (Marx citado por Lifshitz, 2017, p. 23). Lo anterior le llevará más tarde a hacer un señalamiento crítico, entendiendo crítica no como rechazo “sino como penetración a un nivel más profundo” (Marx, 2016a, p. XVII). Esto le permitió invertir los términos de su crítica a los dioses celestes: “si en otras épocas los dioses habitaron en los cielos, ahora se habían convertido en el centro de la tierra” (p. 24). A partir de lo anterior Marx identifica un desplazamiento trastocado, invertido, fetichizado que va de la trinidad cristiana (Dios, Hijo, Espíritu Santo) a la nueva fór-

mula trinitaria: “Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés), suelo-renta de la tierra, trabajo-salario” en la cual se engloban “todos los misterios del proceso social de producción” (Marx, 2015, p. 1037). Con esta nueva fórmula trinitaria la ciencia burguesa, según concepción del mismo Marx, se había puesto al servicio del capital, ya que “cuando el capital enrola la ciencia a su servicio, la mano rebelde del trabajo aprende siempre a ser dócil” (Marx, en Dussel, 2014a, p. 108).

Recuperar la centralidad de la vida urge de recuperar, en el campo de la cien-





cia, el imperativo categórico esbozado por Marx en su introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: “echar por tierra todas las relaciones en que el -ser humano- sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1967, p. 6).

Marx tiene claro que la ética del mercado, organizada en torno a “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de individuos socialmente determinada” (Marx, 2016a, p. 3) está impulsada sobre el cálculo utilitario medido por juicios medio-fin. La crítica desarrollada por Marx, recuperada posteriormente por el maestro Hinkelammert, tiene como punto de partida los juicios de hecho: vida-muerte (Hinkelammert, 2018a; Hinkelammert, 2018b). Según Hinkelammert (2007) “la crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación” (p. 43).

El problema que atraviesa nuestro tiempo histórico, de forma radical, tiene que ver con que los Dioses terrestres (Mercado, Dinero, Estado, siguiendo a Marx) han desplazado de la centralidad al ser humano que les ha creado. Lo anterior es el resultado de “ese carácter fetichista del mundo de las mercancías [que] se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del traba-

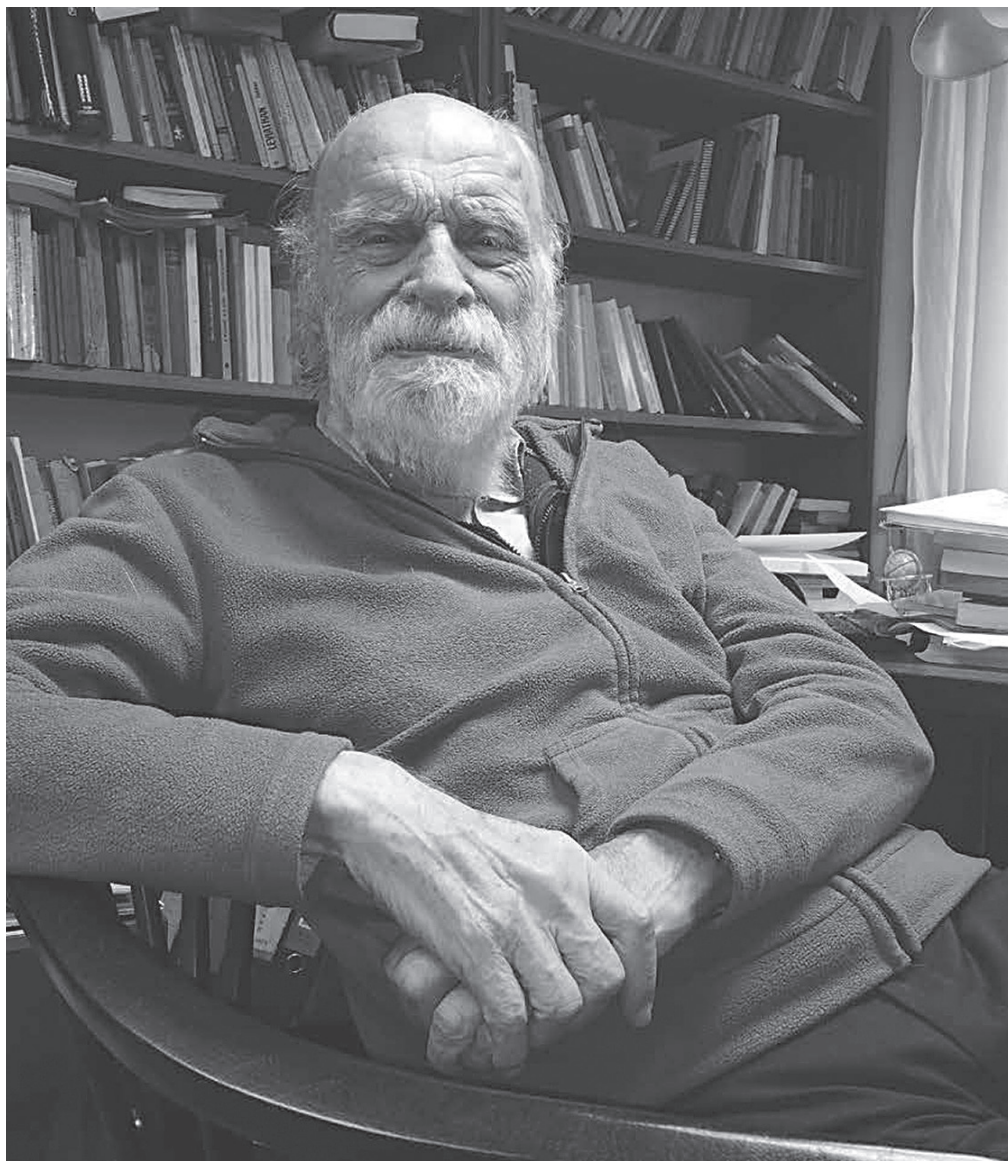
jo que produce mercancías” (Marx, 2016c, p. 89).

Citando la tesis doctoral presentada por Marx en 1841, Hinkelammert (2007a) señala que el pensamiento crítico de Marx hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (p. 44). Se trata, entonces, de echar por tierra la ética del mercado<sup>4</sup> y en su lugar apostar por “la ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007a, p. 44).

Para el maestro Hinkelammert los mitos, las ideologías y las utopías son Conditio Humana. Sin embargo, la Modernidad para mostrarse como razón superior entre los demás tipos de razón crea sus propias utopías, mitos e ideologías encubriéndolas bajo un lenguaje científico que se evalúa a sí mismo como objetivo y racional (Bautista, 2007).

Dado que “todo pensamiento que critica algo no por eso es pensamiento crítico” (Hinkelammert, 2007a, p. 43), nuestro posicionamiento, en tanto pensamiento crítico, parte precisamente de lo señalado anteriormente por el maestro Hinkelammert: poner a disposición de las y los otros, al

<sup>4</sup> Para Hinkelammert (2018) la ética del mercado “implica muchos valores como la garantía de propiedad, la obligación del cumplimiento de contratos y la renuncia a la estafa. A la vez implica la prohibición de matar con la intención de acceder a la propiedad de otro. Sin un grado adecuado de cumplimiento con esta ética ningún mercado puede funcionar y colapsa” (p. 3). La urgencia de un horizonte crítico no sólo diferente, sino distinto, tiene como contradicción latente el incumplimiento ético por parte del mismo mercado.



Franz Hinkelammert

tiempo que lo hacemos para con nosotras y nosotros mismos, los recursos de la ciencia, la filosofía, la estética, las artes para que el ser humano reconozca como ser supremo al ser humano (Hinkelammert, 2007a, p. 44; Hinkelammert, 2007b).

Lo anterior sugiere posicionar la vida como centro de nuestra propia condición humana, y con ello la compleja Red de la vida toda sin la cual la nuestra tampoco es posible. Esto ya es claro en Marx cuando señala: “en su producción, el ser humano



sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre” (Marx, 2016c, p. 53).

Que el trabajo sea el padre sólo quiere decir que nos da condiciones de reproducción de nuestra vida; pero que la tierra sea nuestra madre quiere decir que tanto el trabajo, como la economía, la política o el capital son sólo posibles en la medida que haya vida, y eso depende, tanto en el presente como en la posibilidad de que exista un futuro, del respeto que tengamos no sólo de ella, sino a todo lo que ella ha producido. Esta, que es una Ley, no de aque-

llas que reduce a la esclavitud a los pueblos que han sido derrotados mediante la guerra (Aristóteles, 2007), sino una orientada a la producción y reproducción de la vida, es la que le permite a Pablo de Tarso afirmar: “la Ley entera puede resumirse a una frase: Amarás al prójimo como a ti mismo” (Gal 5:14).

Se abre, frente a nosotras y nosotros, una nueva dimensión reflexiva que sitúa al género ya no cómo una posibilidad analítica que opera en el plano del ser de los entes, mediado por relaciones de tipo Sujeto-objeto (plano de la conciencia), para situarnos en el plano de la esencia (reflexión) mediado por relaciones de tipo Sujeto-Sujeto. Esta posibilidad reflexiva nos brinda la posibilidad de evaluar y valorar las condiciones de viabilidad y facticidad tanto de nuestras creaciones como de nuestra propia vida. Lo anterior sugiere ir más allá



de la crítica a la economía Moderna,<sup>5</sup> que permitió identificar la disolución y desplazamiento de las viejas formas de sociedad feudal por las nuevas formas de sociedad capitalista (Marx, 2016d, p. 5); que cuestionó el significado que dio la emancipación burguesa, restringida al campo de los derechos individuales, para enfatizar, en nuestros contextos y tiempos históricos, en torno a las emancipaciones que reclaman, aún en la actualidad, todas aquellas y aquellos seres humanos humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados entre los que se encuentran cientos de miles de mujeres, niñas/niños, esclavos, poblaciones sexualmente diversas, poblaciones autóctonas y/o comunidades rurales ya no sólo en el Tercer Mundo, sino en el seno mismo de lo que otrora fuese considerado el “Primer Mundo”.<sup>6</sup>

Lo anterior significa transformar, radicalmente, la comprensión que la propia Modernidad ha hecho de lo que esta entiende por emancipación. Según Hinkelammert (2007) “las emancipaciones son a partir de los derechos corporales y de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa” (p. 44). Para lograr lo anterior, la indumentaria de la ciencia, la filo-

sofía y las artes deben articularse y definir esto como parte de su praxis académica.

Para Hinkelammert (2018b), “si queremos una teoría crítica, tenemos que recuperar esta derivación de la ética a partir de juicios de hecho” (p. 5). Sin embargo, aun cuando los mitos, las ideologías y las utopías son conditio humana, estos juicios de hecho deben estar impulsados a partir de sociedades empíricamente posibles y no del idealismo que gira en torno a la edificación de sociedades perfectas. Como crítica al horizonte de sentido de Marx, Hinkelammert (2018b) señala: “Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y por tanto no es una alternativa válida. Pero no podemos dejar de lado la concepción de una sociedad alternativa en cuanto que el capitalismo salvaje no es una sociedad que puede durar en el tiempo. No se trata de aguantar este capitalismo, porque cuanto más se lo aguanta más cerca está el colapso” (p. 7).

## 2. ¿Qué significa pensar desde el sur?

El tipo de pregunta a partir del cual la Grecia Clásica (siglos IV-III a.C) recupera su centralidad económica en el mar Mediterráneo, y se despliega en el mismo, tiene contenidos los presupuestos de centralidad, superioridad y/o dominio a partir de las cuales logra controlar y reducir a la Macedonia y Creta de la época. Para hacer esto posible lo griegos impulsaron la

<sup>5</sup> Cabe recordar que, según el propio Marx en el prólogo a la primera edición de El Capital, “el objetivo último de esta obra es, en definitiva, sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 1983, p. 8).

<sup>6</sup> Esto nos permite afirmar que ya no sólo existen Nortes en el Sur, sino que hay Sures en el Norte.



creación de un tipo de ciencia, de filosofía y/o política (democracia) donde estuvieran contenidos sus propios mitos, utopías e ideologías.

El espíritu de la razón, que desde aquí se despliega, “tiene una visión coherente, de los fenómenos, de las cosas y del universo” (Morin, 2007, p. 64). La visión de la que parten los helenos es local y no Universal, como sus pretensiones, por más coherencia que exista en su interpretación de aquello problematizado y tematizado en tanto fenómenos, cosas y universo. Bautista (2010) señala: “las razones no son universales en sí mismas, sino que ellas siempre aspiran a la universalidad. No siempre la logran, aunque siempre pretendan ser universales” (p. 14).

Desde una posicionalidad universal, la filosofía helena crea las estructuras lógicas a partir de las que se relaciona, dialoga y aplica sobre lo que ella entiende como realidad. Lo anterior, que es concebido en Morin (2007) como racionalidad, permite identificar la coherencia o incongruencia entre nuestra concepción de aquello concebido y tematizado en tanto realidad y el sistema lógico a través del cual esta realidad no sólo es concebida, sino que es modelada. Según Morin (2007) “cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no se encuentra más que con una parte de lo real. La racionalidad, de algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste” (p. 64).

La racionalización, al contrario de la racionalidad, “consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente. Y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia” (Morin, 2007, pp. 64-65).

Las contradicciones sociales que de forma escalonada han sacudido las posibilidades reales de producción y reproducción del Sistema-mundo, a partir de las confrontaciones sociales de la Revolución Francesa (1789), han dejado en evidencia que en realidad, más allá de un orden estrictamente económico centrado en el dinero, origen de la Revolución burguesa de dicho contexto, lo que está siendo confrontado por los pueblos autóctonos del “Tercer Mundo”, las mujeres occidentales<sup>7</sup>, las mujeres negras<sup>8</sup> y/o los jacobinos negros en Haití, es una estructura global que se expresa en tanto “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2012, p. 92)<sup>9</sup>. Lo anterior da cuenta de que las grandes consignas que organizaron los sectores oprimidos, empobrecidos, explotados del siglo XVIII-XIX (Libertad, Igualdad, Fraternidad), exigían de la creación de nuevas estructuras lógicas que dotaran a la humanidad de formas distintas de concebirse, relacionarse, dialogar e incidir so-

<sup>7</sup> Entiéndase mujeres blancas, protestantes, capitalistas, heterosexuales, mayores de edad, que saben leer y escribir tanto en Europa como en Estados Unidos.

<sup>8</sup> Angela Davis tiene una amplia obra en este sentido.

<sup>9</sup> En adelante lo denominaremos, simplemente para hacerlo visible, pero abreviándolo según los términos del presente trabajo, Sistema-mundo Moderno.



bre aquello que es la realidad. Lo anterior lo afirmamos en tanto que la concepción de lo que había sido la ciencia, hasta entonces, ya no guardaba coherencia con la realidad empírica de la época.

Si bien la tensión social propia del contexto revolucionario de 1789 impulsa la transformación del tipo de sociedad que desde el siglo XVI se había configurado como “Sistema mundo Moderno”, cuya expresión real se manifestaba en tanto “Economía-mundo capitalista” (Wallerstein, 2010), también crea las condiciones para el surgimiento de nuevos tipos de

instituciones sociales. Las ideologías (Conservadurismo, Liberalismo, Marxismo), los movimientos sociales (de Liberación Nacional, Feministas y los que desembocarán en la creación de Partidos Políticos) y las Ciencias Sociales (Ciencias Políticas, Economía y Sociología), que son denominadas en Wallerstein (2010) “síntesis intelectual/cultural del largo siglo XIX” (p. 18).

De lo que se trata, según las tensiones propias del actual escenario global, es de identificar y comprender las “emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa” (Hinkelammert,



2007a, p. 44). Estas deben ser tomadas en serio por toda aquella actividad científica que pretende responder, en primera y última instancia, a la realidad empírica del mundo de la vida.

El presupuesto del que parte este posicionamiento epistémico es aquel señalado arriba por Marx: “echar por tierra todas las relaciones en que el –ser humano– sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (1967, p. 6), a partir del cual el ser humano pueda ser concebido como el ser supremo para el ser humano (Hinkelammert, 2007; Hinkelammert, 2007b).

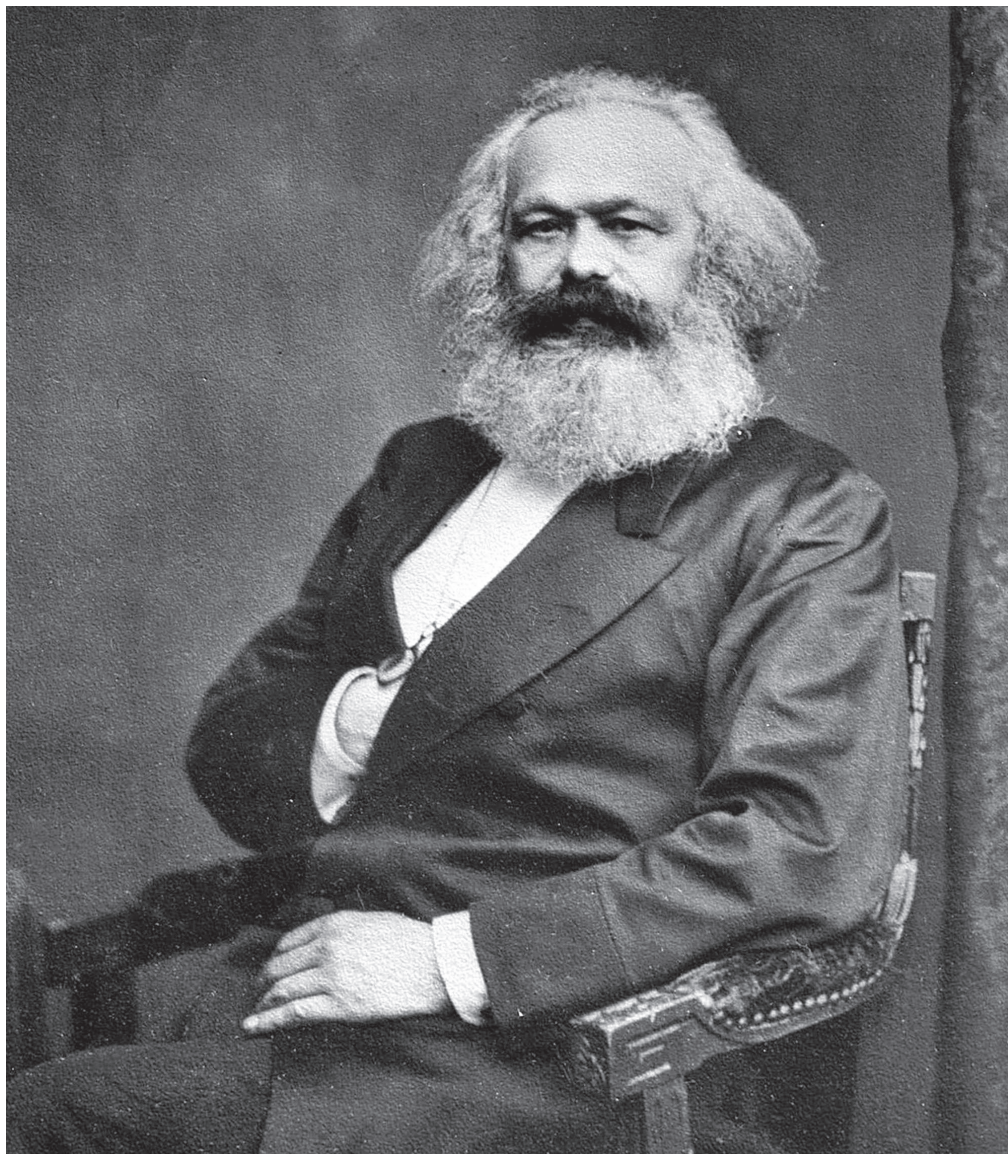
Lo anteriormente señalado sugeriría tener claridad de que aquello que se dice ser universal no siempre lo es, aun cuando su pretensión siempre aspire a la universalidad (Bautista, 2010). Sin embargo, al haberse expandido, impuesto, formalizado e institucionalizado los mecanismos de dominio y control de la Modernidad, las relaciones sociales, subjetivas e intersubjetivas que forman parte constitutiva del Sistemamundo Moderno, en tanto que Universal y verdadero, han encubierto, ocultado, trastocado el sufrimiento del Sujeto que hace posible la producción y reproducción de la vida más allá de aquella articulada en torno a “individuos productores de mercancías” (Marx, 2016a), sino a aquella que ha hecho posible la vida de nuestra especie desde que esta fue literalmente arrojada a esta tierra. Nos referimos aquí a las relaciones e interrelaciones de índole comunitario/popular/colectivas y no a aquellas de carácter individual/social/egoístas. Lo anterior sugiere no sólo un punto de partida otro, un locus de enunciación distinto

y no sólo diferente<sup>10</sup>, sino comprendernos como aquello que está delante (ob), que ha sido arrojado (-yector) (Dussel, 2011b, p. 65) por aquello que le ha creado, o sea, por el Sujeto externo a sí mismo que le ha dado la vida: la tierra<sup>11</sup>.

Dado que el Sur, como hemos sugerido arriba, no es una posicionalidad geográfica más sí de apertura epistémica para intentar ir más allá que los presupuestos Sexistas/Racistas/Clasistas contenidos en el tipo de racionalidad que atraviesa el proyecto contenido en la Modernidad, es pertinente retomar dos categorías en Marx

<sup>10</sup> Según Heidegger “Lo mismo no es lo igual, porque en lo igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo mismo aparecen las diferencias” (En: Dussel, 2014c, p. 100). Siguiendo esta línea Dussel (2014) señala: “la diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que los dis-tinto (de dis-, y del verbo tinguere, pintar poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa” (p. 102).

<sup>11</sup> En la Grecia Clásica (siglos IV-III a.C.) la tierra, que en otros contextos culturales ha sido entendida como “madre común”, como “creadora de la vida” y, por ende, se le debe respeto, es entendida y nombrada en tanto “naturaleza” y ella está en “obligación” de garantizar los “recursos” de subsistencia a nuestra especie, tematizada en tanto “hombre”. De esta forma, Aristóteles (2007) llegará a afirmar: “si la naturaleza nada hace incompleto, si nada hace en vano, es de necesidad que haya creado todo esto para el hombre” (p. 25). El más claro ejemplo de cómo este proceder perdura en el tipo de racionalidad contenido en el proyecto de la Modernidad, por lo cual hay que pensar más allá que éste, es que la visión “coherente” que hasta la actualidad hemos tenido de los fenómenos, las cosas y del universo (Morin, 2007, p. 64) continúa invirtiendo los términos de la Red de la vida y, en lugar de concebirnos a nosotras y nosotros mismos como sujetos a la vida, nos concebimos como sujetos de dominio, lo cual sólo es posible desplazando a la tierra de su centralidad para situarnos en su lugar. Esta práctica racional, principio del fetichismo que recorre el proyecto moderno, es lo que, por la vía de la racionalización, intenta descartar, inferiorizar, desacreditar todo aquello que está más allá del universo de comprensión de la racionalidad occidental. Lo anterior es el caldo de cultivo a partir del cual la Ciencia Moderna de nuestros días muestre como incoherente, ilusión o apariencia (Morin, 2007, p. 65) todo aquel proyecto que confronte los fundamentos Sexistas/Racistas/Clasistas sobre los que está impulsada la Modernidad.



Karl Marx

que permiten identificar lo problematizado arriba: Sociedad (Gesellschaft) y Comunidad (Gemeinschaft). Marx llamó sociedad a “la reunión o asociación de individuos (individuales sin intereses comunes sino sólo individuales y por eso egoístas) en el

mundo moderno”, la cual está mediada a través de contratos formales. Lo comunitario, por otro lado, está mediado por relaciones de la humanidad con ella misma y todas las otras formas de vida impulsadas por un tipo de sujeto colectivo/popular que





es histórico, en primera instancia dado que “la comunidad es el modo de existencia humana y punto de partida de la vida económica” (Dussel, 2014d, p. 24). Su relación de consanguinidad entre su pueblo, aunado a un vínculo histórico con la tierra le ha permitido comportarse con los suyos y las suyas como propietarios comunes de una misma comunidad y, por lo tanto, son poseedor. Esto significa que son miembros de un ente que les es común y que es mayor que sí mismos y, por lo tanto, sus relaciones son populares, colectivas, comunitarias para garantizar sus relaciones de producción y existencia (Marx, 2015).

En las relaciones de tipo comunitario “el individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad” (Marx, 2015, p. 67) y, por lo tanto, en las relaciones intersubjetivas que configuran unos con otros “los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios -y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es la creación de valor, aun cuando es posible que se ejecute plustrabajo para intercambiarlo por productos ajenos, esto es, por plusproductos, sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como de la entidad comunitaria global” (p. 68). De esta forma “la entidad comunitaria natural no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva (temporaria) del suelo y de su utilización” (p. 68).

Mientras que el individuo es el centro de las relaciones que están literalmente sujetas al tipo de relaciones y organiza-

ción social para la producción de mercancías (Marx, 2016a), impulsado a partir de la “apropiación excluyente del excedente de la comunidad” (Dussel, 2014d), desde la Grecia Clásica (Siglos IV-III a.C.), la República de Roma (509 a.C. - 27a.C.) y el Imperio de Roma (27a.C - 476 d.C.), atravesando el Renacimiento (siglos XI - XIII), la invención de América, que impulsa la Modernidad (1492 - circa 1977), hasta el actual contexto hipermoderno (Baraona, 2011; Baraona, 2016; Baraona y Herra, 2016); el pueblo, como sujeto que está literalmente sujeto a las condiciones de producción y reproducción de la vida de su comunidad, nos permite identificar posibilidades de desconexión de la centralidad capitalista y/o moderna en tanto que en ella “cada individuo se comporta como propietario o poseedor sólo en tanto miembro, member, de esta comunidad” (Marx, 2016a, p. 69), por lo cual, en la práctica real, están sujetos unos a otros ya que la producción y reproducción de su vida, singular y colectiva, depende de ello.

### 3. Para pensar desde el Sur

El filósofo mexicano Eduardo Nicol en conversación con el maestro Juan José Bautista Segales en el año 1988 le señaló a éste: “el pensamiento crítico, cuando es radical, parte siempre de la raíz, o sea, del principio, y para nosotros el principio está entre los griegos” (Bautista, 2014, p. 10).

El tipo de racionalidad con que la Europa latino-germánica ha construido el tipo de conocimiento que le ha permitido imponerse como centro de “las cuatro par-

tes del mundo” (Grusinsky, 2010) parte de la autoafirmación mítica de ella, Europa, como modo de civilización más desarrollada, avanzada que, a partir de su expansión, llevaría los avances humanos a los pueblos menos desarrollados y/o avanzados<sup>12</sup>. Así como lo hicieran alguna vez los griegos para poder constituirse desde la noción del “Ser”, uno de los pilares constitutivos de su proyecto filosófico, su pensamiento se había logrado afirmar a partir de la negación, inferiorización, ocultamiento de las formas de pensar y actuar de todo aquel pueblo que no fuese heleno. No bastaba con eso. Ser griego significaba ser ateniense<sup>13</sup>, o sea, habitar la ciudad-Estado. Quienes no vivieran en ella podían ser considerados como seres “degradados” (Aristóteles, 2007). Además de provenir de la ciudad-Estado helena, para poder “Ser” en la Grecia clásica (siglos IV-III a.C.) se requería ser Hombre, Poseedor de recursos materiales, Saber leer y escribir además de ser reconocido socialmente como mayor de edad. Aquí están contenidos los presupuestos Sexistas/Racistas/Clasistas con que la filosofía helena se despliega sobre el mundo conocido.

<sup>12</sup> Como antecedente de lo señalado aquí se encuentra el debate entre de Las Casas y Sepúlveda; llevado a cabo en Valladolid (1550) tenía el propósito de identificar si los “indios” tenían o no tenían alma. Aun cuando el debate se inclinó a favor de Las Casas, lo cual culminará por “perdonarle” la vida a los indios, estos serán condenados por ser seres humanos inferiores, cuya alma se encontraba en un estadio infantil que podría ser llevado a su etapa adulta sólo a través del cristianismo. Lo anterior le permitirá a Europa justificar la expansión militar sobre el “Nuevo Mundo” (Dussel, 2011a, pp. 58)

<sup>13</sup> Según Detienne (2005) “Fuera de Atenas no hay nada más que ciudades compuestas, ciudades con mezclas de todos los orígenes. Sólo los atenienses son autóctonos puros, sin mezcla, sin aleación de no-autóctonos” (p. 18).

El Renacimiento (siglos XI-XIII d. C.), que nos es otra cosa que la posibilidad que tiene Europa de renacer de sus cenizas (Herra y Navarro, 2014; Herra, 2015; Herra y Baraona, 2015; Herra, 2018a) ante el oscurantismo que le ha ocasionado siglos de centralidad de la Iglesia cristiana en torno a sus relaciones sociales, es sólo posible a partir de la traducción, interpretación y maestría con que Fārābī (872-950), Avicena (980-1037) o Averroes (1126-1198) lograron enseñar, al occidente latino, lo contenido en “La Física” o “La Metafísica” de Aristóteles o el “Almagesto” de Tolomeo, ya que no sólo no había nadie en occidente que supiera griego, sino que “para comprender a Aristóteles o Platón (...) hay que saber, además, filosofía. (...) de esto los latinos no habían sabido nunca gran cosa (Koyré, citado en Bautista, 2010, p. 243).

Atreviéndonos a ser extensos, quisiéramos hacer eco del señalamiento crítico del maestro Bautista (2014):

el pensamiento europeo occidental siempre fue, desde el principio, un pensamiento no sólo situado, sino un pensamiento que se pensaba a sí mismo como cultura y civilización, pero de espaldas a la realidad toda. Era un pensamiento que se afirmaba a sí mismo a costa de negar o subestimar el pensamiento de otras culturas o civilizaciones. Es decir, afirmando ser universales, en los hechos demostraban ser provincianos. Si en el principio los griegos, cuando afirmaban su humanidad, lo hacían negando la humanidad de los demás, diciendo que los



otros eran bárbaros por constitución o naturaleza, ahora los modernos, cuando empezaron a hacer filosofía, procedieron exactamente del mismo modo, afirmando su humanidad a costa de negar la nuestra en primera instancia, luego la humanidad de los africanos y posteriormente la de las culturas y civilizaciones orientales (p. 11).

Siendo así, nuestra raíz no está entre los griegos. Nuestra raíz no está en la Europa occidental. Nuestra raíz, como pueblos mestizos en su exuberante policromía cultural, étnica, espiritual se encuentra en los más de cinco siglos ininterrumpidos de dominio y saqueo colonial a partir de la que hemos sido constituidos y modelados como el predicado sobre el que versa el Sujeto de la Ciencia y/o la Filosofía Moderna. Lo anterior, propio de la relación silogística contenida en la racionalidad helena, le ha permitido al pueblo con mayor componente tecnológico para la negación de la vida (Herra, 2017a; Herra, 2017b) reducir a la esclavitud a aquellos que han sido derrotados a través de la guerra. Según Bautista (2010) “es imposible que la Europa Moderna se hubiese constituido en lo que es hoy, primero, sin nuestras riquezas, sin nuestra plata (primer dinero mundial) y nuestro oro, es decir, sin el trabajo esclavizado de nuestros originarios, desde el desierto de California y la sierra meshica hasta la Patagonia; esto es, nuestros pueblos financiaron desde el principio con su riqueza natural, su trabajo, su sudor, su sangre y sus vidas, la riqueza con la que Europa financió todo su desarrollo” (p. 73). Lo anterior

nos permite afirmar, junto a Fanon (2012) que “Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo” (p. 94).

### **A manera de conclusión: Para orientarse en el Sur**

Lo que recién hemos señalado arriba nos permite situar al Sur no como un lugar geográfico, sino como una posicionalidad ética<sup>14</sup> que ha asumido la responsabilidad de pensar la crítica en relación al que sea, quizá, el mayor reto que haya enfrentado la humanidad: la posibilidad de garantizar la producción y reproducción del mundo de la vida en el único planeta conocido de la Vía Láctea en posibilidad para hacerlo<sup>15</sup>.

Si bien la filosofía, la ciencia y/o la epistemología tiene un lugar medular<sup>16</sup> en lo que recientemente hemos señalado, ellas, la filosofía, la ciencia y/o la epistemología, han quedado subsumidas en la pretensión moderna a partir de la cual Europa, y posteriormente los Estados Unidos, se imponen como centro del Sistema-mundo Moderno desde 1492. Lo anterior no sólo ha fijado un tipo en específico de determinación para la filosofía, la ciencia y/o la epistemología Moderna, sino que ha definido un tipo en específico de Sujeto que lo haga posible: el individuo. Éste se preocupa solamente de sus necesidades egoís-

<sup>14</sup> Entendiendo por ética el ser responsable sobre sus actos (Dussel, 2009).

<sup>15</sup> Al menos las formas de vida conocidas por el ser humano.

<sup>16</sup> Cabe señalar que, sin la ciencia, nuestra especie no contaría con las expectativas de vida de las que goza en la actualidad. Aun así, también es ella, la ciencia Moderna, la responsable de la miseria, del hambre, del sufrimiento de los cientos de miles de víctimas que la padecen, aún en la actualidad, a escala global.

tas, ególatras y singulares al tiempo que es el fundamento del valor contenido en las mercancías por lo cual la sociedad, como principal tipo de relación de la humanidad consigo misma y las otras formas de vida, está organizada en torno a individuos productores de mercancías. En este sistema económico, impulsado desde la imposición colonial de Occidente como centro de un Sistema que a partir de 1492 es mundial, mientras unas y unos crean los productos satisfactorios de necesidad y/o deseo, otras y otros se dedican a apropiarse del excedente del trabajo socialmente producido. El orden jerárquico que hace posible lo anterior está impulsado a partir del Sexismo/Racismo/Clasismo. Este es el andamiaje sobre el que está sustentado el proyecto cul-

tural de la Modernidad. La base material a partir de la que se impulsa este proyecto cultural no es otro que el capitalismo.

En el cuerpo del trabajo hemos dejado en evidencia que mientras Aristóteles identifica una distinción radical entre lo que es la Economía, orientada a la vida, y Crematística, orientada a la riqueza; también hemos dejado en evidencia que para que sea posible otro tipo de filosofía, de ciencia y/o de epistemología hace falta también otro tipo de noción de Sujeto: uno que esté Sujeto al otro/otra como condición de partida a partir del cual la suya misma es posible.

A partir de lo anteriormente señalado es que pensamos la noción de crítica: una que siendo juicios de hecho no se puen-





sa en términos de utilidad, rentabilidad y/o ganancia (medios-fin). Sino una que piensa la vida como un milagro y, por tanto, asume el juicio de hecho de nuestro tiempo en términos vida-muerte. Estamos frente a la inversión de por términos que han operado, durante más de 500 años, en el mundo de la filosofía, la ciencia y que, asimismo, ha quedado contenida en el horizonte de la epistemología. A esta inversión de los términos es lo que llamamos Sur. Al tipo de proceder que, asumiendo lo anterior como suyo, se arriesga a impulsar lo nuevo lo hemos llamado "Epistemologías del Sur". El tipo de Sujeto por el que hemos apostado para hacer lo anterior lo hemos hallado en el pueblo y su núcleo en la comunidad.

Nuestro sentido de Sur sugiere partir de una crítica que critica, desde el horizonte de la Red de la vida, el proceder de la filosofía Moderna, la ciencia Moderna y/o la epistemología para, más allá que negarla o descartarla ad portas, mirar en ellas condiciones de posibilidad que nos permitan negar lo que niega y/o ha puesto en riesgo la vida misma en la tierra. Lo anterior significa ponernos al servicio de la y el otro; de las y los otros. Significa ir más allá de la religión para comprender el horizonte teológico contenido en el Sistema-mundo Moderno que nos permita, entre otras cosas, el impulso de un nuevo tipo de lenguaje.

## Referencias

Aristóteles. (2007). *La política*. Ciudad de México: Editorial Época.  
Baraona, M., y Herra, E. (2015). *Veinte tesis desde América Latina*. "XXX Congreso

*Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)*". Ponencia. Universidad Nacional, Costa Rica-Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

- Baraona, M., y Herra, E. (2016). *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad*. San José: Editorial Arlekin
- Baraona, M. (2011). *Diez ensayos críticos*. San José: Editorial Germinal.
- Baraona, M. (2016). *La trama y los hilos. Modernización capitalista y las cuatro espirales de la Modernidad*. Heredia: Editorial Universidad Nacional.
- Bautista, J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grupo Grito del Sujeto.
- Bautista, J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. La Paz: Grito del Sujeto.
- Bautista, J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Bautista, J. (2015). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Editorial Autodeterminación.
- Detienne, M. (2005). *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de rai-gambre*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Durán, F. y Herra, E. (2017). *Repensando la violencia: una propuesta crítica desde el sur*. "XXX Congreso Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)". Ponencia. Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Montevideo, Uruguay.
- Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2011a). *El primer debate filosófico de la Modernidad*. En Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (56-66). Ciudad de México. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2011b). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014a). *Hacia una Marx desconocido*. Un comentario de los manuscritos del 61-63. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014b). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014c). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014d). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (2012). *Los condenados de la tierra*. En: Dussel, E. (2014b). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2012). *El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?* *Tabula Rasa*, núm. 16, pp. 79-112.
- Grusinsky, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Herra, E. (2018a). Resquebrajamiento del sistema histórico. *Girum, Revista de investigación científica de la Universidad Antropológica de Guadalajara*, Año 3, núm. 6, pp. 33-49.
- Herra, E. (2018b). *Determinaciones categoricas y noción conceptual de la educación: tensiones entre el sistema ético indoeuropeo y el asiático-afro-mediterráneo*. *Revista Ensayos Pedagógicos*, vol. 13, núm. 2.
- Herra, E. (2017). Economía política de las categorías. *Girum, Revista de investigación científica de la universidad Antropológica de Guadalajara*, año 3, núm. 5, pp. 11-26.
- Herra, E., y Baraona, M. (2017). Hacia una epistemología radical de la descolonización. *Revista Práxis*, vol. 75, pp. 9-24.
- Herra, E. (2016a). Educación formal/educación popular: dinámicas de adaptación y resistencia a la modernidad. Experiencia recorrida en la provincia de Guanacaste, Costa Rica (2012-2013). *Revista ABRA*, vol. 52, núm. 36, pp. 1-15.
- Herra, E. (2016b). *Sociedad/Comunidad: relaciones de adaptación/resistencia al proyecto contenido en la Modernidad: lecciones aprendidas a partir de la experiencia en educación popular/comunitaria/rural en Corral de piedra, Nicoya (2011-2013)*. *Revista Ensayos Pedagógicos*, No. 1 (X), pp. 125-140.



- Herra, E., Baraona, M. (2015). *El Estado como fundamento de del proyecto imperialista. Ponencia. Coloquio internacional Antiimperialismo Latinoamericano: Historia, memoria, tradiciones, legados y práctica contemporáneas*. Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe y Vicerrectoría de extensión, Universidad Nacional.
- Herra, E., y Navarro, L. (2014). Verde que te quiero verde. Incompatibilidades entre nuestra realidad y nuestra racionalidad. *Práxis Revista de Filosofía*, vol. 72, núm. 2, pp. 25-40.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación.
- Hinkelammert, F. (2007b). *Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica*. Pasos, Revista del Departamento Ecuménico de Investigaciones, núm. 130, pp. 43-48.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley*. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso. San José: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018a). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Hinkelammert, F. (2018b). *El problema de la alternativa de Marx frente al capitalismo desenfrenado y salvaje*. Apuntes. (Artículo inédito). Curso Perspectivas metodológicas de las Ciencias Sociales II. Escuela de Sociología, Universidad Nacional, Costa Rica.
- Hinkelammert, F., y Mora, H. (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial filosofi@cu
- Kusturica, E. (Porductor y Director). (2004). *La vida es un milagro*. Serbia: Cameo Media S.L
- Lifshitz, M. (2017). *La filosofía del arte de Karl Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1967). *Crítica a la filosofía de Hegel*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Marx, K. (2015). *Formaciones económicas precapitalistas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2016a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2016b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. II. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2016c). *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I, Vol I, Libro primero. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2016d). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Morín, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Ciudad de México: Gedisa.
- Wallerstein, I. (2010). *Impensar las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI.

# Beneficios del vacío fisiológico y cognitivo en la vida cotidiana

Héctor Sevilla Godínez

## Resumen

Entre las múltiples maneras de comprender la vacuidad, conviene distinguir las que la asocian al terreno de lo biológico y lo cognitivo. Si bien ninguna de estas modalidades del vacío son producidas por un ejercicio voluntario ni son frutos de un esfuerzo personal, sí logran aportar beneficios potenciales que usualmente son pasados por alto. Enseguida se ofrecen algunas descripciones de ambas formas del vacío, resaltando los beneficios de las mismas, lo cual resulta contrastante con la recurrente acción de negar la utilidad del vacío.

**Palabras Clave:** Vacuidad, Engaño, Ignorancia, Olvido, Enfermedad, Cognición.

## Abstract

Among the multiple ways of understanding emptiness, it is convenient to distinguish the biological vacuum and the cognitive vacuum. While none of these vacuum modalities are produced by a voluntary exercise or by a personal effort, they do bring potential benefits. Below are some descriptions of both forms of emptiness, highlighting their benefits, which is in contrast to the recurrent action of denying the usefulness of the vacuity.

**Key Words:** Vacuity, Scam, Ignorance, Forgotten, Disease, Cognition.





## Exordio

El *horror vacui*, u horror al vacío, tan recurrentemente referido en el ámbito de lo estético y las artes, también se presenta a manera de negación de la vacuidad en la vida cotidiana, sobre todo cuando la persona termina cegándose a la posibilidad de encontrar algún tipo de beneficio o ganancia del vacío, sea cual sea la forma en que se presenta. Este texto se orienta únicamente a dos ámbitos particulares del vacío: el correspondiente a lo fisiológico y el que se asocia a lo cognitivo. Enseguida se abordarán ambas modalidades, explicando sus ramificaciones y posibles fructificaciones.

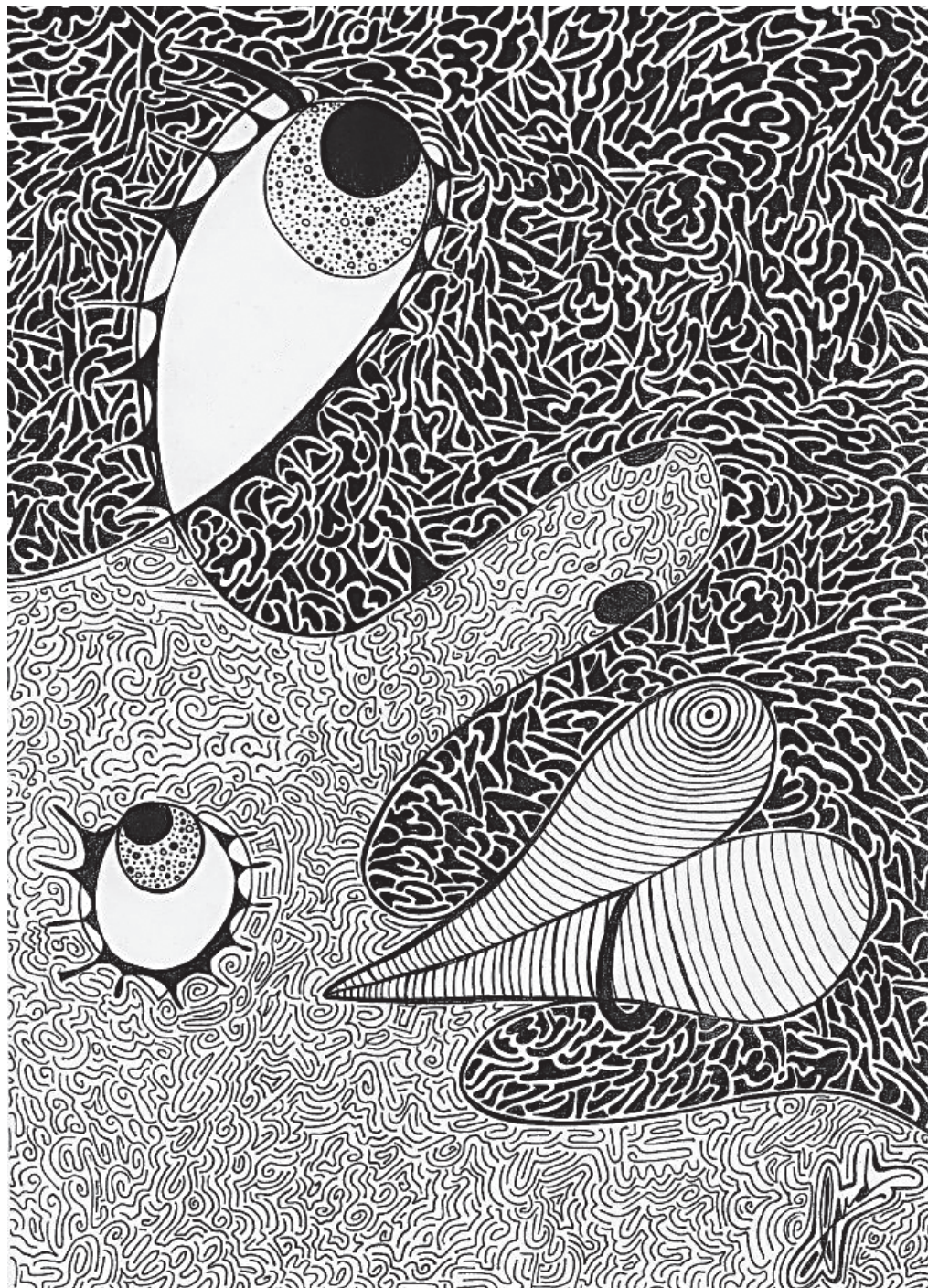
### 1. El vacío fisiológico

En este apartado se dirige la atención al tipo de vacío que se asocia a las cuestiones físicas en el ámbito de lo biológico o estrictamente corporal. Concretamente: la ausencia de nutrientes en el cuerpo, la deshidratación, la carencia de ejercicio físico, la hipotensión, la falta de sueño, la disminución o nulidad de una capacidad corporal, la enfermedad y la nulidad de contacto afectivo, a lo cual llamaré déficit sensitivo-emocional.

Cuando una persona no ha ingerido los alimentos adecuados, en las cantidades idóneas en relación con su peso y necesidades, no percibirá ni podrá sostenerse con la energía suficiente para realizar las actividades diarias. Los nutrientes son fundamentales para que cada célula del cuerpo realice sus funciones vitales. Tales nutrientes constituyen a las células a

través de un proceso metabólico de biosíntesis conocido como anabolismo. Por su parte, el catabolismo es el conjunto de procesos generadores de energía a partir de los nutrientes. Si el funcionamiento metabólico no es adecuado se disminuye la energía corporal, lo cual genera distorsiones en el funcionamiento del organismo. La desnutrición es la evidencia del vacío en el terreno alimenticio, lo cual no supone una ausencia total de nutrientes, sino un espacio o hueco que no ha sido cubierto satisfactoriamente. Los problemas derivados de la inadecuada alimentación son una alerta digna de ser tomada en cuenta. En este sentido, la captación oportuna del vacío nutricional es fundamental para la mejora del individuo.

Sentirse satisfecho tras haber comido no supone necesariamente que se han cubierto las necesidades nutricionales. La excesiva ingesta de alimentos y la consecuente sensación de pesadez son, en ocasiones, contrarias a la adecuada alimentación. Existen productos que, si bien son comestibles, no aportan gran cantidad de nutrientes benéficos o no los aportan en lo absoluto. Sin terminar afirmando que una persona es únicamente lo que come, sí es posible mencionar que la alimentación determina mucho del funcionamiento de lo que es la persona. Visto así, un país en el que la alimentación es precaria está constituido por ciudadanos que no han posibilitado en su cuerpo un buen funcionamiento. Los pensamientos derivados de un cerebro con vacío nutricional terminan siendo deficientes, poco precisos, desalentadores. La concientización sobre las formas de ali-





mentación de un país se relaciona directamente con la calidad de vida de sus miembros.

Una adecuada revisión de la alimentación, un examen de sangre que ponga en evidencia los nutrientes o percibir la propia carga energética con la cual se cuenta, son pasos adecuados para evitar consecuencias inoportunas. Por su parte, los llamados trastornos en la alimentación están claramente asociados a lo que referiré como vacíos afectivos o existenciales, de los cuales me ocuparé más adelante.

La deshidratación puede ser leve, moderada o grave, siendo esta última de carácter mortal. Cuando los líquidos cor-

porales que se obtienen son inferiores a los perdidos,

el cuerpo sufre una descompensación que en casos extremos puede desencadenar hasta un daño cerebral. Los mareos, el vértigo y el letargo son síntomas de deshidratación que pueden prevenirse si se atienden las señales más simples de la misma, como lo son los ojos hundidos, la boca reseca o la orina demasiado oscura. La deshidratación también se asocia a la ausencia de sales minerales en el cuerpo y puede ocurrir debido a alteraciones del balance hidroelectrolítico. Contrario a lo que suele afirmarse, tampoco es recomendable una hidratación excesiva. Lo más oportuno, como en el caso de la alimentación,



es conocer la cantidad idónea de litros de agua que deben tomarse al día y hacerlo.

Otra de las manifestaciones del vacío en el terreno corporal es la carencia de ejercicio físico. La inactividad, el nulo esfuerzo corporal o el sedentarismo son algunos de los principales factores de riesgo que pueden desembocar en enfermedades de todo tipo. Para muchas personas resulta muy difícil cambiar sus rutinas de ocio y de trabajo, perciben que el ejercicio físico sería un desperdicio de tiempo y no dedican el suficiente cuidado a tales actividades. Percatándose o no, están actuando en detrimento de su propia salud. El vacío de actividades que supongan un esfuerzo físico adecuado conlleva consecuencias de las que no es posible hacer una apología. El aumento del colesterol, el sobrepeso y la consecuente disminución de la autoestima que esto atrae son derivados de la inactividad. Desgraciadamente, no a todos los niños se les inculca el interés por la alimentación adecuada y el ejercicio corporal. La obesidad está asociada a la carencia de actividades de beneficio cardiovascular.

A pesar de haber adquirido hábitos inadecuados en el comer o no contar con testimonios cercanos sobre el beneficio del ejercicio físico, es posible reorientar la propia vida a una forma saludable de existencia. Una de las frases más conocidas de Juvenal, poeta latino, se lee del modo siguiente: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, lo cual suele traducirse como “mente sana en cuerpo sano”, y en ella suele asociarse la importancia del ejercicio y el pensamiento saludable. Sin embargo, lo que el escritor latino, y probable alum-

no de Quintiliano, buscaba afirmar con su frase era la importancia de la oración para obtener una mente y un cuerpo sanos. Juvenal consideraba una triple dimensión en el hombre, es decir, la espiritual, la intelectual y la corpórea.

Otro de los vacíos significativos que merman la calidad de vida de las personas es la falta de sueño. A la vez, este vacío tiene repercusiones diversas que provocan alteraciones en otros órdenes biológicos. Michael Breus, psicólogo estadounidense, afirma (en un libro graciosamente titulado *Buenas Noches*) que la falta de sueño se asocia con el metabolismo de los hidratos de carbono, por lo cual favorece la acumulación de grasa y el aumento de peso. Respecto a eso especifica que “la falta de sueño obstaculiza los esfuerzos por perder peso” (2007, p. 165). Del mismo modo, no dormir lo suficiente reduce la eficiencia del pensamiento y la velocidad de reacción, a la vez que aumenta el mal humor y la ansiedad. En ese sentido, la carencia de descanso no es benéfica, tal como sí lo es la sensación de hueco en nuestro descanso porque eso, si estamos atentos, nos debería conducir a elegir descansar.

En las sociedades modernas se utilizan los somníferos para lograr conciliar el sueño; sin embargo, con ello no se está atacando el motivo real del conflicto, sólo se evade. En otras palabras, la falta de sueño es un vacío (a modo de carencia) que nos alerta sobre otro modo de vacío. No prestar atención a la causa y conformarse con enfrentar el síntoma es uno de los motivos por los que es importante realizar una adecuada apología del vacío. El vacío,



en las cuatro formas expuestas hasta ahora, es la muestra de que hay algo que debe atenderse.

Otra modalidad del vacío es la referente a la disminución o nulidad de una capacidad corporal, lo cual supone una condición física que tiene una incidencia directa en la calidad de vida, sin ser necesariamente una enfermedad. Es posible aludir en este sentido a las personas a las que se les suele llamar erróneamente discapacitadas. No existe una persona que en sentido estricto sea discapacitada, entendiendo esto como la total inexistencia de capacidades. Aun en las condiciones menos favorables se posee alguna forma o tipo de capacidad, sea esto mover un dedo, los ojos o, incluso, respirar.

También se ha acuñado el término “persona con capacidades diferentes” para aquella que no tiene alguna de las capacidades convencionales como caminar, hablar, ver, realizar abstracciones o el desarrollo de la motricidad fina; sin embargo, tal expresión no es idónea debido a que todas las personas, si se comparan entre sí, tienen capacidades diferentes. La elaboración de etiquetas distintivas dirigidas a estas personas es producto de la necesidad que hemos propiciado socialmente para estratificar, dividir, excluir o categorizar a los miembros de una comunidad. Evidentemente, las personas que muestran algún vacío en cierta capacidad son diferentes a las demás, así como las personas que cuentan con tal capacidad son diferentes entre sí. El parámetro de la diferencia continúa a pesar de que dos personas puedan caminar o hablar correctamente, por ejemplo.

La condición de vacío relativa a la capacidad específica de una persona no conlleva la disminución de su valor, dignidad, importancia o sentido. Lo que sí es evidente es que la persona en tales condiciones está situada en la encrucijada que supone dotar (o no) de significado a las circunstancias en que vive. En ese tenor, no hay distinción entre tales personas y aquellas otras que no presenten las mismas carencias, pues todas, sin excepción alguna, presentan vacíos específicos.

Sobran los ejemplos de personas con vacíos en sus capacidades que han logrado desempeñarse de manera sobresaliente en otras áreas de su vida. La significación de la ausencia de cierta capacidad es un momento clave en la construcción de un sentido de vida personal. No se trata de negar las carencias, sino de hacer de éstas el punto central desde el cual se afronte la vida.

Emil Cioran, escritor rumano, refería que sólo en la carencia puede tomarse con seriedad la vida. Con su característico enfoque, aludió: “en las calles respiras el aire de vacío del ocaso y te inventas auroras como si no quisieras reconocer que tú también participas del Ocaso de la ciudad” (2010, p. 95). De tal modo, reconocía que del vacío es de donde surge la expresión del arte. Algo parecido asumía Nietzsche cuando reconoció que aquello que no nos mata nos hace más fuertes. En *Ecce Homo* afirma que la enfermedad lo forzó a razonar. En parte, esa es una de las justificaciones para restaurar el valor de la carencia: obliga, si se le toma con valentía, a un replanteamiento de la propia existencia. De hecho, el filósofo alemán reconoció que “se



paga caro el ser inmortal: se muere a causa de ello varias veces durante la vida" (2005, p. 114), con lo cual advierte la interacción del vacío con la lucha vital.

Según Chopra, médico indio, la salud es el estado natural del hombre y, por tanto, la enfermedad es un vacío de salud o una disminución de la misma, la cual sería la condición esperada. Advierte que la fatiga es distinta a la enfermedad y está usualmente más presente en las personas que no tienen claro un sentido específico de vida. En su obra *Cómo crear salud* advierte: "La gente feliz, contenta y amorosa rara vez sufre de insomnio. La gente dominada por sentimientos de culpa, ansiedad o desdicha lo sufre habitualmente" (2012, p.100). La enfermedad, si se le comprende

como un estado alterado en el funcionamiento óptimo integral de un ser humano, es evidencia de algún vacío en el orden físico, psíquico o espiritual.

Han sido evidentes las repercusiones somáticas que son provocadas por un inadecuado planteamiento psíquico ante la existencia. La relación entre los estados anímicos y sus efectos corporales ya ha sido referida en múltiples ocasiones. No sólo las emociones se relacionan con ciertos padecimientos corporales, sino que algunos puntos del cuerpo están asociados a cuestiones anímicas o psíquicas, según lo entiende la medicina china. Una de las herramientas de esta alternativa médica es la acupuntura, desde cuya visión las enfermedades son producto de un desbalance



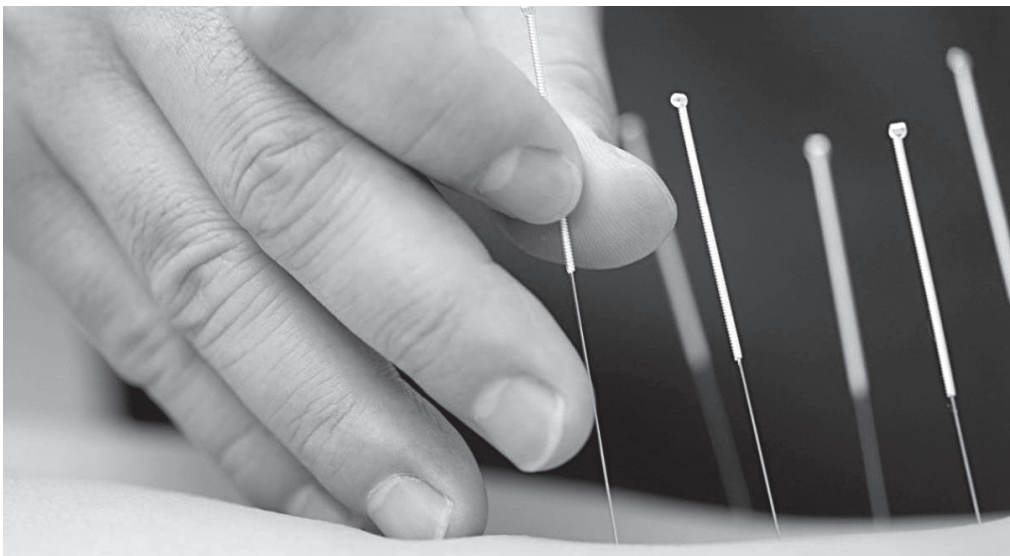


o bloqueo en el flujo cíclico de la energía vital, también llamada *chi*. Las agujas, se sugiere, son instrumentos utilizados para estimular los puntos clave que circulan en meridianos interconectados. No obstante la desacreditación que tal postura recibe por la medicina tradicional en Occidente, al menos sugiere la dialéctica implícita en el cuerpo humano.

De manera contraria a la actitud pragmática que reina en el terreno médico sobre curar de forma inmediata la enfermedad, es oportuno detenerse para inspeccionar el origen o la causa íntima que la propicia. No se sugiere con esto que se permita que el cuerpo sea perjudicado por la enfermedad pero sí que se entienda la enfermedad completa como un síntoma de un vacío específico. Incluso los síndromes y los trastornos, los cuales no son específicamente enfermedades, se derivan de algún desbalance propiciado por una carencia de la cual deviene el desequilibrio. Según

Alan Watts, filósofo británico, negar el dolor y huir de él sólo aumenta el daño. Aun en el terreno de la medicina existen casos que no se pueden explicar por medios convencionales. Debido a que “es imposible escapar de la vida” (1994, p. 41) y sus padecimientos, cabría realizarnos algunas preguntas importantes ante una enfermedad: ¿Cuál es el vacío que la propicia? ¿Cuál es la ausencia específica no tangible que propició la carencia medible y cuantificable? ¿Cuál es el fondo de la forma concreta en que se muestra la enfermedad?

Los médicos son formados para asociar las enfermedades con las patologías, pero también es oportuno revisar el origen del sufrimiento o la afección holística del paciente. En toda patogenia se requiere aclarar aquellos mecanismos que han sido alterados en el funcionamiento esperado del organismo de una persona. Suele partirse, entonces, de una idea sobre la fisiología normal desde la cual se considerará





patológico aquello que la altere. Sin embargo, la alteración tiene multiplicidad de factores y es inusual que la causa sea unívoca.

Independientemente de que el cuerpo nos ofrezca en forma voluntaria un mensaje sobre su estado, es un hecho que la desnutrición, la deshidratación, la falta de sueño, la carencia de una capacidad específica y la enfermedad son, todas ellas, formas del vacío fisiológico. Más que enfrentarlo, negarlo o promoverlo, es de nuclear importancia considerarlo un aliado que alerta sobre desbalances, deficiencias o alteraciones de las que es oportuno aprender mientras se les atiende o se les deja estar. Nuestro cuerpo tiene un funcionamiento cíclico, de tal modo que a pesar de encontrar satisfacción nutricional o hidratación adecuada, constantemente requerirá un satisfactor en cada nuevo ciclo. El vaivén del estado de satisfacción y necesidad es permanente.

Cabe agregar en esta sección una de las modalidades de vacío cuyo efecto desencadena distintas carencias. El déficit sensitivo-emocional implica ausencia de captación sensorial de demostraciones afectivas o el vacío de demostraciones emocionales expresadas por mediación del contacto corporal. Aunque parezca simple a primera vista, la ausencia de abrazos, besos, caricias o interacción genital, propicia un vacío en la sensorialidad de la persona y puede asociarse a enfermedades o alteraciones en el balance psicoemocional.

Los elogios verbales también tan comunes por medios virtuales a través de redes sociales o mensajes no compensan las demostraciones emocionales media-

das por la sensibilidad corporal. Tales demostraciones físicas a través del contacto arrojan como resultado un sentimiento de valor interno. Vivimos una época en la que el encuentro físico se ha trasladado al plano de lo virtual, las personas se miran a los ojos cada vez menos, se tocan de maneras menos conscientes y elaboran lazos afectivos a través de caminos cibernéticos que no suplen la interacción física. En el intercambio de un abrazo, o un beso, el cuerpo libera oxitocina, la cual es una hormona que aporta una contribución considerable a nuestra capacidad de interactuar en armonía, no sólo con la pareja sino con los amigos y familiares. Conocida como la molécula del amor, la oxitocina favorece la conducta maternal o paternal y actúa como neurotransmisor en el cerebro.

En los recién nacidos, incluyendo aquellos que requieren cuidados especiales, el contacto piel a piel, a través de estímulos sensoriales como el tacto, el calor y el olor, es un potente estimulante que libera oxitocina materna (Sevilla, 2016), la cual incrementa la temperatura de la madre y da calor al recién nacido. Esto reduce la angustia infantil y disminuye el llanto del niño. Al sentir a la madre, el neonato percibe que todo está bien, que el sitio al que ha llegado es cálido y que vale la pena estar en el mundo.

El crecimiento de los niños en ambientes familiares donde el contacto es permitido supondrá mayor armonía en su desarrollo psicoemocional que cuando los padres o los tutores son renuentes al contacto. Las carencias de contacto son compensadas en etapas posteriores con ur-





gentes solicitudes de demostraciones afectivas, en ocasiones con consecuencias poco benéficas.

Hacer una apología de este tipo de vacío nos invita a comprender que las carencias de contacto corporal afectivo son un punto de partida que debe reconocerse para evitar mayores problemáticas en el transcurso de las distintas etapas de la vida. Un niño o un adolescente no están siempre dotados de la capacidad de solicitar expresiones de afecto (algunos adultos tampoco) y eso los hace proclives a tal vacío. La resignificación apropiada de tal ausencia servirá menos para culpar a los que sustrajeron la posibilidad de recibir afecto y más para reconocer que la regla desde la cual fuimos formados puede ser modificada si así lo elegimos. A la vez, es fructífero reconocer que el motivo probable que explica la falta de contacto afectivo de nuestros padres a nosotros es la ausencia de demostraciones afectivas que ellos mismos recibieron. Cuando el vacío de este tipo no es concientizado tiende a ser homologado en las generaciones subsecuentes.

El vacío o déficit de demostraciones afectivas por mediación de la sensibilidad corporal no sólo afecta en la transición de la niñez a la adolescencia, sino que puede tener efectos muy específicos en la etapa adulta. Una persona que no se siente corporalmente amada, deseada, requerida o admirada, tenderá espontáneamente a buscar compensaciones que la alejarán de su centro personal y propiciarán un desbalance derivador de nuevos vacíos consecuentes. La conciencia de la propia carencia de contacto servirá para definir alter-

nativas que favorezcan modelos de vida y conducta diferentes.

Asimismo, la ausencia de una vida sexual sana y responsable puede causar estragos en la persona, principalmente respecto al manejo de la propia energía corporal, el estado de ánimo y la autoestima. Sin embargo, a pesar de que el vacío de este tipo ha sugerido la oportunidad mediática para presentar a la sexualidad como un imán publicitario y lograr posicionar productos en el mercado, también puede ser el punto de partida para reflexionar sobre lo que cada uno desea para su vida. Ciertos periodos de castidad, desprestigiados usualmente en lo contemporáneo, pueden coadyuvar, al menos por ciertos espacios y momentos, al encuentro con uno mismo desde la soledad apacible. El vacío sexual, o la ausencia de compañía sexual, no se desbocará en desenfrenos o liberaciones excesivas e inadecuadas si, por el contrario, se logran asimilar los momentos de pausa como espacios privilegiados para el reencuentro con el propio ritmo y la propia armonía. Vividos en forma equilibrada, los vacíos de este tipo permiten orientar la disposición a encuentros más plenos en los que la entrega y la apertura sustituyen a la manipulación y al egoísmo.

Corresponde abordar ahora un segundo tipo de vacío, el cognitivo. Enseguida se expondrán cada una de sus modalidades.

## 2. Vacío cognitivo

A diferencia del vacío fisiológico, que está vinculado con el cuerpo y sus funciones,



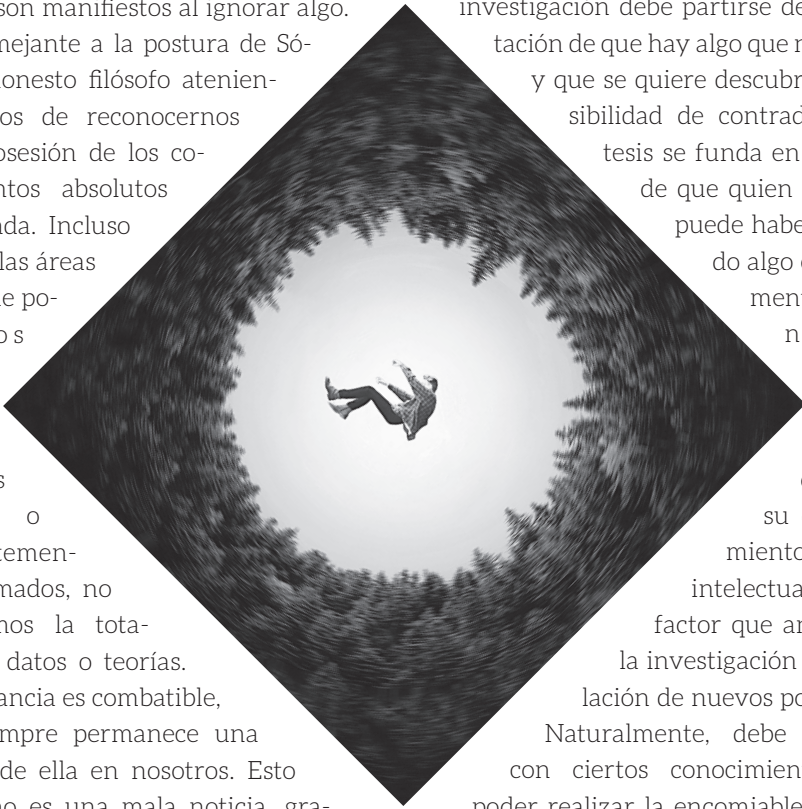
el vacío cognitivo está relacionado con las cuestiones de orden abstracto, es decir, con aspectos que no son propiamente tangibles pero que sí es posible intuir. Conformando el tipo de vacío cognitivo se encuentra la modalidad de vacío intelectual o ignorancia, el olvido y el engaño.

Todos tenemos ciertos vacíos cognitivos que son manifiestos al ignorar algo. Muy semejante a la postura de Sócrates, honesto filósofo ateniense, hemos de reconocernos sin la posesión de los conocimientos absolutos sobre nada. Incluso en aquellas áreas de las que podríamos considerar nosotros doctos, o suficientemente informados, no dominamos la totalidad de datos o teorías. La ignorancia es combatible, pero siempre permanece una porción de ella en nosotros. Esto último no es una mala noticia, gracias a ello podemos seguir aprendiendo. Si ya lo supiéramos todo no habría necesidad de aprendizajes, no serían posibles los descubrimientos y cualquier tema sería inoperante, usado, gastado y aburrido. Es por ello que la ignorancia impulsa el deseo de conocimiento cuando se combina con la actitud de intentar disminuirla. Ahora

bien, no porque una persona sea ignorante aprenderá; sin embargo, mientras más ignorante sea tendrá más cosas que aprender. No basta entonces con ser ignorante, se requiere de cierto anhelo por dejar de serlo.

No saber es el punto de partida necesario de toda indagación. En cualquier investigación debe partirse de la aceptación de que hay algo que no se sabe y que se quiere descubrir. La posibilidad de contradecir una tesis se funda en el hecho de que quien la afirma puede haber ignorado algo en el momento de su notificación o en el proceso de su descubrimiento. El vacío intelectual es un factor que antecede a la investigación y formulación de nuevos postulados. Naturalmente, debe contarse con ciertos conocimientos para poder realizar la encomiable labor de búsqueda, de tal modo que no se parte de una ignorancia absoluta.

Es importante distinguir dos grandes tipos de ignorancia: la básica, que podría ser entendida como la ausencia de contenidos temáticos, teóricos, académicos, informativos o de uso común; y la endogámica, es decir, la ignorancia de la ignorancia,





consistente en no saber que no se sabe. Esta última produce serias complicaciones en el posicionamiento que un individuo realiza de su mundo, pues si uno parte del supuesto de que sí sabe no habrá disposición para reconocer los signos, señales, demostraciones, explicaciones o evidencias de que se está equivocado. Ignorar la ignorancia es algo peligroso.

Ahora bien, puestas sobre la mesa las dos formas de ignorancia, conviene también distinguir dos posturas derivadas del saber, así como la actitud ante ello. Una de estas posturas es la del que sabe que no sabe y la otra es la del que sabe que sabe. En la primera de ellas tenemos un punto de partida deseable y que todas las personas podríamos desarrollar en la medida en que comprendamos la naturalidad del vacío intelectual parcial. Cuando se sabe que no se sabe, se admite que otro puede saber

más y que conviene pedir opinión; cuando se sabe que otro sabe más, se está dispuesto a aprender de tal persona sobre tal tema; por ello, cuando se sabe que no se sabe se evita tomar decisiones precipitadas y se logra reconocer que la visión que se tiene de lo conveniente no es la idónea por no contar con los suficientes elementos para delinear la propia conducta. Por otro lado, cuando se sabe que sí se sabe, se adquiere confianza y determinación ante lo que se elige y es posible dejarse llevar por la seguridad que eso nos supone.

Sin embargo, aunque se sepa que se saben ciertas cosas, no es óptimo olvidar que también hay cosas que no se saben. Por tanto, una combinación de ambas actitudes nos lleva a la equilibrada admisión de que podemos saber ciertas cosas de ámbitos determinados y, al mismo tiempo, debemos saber que no sabemos otras. Esta



combinación también aplica para los tipos de ignorancia, puesto que ambas pueden suceder al mismo tiempo: ignoramos muchas cosas y también, sobre otras, ignoramos que las ignoramos.

Es oportuno mencionar que hay también ciertos asuntos de los cuales no podemos saber que no sabemos y que, por lo tanto, no sólo ignoramos que ignoramos sino que ignoramos su existencia. En el ámbito astronómico, por ejemplo, es obvio que existen varias zonas del espacio que ya hemos conocido o descubierto, pero aun así podemos intuir que hay cosas que permanecen totalmente desconocidas para nosotros. Hay muchos asuntos, aspectos, situaciones o cuestiones de las que no tenemos conocimientos previos y, por tanto, no sabemos que no las sabemos. Este tipo de ignorancia, aún mayor, se encuentra en la modalidad del vacío cognitivo, no sólo porque no lo hemos conocido sino porque, eventualmente, no lo podemos conocer.

No sólo hay cosas cuya existencia no conocemos sino que son más las que nunca conoceremos que las que conocemos. Lo anterior podría ser difícil de imaginar para aquellos que conciben la realidad como una construcción del hombre o que han saturado los frascos de su propia vanagloria afirmando una y otra vez que el hombre es el creador de todo lo que existe, al punto de suponer que si algo no está en la mente entonces no puede existir. El punto es que podemos intuir que a pesar de que reconozcamos el vacío intelectual sobre lo que nos rodea, existe un vacío mayor en relación con aquello que no se encuentra en este mundo o que no es posible que sea

comprendido desde las diminutas y siempre parciales herramientas humanas a partir de las cuales, de forma obligada, tenemos que acceder a lo que está ahí afuera.

Reconocerse limitados, por ser humanos, es un buen principio para la grandeza de todo lo humano en la asunción de su pequeñez. Asimismo, saber que se sabe (cuando eso es así) posibilita aceptar sin demérito alguno las ocasiones en que se sabe que no se sabe, lo cual siempre será mejor que ignorar que se ignora. En el caso del conocido enfrentamiento de David y Goliat, el primero de ellos, un israelita sin experiencia bélica derribó con una fuerte pedrada al segundo, temerario guerrero filisteo que le superaba en fuerza y experiencia. La pericia de David consistió en aceptarse inferior en tamaño, pero eso lo consolidó en su estrategia y el uso de la honda. La historia es un referente de cómo el reconocimiento de la carencia resulta útil, al grado que incluso Gladwell (2017a) la utiliza como título de uno de sus libros.

Nuestros detractores y aquellos que opinan distinto a nosotros pueden ser altamente útiles para mostrar algo que ignoramos. Ellos, cuando tienen la capacidad de expresarse claramente, nos permiten visualizar un punto de vista distinto y enriquecen la perspectiva de lo que equivocadamente podríamos considerar inamovible. El encuentro con otros es fundamental en la dialéctica de las ignorancias y sapiencias, las cuales, siempre parciales, danzan animosamente la melodía de la convivencia humana. No sólo se aprende del que sabe, sino también del que ignora, si es que tenemos la audacia y el vigor para



entender las estructuras desde las cuales tal ignorancia ha perdurado en la vida de otro. El conocimiento no es una cuestión útil por sí misma sin el acompañamiento de la sabiduría básica que permita hacer de los saberes un motivo que cambie nuestra existencia. Saber que cierta ignorancia es necesaria nos permite, al menos, combatir la actitud renuente a encontrar en la ausencia de saberes algo sólido desde lo cual partir.

Distinto al vacío intelectual que supone la ignorancia y que no es antecedido por un contacto previo con aquello que se desconoce, el olvido es posible debido a que algo conocido después no se recuerda. Son inobjetable los beneficios del olvido: permite centrar la atención en las novedades que presenta la propia vida, empuja a iniciar nuevos ciclos a la conciencia, favorece la desatención de aspectos perjudiciales del pasado que no se requiere que sean claros y emergentes en todo momento, propicia una sensación de inicio continuo en los procesos de conocimiento y nos mantiene alertas ante los acontecimientos porque soltamos algo y nos centramos en el presente.

El olvido de ciertas cosas nos lleva al aprendizaje de otras. Obviamente, también hay cuestiones que es preferible no olvidar, tales como las letras o el significado de ciertas palabras, lo cual es recordable si lo utilizamos con frecuencia. Pocas de las experiencias que acontecieron en la infancia, descartando aquellas que tuvieron una fuerte repercusión en la psique, pueden ser recordadas. Incluso, ciertos acontecimientos infantiles que han generado efec-

tos en nuestra estructura psicológica son difíciles de recordar debido a que nuestro aparato de prevención psíquica se ha tomado la libertad de bloquearlos para evitar una repercusión mayor. Con la intervención voluntaria o involuntaria de nuestra propia psique, el olvido es un factor ineludible en nuestra vida, ha sido necesario y en ocasiones salvífico.

A pesar de que algunos aspectos de la vida infantil o adolescente hayan sido bloqueados o se obstruya su acceso, en manera no consciente, no se logran evitar algunas repercusiones que tales vivencias pueden tener en la vida cotidiana. Cuando estas afectaciones son mayores que el bienestar del olvido, es oportuno recibir ayuda (o ayudarse) para lograr recordar y traer a la memoria (y a la vivencia) aquello que se pretendía bloquear. A pesar de que tales procedimientos pueden ser necesarios en ciertos casos, el valor del olvido en otros aspectos o áreas de la propia vida es evidente. Incluso si consideramos que en el presente debemos explorar parte de lo olvidado, eso último no resta valor al olvido que durante años permitió que lo bloqueado se mantuviera en esa categoría. Realizar una defensa del vacío en la modalidad de olvido es oportuno para comprender el propio funcionamiento, sin obstruir las naturales obstrucciones que la misma psique ejerce.

Es sorprendente reconocer el efecto revitalizador que conlleva el recordar aprendizajes previos, experiencias vividas, consejos recibidos, placeres obtenidos, ganancias logradas o plenitudes compartidas. Vivimos demasiado centrados en



el supuesto ahora, pero parte de nuestro ahora es posible en función de aquello que hemos podido olvidar. Dar vuelta a la página es recomendable, pero eso no equivale a quemar los libros leídos, pues todos juntos conforman la biblioteca de nuestra vida. En ese sentido, la vida no es un libro que escribimos cada día, sino que es un conjunto de libros que nos pertenecen y que han recibido la escritura de muchas personas más. Somos páginas en las que otros escriben, sus palabras llenan de símbolos nuestra blancura original, nos debemos a las experiencias y todas ellas, las agradables y las no tanto, conforman lo que somos. Cerrar un capítulo no supone negarlo, cambiar de historia no suprime la anterior. El olvido selecciona lo que de nuestras lecturas previas debe ser resguardado para nuestra propia seguridad. Nunca ha sido cómodo leer al mismo tiempo varias páginas, cada una tiene su momento.

Así como el vaso que debe vaciarse para permitirse portar otro líquido, nues-

tra atención debe vaciarse de los distractores para poder centrarse en lo que nos debe ocupar en el momento preciso. Una actitud distinta es la que se observa cotidianamente cuando las personas desatienden a sus interlocutores por atender cualquier distracción. Para estar con otro se requiere de un olvido pasajero de nuestra cotidianidad. Para vivir se requiere del olvido de ciertas cosas ya vividas, así como del recuerdo de otras.

La experiencia de ser engañados no es gozosa bajo ninguna óptica. Contrario a la omisión, la cual supone que otra persona nos ha ocultado algo cuyo conocimiento habría sido favorable para nuestros intereses, el engaño es la tergiversación de un dato, hecho o información a partir de la cual el engañador puede resultar beneficiado por nuestra ignorancia.

El engaño nos produce un vacío cognitivo, en la medida en que propicia un desconocimiento. Al facultar la permanencia de la ignorancia, el engaño suele ser es-



tratégico. No se puede hablar de engaños involuntarios; si bien puede haber poca conciencia de los daños posibles mientras el engaño no se descubra, el engaño requirió de la voluntad implícita del engañador. No obstante, cabe indagar sobre la posible apología que pueda hacerse del engaño, aun sabiendo el daño que suele causar cuando es descubierto. ¿Hay formas de engaño que podrían suponer cierto beneficio? ¿Acaso hay una repercusión deseable en no saber? Definitivamente. El engañador busca un beneficio al tergiversar la información que otro le solicita, pero puede ser que tal beneficio sea también para la persona que queda desinformada.

Imaginemos a un paramédico atendiendo a un accidentado en la vía pública, el adolorido damnificado tiene afecciones severas pero está aún consciente y pregunta sobre sus posibilidades de seguir vivo o de salir airoso de este percance. El profesional de la salud responde algo así

como “usted se pondrá bien, no se preocupe”; naturalmente, no hay evidencias de que eso sea así ni es factible asegurar que así sucederá. No obstante, las posibilidades de mejora que el paciente tiene aumentan si su estado de ánimo es menormente exacerbado por una notificación desalentadora. En este caso, el engaño no es tanto por lo que dice el paramédico, sino por la seguridad con la que lo dice, su engaño es transmitir su seguridad (que no tiene) sobre la salud de quien lo escucha.

Menos engorroso es cuando saludamos a las personas con quienes nos encontramos en lo cotidiano y respondemos con un “bien” a la pregunta sobre cómo estamos. Aunque posiblemente sepamos que no nos encontramos del todo bien, solemos engañar a quien nos pregunta para evitar compartir algo que consideramos privado. Obviamente es una situación cliché, rutinaria y cómoda, pero en sentido estricto es un engaño, la tergiversación se realiza.



Evitar proveer a otro de la información verídica que nos solicita, ofreciendo a cambio una respuesta trivial evita complicaciones innecesarias.

Obviamente, la mayoría de las situaciones implican de nosotros la expresión clara de lo que consideramos debe ser dicho, sobre todo cuando hay implicaciones éticas, legales o culturales de por medio. No se justifica engañar en la cátedra docente, ofrecer datos inexistentes como producto de una investigación, tergiversar informes médicos o cuestiones de orden similar en los que la lealtad, la congruencia y la armonía con lo cierto debe prevalecer en forma honorable y transparente.

En los ejemplos previos se pudo observar cierto beneficio para la persona que está tergiversando cierta información u opinión. ¿Hay posibles beneficios para la persona engañada? Para clarificarlo, es oportuno distinguir la modalidad del engaño a partir de tres categorías del individuo: 1) el que fue engañado y tiene conciencia del engaño; 2) el que está siendo engañado y no tiene conocimiento del engaño; 3) el que está siendo engañado por sí mismo.

Primeramente, del que fue engañado y ahora tiene conciencia del engaño puede decirse que ha despertado, notó que ignoraba algo y ahora lo sabe. La transición del no saber al saber suele ser dolorosa pero es mucho más conveniente. Pues bien, podría decirse que con esto expongo el beneficio del desengaño más que del engaño en sí y así es. Sin embargo, para que un desengaño sea posible, con toda la saludable nueva significación que puede conllevar, fue necesario un engaño antecedente. No haber

sabido y luego saber que otro tergiversó la información nos permite aprender, del mismo modo que la ignorancia posibilita el conocimiento de lo ignorado. Muy a pesar de la desagradable sensación de haber sido encausado erróneamente hacia un desconocimiento, el engaño (ese vacío de información que otro produjo en nosotros) es una pauta de aprendizajes novedosos. Un desengaño es un evento detonante ante el cual es menester responsabilizarse, tomar una postura, ejercer el criterio. Por más dolorosa que haya sido la conciencia de un engaño, ha supuesto también una asignatura vital que debía transcurrir en nuestra existencia. Incluso el dolor es didáctico cuando la actitud le confiere un elemento formativo.

Por otro lado, cuando la persona engañada aún no toma conciencia del engaño tampoco puede contactar con el dolor y la decepción; ése es, en parte, el beneficio que obtiene. No quiero decir con esto que vale la pena ser engañados perpetuamente para no sufrir los desengaños, lo que afirmo es que en el transcurso del engaño se permiten vivencias agradables de las cuales puede aprenderse y que no serían posibles si se tiene la conciencia del engaño. Por ejemplo, si un padre enfermo engaña a su hija sobre la enfermedad que él padece, logrará que la hija utilice sus recursos y energías para sus estudios universitarios sin tener que estar preocupada en demasía por él. El desengaño puede ser doloroso cuando el padre muera, pero al menos, si el desenlace era inminente, se evitó perjudicar por un tiempo a la hija. La vida tiene situaciones tan variadas que no es posible





cerrarse a una postura unívoca sobre este tipo de cuestiones.

En el ámbito artístico, sobre todo en el terreno de la actuación (en cine o teatros), el espectador es engañado por los actores más calificados. El profesional de la actuación es un experto del engaño artístico y logra que el público crea lo que transmite aunque su verdadera identidad no tenga nada que ver con el personaje que interpreta. Es posible que el artista crea ser el personaje mientras lo actúa o está en el escenario, de modo que un buen artista es capaz de engañarse a sí mismo. De manera similar puede suceder con un orador o un músico, quienes han de transmitir el apasionamiento implícito en lo que dicen o en el uso de sus instrumentos a pesar de que lo hayan repetido varias veces con anterioridad con otros públicos y de muchas formas que son, para ellos mismos, previsibles y planeadas con cautela. Éstos son engaños lúdicos que el público consiente, acepta y aprovecha, pues no todos los creadores de arte generan tal seducción. Gladwell (2017b) establece que el éxito se centra en la mayoría de las ocasiones en un punto clave que se asocia a la manera en que se masifica la virtud, gracia o habilidad de lo que hacemos. Los mass-media actuales no siempre engañan, pero al menos, habrá que reconocerlo, son capaces de mostrar con brillo incluso lo opaco.

No hay una sola persona que no haya sido engañada alguna vez. Posiblemente ahora mismo no somos conscientes de ciertos engaños que acontecen en nuestra vida cotidiana. En cierto modo vivimos engañados, no siempre por alguien que

estratégicamente lo planea, sino por el sistema mismo en el cual somos educados y forjados. Muchas creencias nos son transmitidas sin nuestra elección y devienen en costumbres, convencionalismos y formas específicas de proceder que no siempre cuestionamos, sobre todo porque otros nos han expresado que son las correctas.

Se nos engaña con las noticias que observamos en televisión cuando son filtradas para beneficios ocultos, se nos miente a través de los medios informativos y las redes sociales cuando son dirigidas estratégicamente, en los ámbitos laborales cuando se nos motiva sin lealtad o en las instituciones religiosas cuando se prometen mundos futuros no demostrables. También podemos ser engañados por las personas que más dicen querernos, incluida la afirmación de su querer. La actitud común ante el cuestionamiento de todos estos referentes es cotidianamente apática, lo cual se debe a que condescendemos al engaño mismo; nos resulta perezoso considerar el desengaño debido al dolor que implicará, y por ello nos volvemos corresponsables del engaño, muchas veces provocándolo o incluso solicitándolo.

Las mentiras proferidas reiteradamente terminan siendo creídas por quien las confiere y el goce de la falsedad se vuelve preferible a la rudeza de la cotidianidad. Sin embargo, el engaño hacia uno mismo no podría ser catalogado como una modalidad del vacío cognitivo, puesto que la persona sabe aquello de lo cual se convence de no saber; no hay un vacío auténtico, sino un miedo rotundo ante una información, hecho, situación o acontecimiento que



quiere ocultarse, maquillarse, translucirse, opacarse. Es difícil encontrar beneficios en el autoengaño, a menos que no podamos distinguirlo de la sugestión voluntaria que uno puede hacerse a sí mismo. Por ejemplo, si un maratonista recorre exhausto su camino hacia la meta y se dice a sí mismo que se siente muy bien, probablemente intenta sugestionarse y convencerse de que

puede llegar al final de la prueba y que es capaz de avanzar algunos kilómetros más. Esto no podría incluirse como modelo de un engaño personal, pues el atleta sabe que no se siente bien y que por eso requiere de su propio ánimo para lograr su cometido. No hay un engaño como tal, sino una estratégica sugestión voluntaria que le permite centrarse más en su deseo de llegar



a la meta que en su sabido cansancio. Por lo tanto, más que autoengaños como ocultación de algo para no saberlo (sabiendo), tendríamos que hablar de ocultar una información sabida debido a la incapacidad de hacerse responsable de ella.

Un individuo que ha recibido varios diagnósticos sobre una enfermedad y trata de convencerse a sí mismo de que está sano, no se está engañando, sólo muestra su incapacidad de hacer frente a la situación y su deseo por permanecer en la comodidad que su cotidianidad le confiere. Un padre que no observa la anorexia de su hija y trata de convencerse a sí mismo de que no está enferma no se engaña a sí mismo, sino que hace caso omiso de la alerta que esto supone. Una mujer que no atiende a su madre enferma y trata de convencerse de que está bien, tampoco se engaña a sí misma, sólo busca evitarse la culpa consecuente de su desatención. En todos los casos presentados como ejemplo, las personas referidas conocen aquello que quieren creer oculto o ignorado, pero eso no es un autoengaño sino terquedad, cobardía, negación o negligencia.

## Conclusión

El vacío no supone una especie de enemigo al cual haya que negar o contradecir. En todos los casos descritos, el vacío es un indicador útil y prominente que permite tomar medidas oportunas o modificar las conductas perjudiciales. Tanto en lo fisiológico como en lo cognitivo, los vacíos representan un punto de partida para la modificación. No obstante, no es suficien-

te con darse cuenta de las cosas, sino que es imperativo proceder a la aceptación del vacío y conformar una nueva significación partiendo de tal. En ese sentido, el vacío, tal como la nada, son un espacio de posibilidades casi infinitas.

## Referencias

- Breus Michael (2007). *Buenas Noches*. Barcelona: Vergara.
- Chopra, Deepak, (2012). *Cómo crear salud*. Ciudad de México: De Bolsillo.
- Cioran, Emile (2010). *Breviario de los vencidos*. Ciudad de México: Tusquets.
- Gladwell, Malcom (2017a). *El punto clave*. Ciudad de México: De Bolsillo.
- Gladwell, Malcom (2017b). *David y Goliat*. Ciudad de México: De Bolsillo.
- Nietzsche, Friedrich (2005). *Ecce Homo*. Ciudad de México: Grupo Editorial Tomo.
- Sevilla, Héctor (2016). Consideraciones sobre el efecto de la presencia materna en la recuperación del recién nacido prematuro. *Revista Médico Científica de la Secretaría de Salud Jalisco*, año 3, núm. 2, pp. 93-95.
- Watts, Alan (1994). *Hablando de Zen*. Málaga: Sirio.

# Consciencia planetaria y ética en Edgar Morin: un acercamiento a la mirada transpersonal a partir de la complejidad

Christian Omar Bailón Fernández

## Resumen

En este artículo se analiza el estatus de los problemas sociales que mantienen las concepciones de desarrollo humano de la época fundamentalmente desde una perspectiva psicológica, se advierte en este sentido que el desarrollo humano que se pregona institucionalmente tiene una base tecnocrática, unidimensional y lineal, pues considera el bienestar vinculado al crecimiento material o mensurable. A partir de la óptica de la complejidad según Edgar Morin, se aboga por una concepción del desarrollo multidimensional desde una ética de la complejidad, de ahí se establece que las concepciones epistemológicas predominantes que se sostienen a nivel psicosocial mantienen una serie de *patologías* epistemológicas que estructuran una sociedad fragmentada suelo de un infradesarrollo que no abona a la calidad de vida, en función de ello se propone desde el planteamiento Moriniano la necesidad de promover una cosmovisión ecológica que inaugure desde un pensamiento complejo una consciencia planetaria base de una ética transpersonal.

**Palabras clave:** consciencia planetaria, ética, complejidad, transpersonal, ecología

## Abstract

This article analyzes the status of the social problems that maintain the conceptions of human development of the time fundamentally from a psychological perspective, it is noted in this sense that the human development that is institutionally proclaimed has a technocratic, one-dimensional and linear basis, that considers welfare linked to material or measurable growth. From the perspective of complexity according to Edgar Morin, it is proposed a conception of multidimensional development from an ethic of complexity, hence it is established that the predominant epistemological conceptions that are sustained at the psychosocial level maintain a series of epistemological pathologies that generates a fragmented and underdeveloped scheme of society that does not contribute to the life quality, based on this, it is proposed from the Morinian approach the need to promote an ecological worldview that inaugurates from a complex thought a planetary consciousness based on a transpersonal ethic.

**Key Words:** planetary consciousness, ethics, complexity, transpersonal, ecology



## Introducción

Es evidente que desde una concepción de desarrollo humano multidimensional el mundo no sigue un camino parsimonioso, parece que una policrisis permea ya; el desastre ecológico que diversos organismos a nivel internacional denuncian se aúna a las voces que claman un ritmo deshumanizante en un estado de barbarie que asola el modo de vincularse actual del hombre con el mundo, paradójicamente, el tipo de desarrollo actual es generador de subdesarrollo psicológico y ético (Morin, 1999; Naranjo, 2013).

Si el ser humano actual, en su creencia de ser civilizado, desdeña lo que considera primitivo en épocas anteriores, es exclusivamente porque no se mide desde el contraste de la huella ecológica que hoy, con su tan prístina refinación ejerce sobre el mundo, de mirarse desde ahí se llegaría a la conclusión de que la sociedad ha involucionado, o dicho de otra manera, que con el progreso de la técnica ha sucedido una regresión en el hombre en cuanto a consciencia humana por vía de la aceleración y la eficacia (Heidegger, 2007).

De estas conclusiones, desde un punto de vista psicológico, surge el intento por desentrañar el tipo de mentalidad que ha sido causa de este malestar de la época, algunos autores lo han considerado como un estado de inconsciencia, una patología de la normalidad (Fromm, 2006), una normosis, que es definida como “el conjunto de normas, conceptos, valores, estereotipos, hábitos de pensar o de actuar, que son aprobados por consenso o por la mayoría

de una determinada sociedad y que provocan sufrimiento, dolencia y muerte: algo patogénico y letal, ejecutado sin que sus autores y actores tengan consciencia de su naturaleza patológica” (Weil, Leloup y Crema, 2003, p. 22).

De tomar en cuenta la destrucción, la desigualdad y la violencia que a pesar de los avances tecnológicos perdura en la actual sociedad, no sería muy difícil concluir que el tipo de consciencia actual, con los valores y narrativas dominantes que hoy ejerce activamente en el mundo, mantiene un carácter quizá más mortífero que cualquier psicosis o neurosis, puesto que amenaza con la desintegración planetaria (Capriles, 2013). Es de este modo que diversos autores advierten de las características de tal pensamiento preponderante actualmente fundado en una razón indolente, instrumental, cosificadora y monológica (De Sousa, 2000; Horkheimer, 2002).

Desde una primacía de la técnica en la visión actual de progreso, la escuela de Frankfurt cuestionó la deshumanización latente al centrar la vida en la eficacia, la cuantificación y el control, desdeñando las finalidades y sentidos éticos. La anteposición de la lógica del cálculo a todos los aspectos del hombre hasta lograr una invisibilización de la vida y alma humana supuso una crisis de sentido que hace emerger la angustiante necesidad de búsqueda de lo espiritual.

Por el contrario, la apuesta por la complejidad es la apuesta ética por el reconocimiento de la pluralidad y multidimensionalidad de la riqueza humana y planetaria, y la consecuente religación de los



hombres consigo mismos, con los otros y con el mundo, en general por eso la apuesta por “repudiar la inteligencia ciega que no ve más que fragmentos separados, que es incapaz de religar las partes y el todo, el elemento y su contexto, que es incapaz de concebir la era planetaria y de comprender el problema ecológico” (Morin, 2010a, p. 38).

Para Bateson (1991), este tipo de juicio que mantiene las condiciones actuales del mundo, tiene como origen un pensamiento simplificador que mantiene actualmente un modo de concebir la realidad desde una serie de *patologías* epistemológicas, la cura sería posible en la medida en que los seres humanos tuvieran la capacidad de desarrollar una óptica ecológica, es decir, una consciencia autorreflexiva que vis-

lumbrara la absoluta interdependencia entre la existencia individual, la calidad de vida humana y la sustentabilidad planetaria, de suponer una forma diferente de ver la mente como inmanente no sólo en el cuerpo, sino también más allá de la mente individual, fuera del sujeto mismo del que la mente individual sólo es un subsistema interconectado socialmente, y que supone el reconocimiento de una ecología planetaria, una cuestión muy necesaria para la supervivencia de la especie y cada vez más urgente e imperante:

Y en la medida en que nos arroguemos la totalidad de la mente, veremos al mundo circundante como desprovisto de mente, y por consiguiente,



sin derecho a ser tomado en cuenta moral o éticamente. Sentiremos que el ambiente nos pertenece para explotarlo. Nuestra unidad de supervivencia estará dada por cada uno de nosotros y su gente, o por los miembros de la misma especie, enfrentados con el ambiente de otras unidades sociales, otras razas y los brutos y los vegetales (Bateson, 1991, p. 492).

En consecuencia, éticamente se ha de considerar la relevancia del desarrollo de una consciencia planetaria, aquella que comprende la mente como un fenómeno que no queda rebasado por lo individual, sino que lo trasciende en una expansión hacia el exterior, co-extensiva con los otros y el mundo, una comprensión ecomental que ha sido misterio de poetas y filósofos diversos a lo largo de la historia, pues si el mundo fragmentado creado por la mente fragmentada es el que actualmente nos conduce a la enfermedad, entonces “la salud profunda consiste en expandir el sentimiento de identidad más allá de los confines de la mente y el cuerpo” (Pániker, 2016, p. 152), fundamento de la necesidad de una consciencia transpersonal.

Optar por una consciencia planetaria remite a una perspectiva donde el individuo trascienda su mismidad, para verse como parte de todo lo que le rodea, para ver, la “unidad sagrada” (Bateson, 1991), y en ese sentido supone ir más allá de lo egocéntrico hacia una mayor participación comunitaria y planetaria (Morin y Kern, 2005), perspectiva que desde el paradigma transpersonal en psicología se ha aludido

como consciencia cósmica (Bucke) y que remite a lo místico:

La epistemología cibernética (...) podría sugerir un enfoque nuevo. La mente individual es inmanente, pero no sólo en el cuerpo. Es inmanente también en las vías y mensajes que se dan fuera del cuerpo, y existe una Mente más amplia de la que la mente individual es sólo un subsistema. La Mente más amplia es comparable a Dios, y tal vez sea eso que algunas personas llaman “Dios”, pero sigue siendo inmanente en el sistema social total interconectado y en la ecología planetaria (Bateson, 1991, p. 492).

En el caso de Morin, la vía supone la consecución de un pensamiento complejo. A continuación se expone y elabora una propuesta comprensiva sobre la temática, en particular por aquello que se ha llamado consciencia planetaria y su relevancia en la problematización ética.

### **La construcción ecológica de una consciencia planetaria**

Morin mantiene una constante búsqueda de la comprensión en el reconocimiento de la posibilidad de incertidumbre inherente a toda comprehensividad, esto no se explicita únicamente como una teoría del conocimiento, sino que también propugna una visión similar en el ámbito del reconocimiento de la alteridad, hay una pugna en la complejidad por todo aquello que no reconoce lo otro, que no lo incluye,

el pensamiento único no incluye lo diverso y el hombre unidimensional desaparece o invisibiliza al otro y lo Otro que no encaja dentro de sus parámetros totalizadores, en la medida en que su visión reductiva obnubila el reconocimiento por parte de los individuos, de los otros como suelo nutricio de su propia posibilidad transformativa y liberadora. En este sentido, el pensamiento complejo es un pensamiento dialógico porque mantiene siempre un carácter plural y abierto, y por ende, busca visibilizar lo invisibilizado e integrar lo desintegrado, así se concibe que “lo progresivo, (...) no está en la sustancia de una idea, sino en la dialógica de las ideas, estando muy claro que los resultados de esta dialógica no son seguros” (Morin, 2014, p. 69). La relationalidad concebida por parte de un pensamiento complejo se vuelve el aliento que

construye y enriquece las posibilidades de la comprensión en el caso de la teoría del conocimiento y en el caso de la ética aquello que invita a la comprensión del otro, lo Otro y en general lo diferente.

Entendida la individualidad mediante el principio de autonomía y dependencia simultánea, el ser humano se nutre de los otros, su individualidad siempre parcial (pues no existe independencia absoluta), es nutrida por sus relaciones con el mundo, la cultura, la sociedad y la familia, de modo que la individualidad más enriquecida es la que también navega más en el principio complejo de autonomía y dependencia simultáneas.

Por ello, se concibe el pensamiento dialógico como un pensamiento que permea tanto la relación del individuo consigo mismo como el establecimiento de una







comunicación, los afectos comprendidos como dialógicos hasta la apertura al otro como una constante deseable, la apertura a la permeabilidad con uno mismo, con los otros y con el mundo es deseable siempre y cuando tal apertura no sea destructiva de nuestra posibilidad nutricia o no suponga un intercambio radicalmente desorganizador como es precisamente todo aquel intercambio que destruye la dialogicidad.

Toda comprensión es dialógica en algún sentido y por ende toda apertura comprensiva ha de fundarse en el diálogo, incluso en los individuos consigo mismos, cuando se quiere hacer reconocimiento de la propia interioridad, de las propias voces mediante cierta escucha interna, pues estas voces mismas parten de los diálogos diversos con los otros; el yo es auto-exo-referente. La reflexividad es un autodiálogo y la afectividad en primera instancia un mensaje del organismo mismo a la configuración psicológica del propio ente. El diálogo es una apertura al otro, al otro que el individuo es para sí mismo, y al otro que se encuentra fuera de lo que el individuo considera ser. De ahí que, por concebirse mayormente nutricia una comprensión polilógica y abierta, que una comprensión monológica, y en el reconocimiento de que la realidad mantiene dificultades para su comprensión, de que se navega en la constante incertidumbre, se considere deseable la búsqueda de la polivocidad, la multiplicidad de perspectivas, la creatividad que renueve el sentido de las cosas y que amplíe las posibilidades como un proceso vital (Bajtin, 2012), y se conciba ello como un enriquecimiento subjetivo e intersubjetivo

mediante una concepción ecológica y por ende un incremento de la complejidad.

El paradigma de la simplicidad que instala en el pensamiento único la comprensión disyuntiva, reductiva y fragmentaria, también ha configurado en el imaginario colectivo la demarcación del otro. La parcelación del conocimiento en disciplinas y subespecialidades ha hecho estragos también en la propia cosmovisión colectiva ya también parcelada de la vida, de los otros e incluso del individuo consigo mismo, y sin embargo la humanidad mantiene una diversidad irrevocable, y a la luz de los conocimientos actuales, la perspectiva actual fundada en esta comprensión indica que no es posible continuar la consideración de cada cual como entidades separadas, impermeables los unos a los otros, independientes de la naturaleza, de la vida y del cosmos, pues ello desemboca en la barbarie que advierte el desajuste económico, demográfico, la crisis ecológica y la crisis de desarrollo latentes (Morin y Kern, 2005).

El desarrollo tecno-económico, sin dejar de reconocer las ventajas que ha traído en diversos ámbitos a la vida de los seres humanos, en la mejora de las comunicaciones y el intercambio de información y conocimiento, en el transporte, en el acceso a servicios, en la mejora de la comodidad de la vida (no necesariamente en la calidad), también ha supuesto el individualismo que comporta la pérdida de vinculaciones solidarias a cambio de un espíritu de competencia destructivo, el consumismo que supone un derroche de recursos innecesarios y la consecuente huella am-



biental, la precipitación del ritmo de vida a un modo acelerado de vivir que impide la meditación, la reflexión, la sensibilidad, la pérdida de los ritmos naturales de vivir y convivir a cambio de relaciones líquidas (Bauman, 2004), crisis existenciales debido a la degradación de la relación íntima con uno mismo y con el otro, a la pérdida de certidumbre sin la capacidad para tolerar la incertidumbre. Considerada de esa forma, la vida del hombre actual culmina en una paradoja desorganizadora y deshumanizadora, pues la elevación de la vida se vierte en una degradación de la calidad de esta misma, así como la hipercomunicación termina por desvincular con el otro inmediato y el individuo alienado por ello mismo se vuelve esclavo de lo que se considera amo (Morin y Kern, 2005).

En el plano social, político y económico, se asume entonces que las concepciones de desarrollo que hoy subsisten lineales y reduccionistas excluyen el desarrollo del sujeto en su subjetividad, o, en otros sentidos, que “el crecimiento tecnoeconómico produce también subdesarrollo moral y psíquico: la hiperespecialización generalizada, las compartimentaciones en todos los ámbitos, el hiperindividualismo y el ánimo de lucro comportan la pérdida de la solidaridad” (Morin, 2010a, p. 69), lo cual implica que una concepción de desarrollo unidimensional como es la actual produce una baja complejidad social y por ende individual (Ver Figura 1).

Estas posibilidades organizativas que aquí se plantean son dadas por el autor para explicar sobre todo la estructura de



<b>MODELO DE BAJA COMPLEJIDAD</b>	<b>MODELO DE ALTA COMPLEJIDAD</b>
Megamáquina esclavista/totalitaria	Megamáquina pluralista
Fuerte centralización	Importancia del policentrismo y del acentrismo
Fuerte jerarquía de dominación y control	Individuos a la vez autónomos y no autosuficientes
Hiperespecialización	Integración que comporta comunicaciones múltiples, especializaciones y policompetencias.
Integración rígida y represiva, libertades reducidas, controles múltiples, etiqueta, rito	Jerarquía de niveles de organización que comporta débil jerarquía de control, fuerte componente poliárquica y anárquica
Fuertes constreñimientos	Débiles constreñimientos
Débiles comunicaciones entre grupos y entre individuos	Múltiples comunicaciones entre grupos e individuos
Predominancia del programa sobre la estrategia	Predominancia de la estrategia sobre el programa, espontaneidad, creatividad, alea, riesgos, libertades
Débil autonomía de los individuos	Gran autonomía de los individuos
Optimización simplificadora (funcionalidad, racionalización)	Optimización compleja (con incertidumbres, libertades, desórdenes, antagonismo, concurrencias)

Figura 1. Modelos de organización social según su complejidad (Morin, 2009a, p. 214)

las sociedades en función de su complejidad, sin embargo es un esquema que puede perfectamente dar luz sobre el funcionamiento en estos términos de cualquier sistema humano.

La conciencia de todo ello ha de conducir a una comprensión no sólo de la policrisis anteriormente mencionada, del reconocimiento del subdesarrollo moral, intelectual, afectivo, humano como un problema en la hominización-humanización, sino también de la necesidad del nacimiento de un nuevo ser humano. Así es que nace la búsqueda de la consolidación

hominizadora-humanizadora que tenga como estandarte el desarrollo de las potencialidades psicológicas, culturales, sociales, éticas y espirituales, de modo tal que “el desarrollo debe concebirse de modo antropológico” (Morin y Kern, 2005, p. 125), y de forma que todo desarrollo se conciba siempre como desarrollo humano, multidimensional, dialógico, polilógico en regeneración continua tomando lo que cada cultura tiene de enriquecimiento y aportación al desarrollo, que busque la convergencia e inclusión de todos, pues “si tenemos sentido de la complejidad, tenemos sentido de la

solidaridad" (Morin, 2003, p. 100).

La búsqueda de la pluralización y democratización de las sociedades, del aumento de la complejidad que implique el aumento de la libertad, de la diversidad en función de una comunidad planetaria atañe al problema de la consciencia planetaria, una exigencia mínima a un mundo que se sabe que es interdependiente, la disolución de las fronteras patrioterias, una ciudadanía planetaria, una política planetaria, pero también el desvanecimiento de las fronteras ideológicas en función del establecimiento de un diálogo colectivo siempre activo hacia el enriquecimiento heterogeneizante y no homogeneizante es una utopía latente en el sueño moriniano. Sin embargo, aparece de carácter muy complejo e incluso paradójica la apuesta por preservar a la misma vez que desarrollar la unidad y la diversidad, la integración sin la desintegración, el respeto a la singularidad cultural y también a la posibilidad de hibridaciones y mestizajes en el favorecimiento de la diversidad y la intercomunicación (Morin y Kern, 2005), un sentido de religación que conduce a la fraternidad, pues "la fraternidad es a la ética lo que la complejidad al pensamiento: no apela ya a fraccionar, separar, sino a unir, es intrínsecamente re-ligiosa, en el sentido literal del término" (Morin y Kern, 2005, p. 216).

En resumen, desde la perspectiva Morin, la consciencia planetaria asume el reconocimiento de diversas características, tiene un carácter abierto y, como resultado de un pensamiento complejo, se caracteriza por un posicionamiento frente al mundo de ciertas comprensiones:

- a) Reconoce que su conocimiento sobre el mundo, la vida, los otros y sí mismo está lleno de incertidumbres, ilusiones, cegueras.
- b) Reconoce que las fronteras son ilusiones, miras muy cortas frente a la reconocible identidad humana antropológica de la que todos formamos parte.
- c) Cuando se reconoce que todos los hombres forman parte de la experiencia subjetiva de vivir que incluye dolores, sufrimientos, angustias.
- d) Que visto desde la necesidad de desarrollarse y de crecer humanamente, las diferencias que todos representan suponen una afrenta mediante el diálogo para ejercer la comprensión y juntos construir una comunidad solidaria, ideal planetario en beneficio de todos.
- e) En el reconocimiento de que el desarrollo para el que deben transitar todos con su propio esfuerzo debe incluir el desarrollo moral, cognitivo, afectivo, relacional y no sólo el desarrollo económico.
- f) Que la brecha de desigualdades económicas coadyuva al infradesarrollo ético, cultural, político, educativo (a un metadesarrollo).
- g) Buscar por vía del desarrollo humano y antropológico la humanización de todos, el aumento de comunidad, de libertad, de crecimiento cognitivo, espiritual, afectivo.
- h) La necesidad de buscar reconocer las propias cegueras antropológicas y en el reconocimiento de estar exis-



tencialmente perdidos fundar un acuerdo común para solidaria y fraternalmente darle sentido terreno a la confusión y absurdidad existencial que aqueja al ser humano.

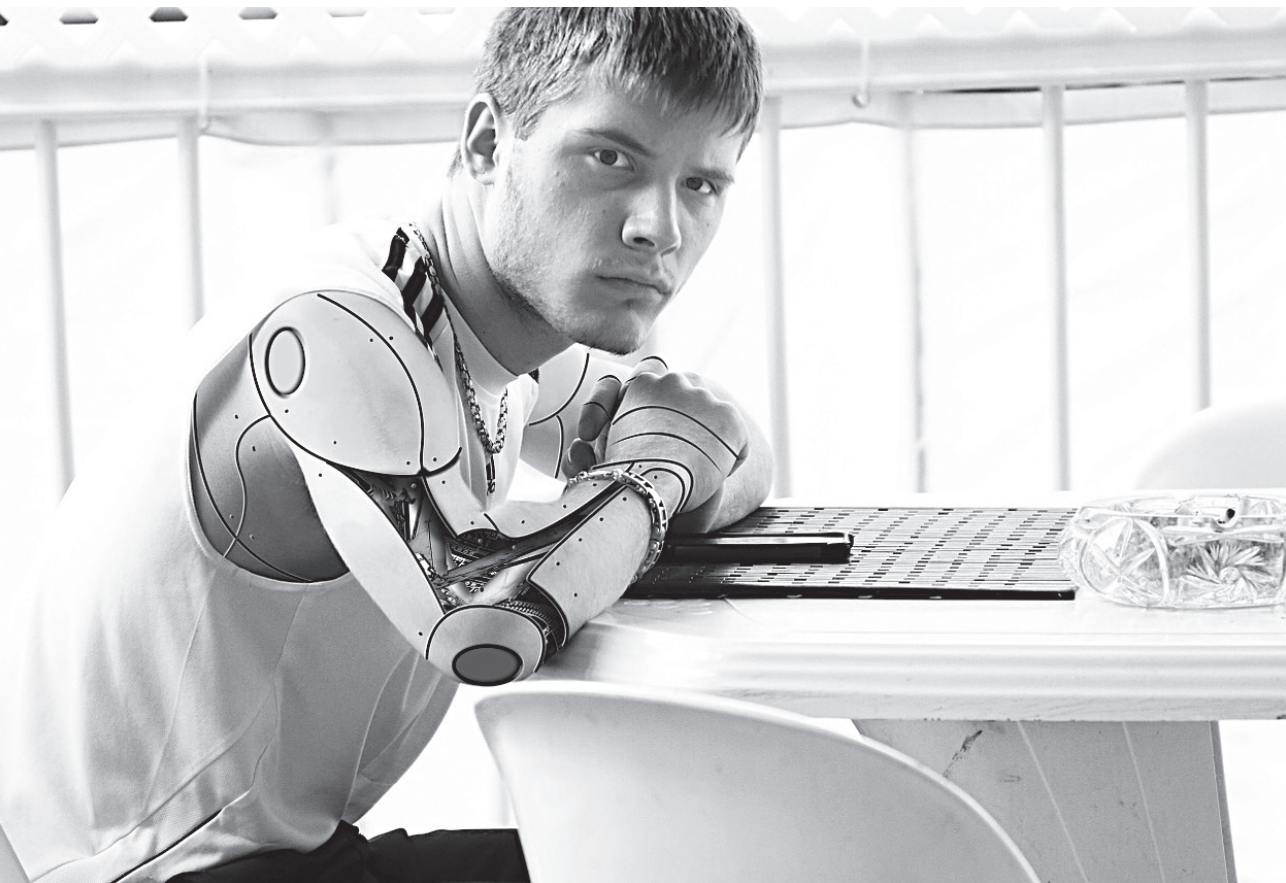
- i) Mantener la esperanza, el carácter de apertura a la posibilidad transformativa y la autocrítica.
- j) Mantenerse abiertos al otro, a lo otro, la búsqueda de comprensión en el reconocimiento del propio carácter comprensivo siempre limitado, siempre errabundo, nunca suficiente ni total.
- k) Mantener en lo posible un carácter dialógico frente al otro y lo otro, la búsqueda de la democratización del conocimiento, de la vida, el consenso como elemento fundante del enriquecimiento mutuo, la participación co-creativa y co-constructiva con uno mismo, el otro, el mundo, el cosmos.
- l) El mantenimiento de las dialógicas humanas *sapiens-demens*, prosa-poesía, autonomía-dependencia, orden-desorden, consciencia-inconsciencia, como paso a una sabiduría de vivir que no es sino la consciencia y el pensamiento lúcido que admite el devenir y la contingencia.
- m) La confrontación por la megalomanía humana egotista en contraste con una mirada que reconozca la contingencia del ser, la condición efímera como seres finitos habitantes de un mundo finito con recursos finitos.
- n) Un sentido de interdependencia religante que trascienda los límites y las fronteras de la propia mirada situada

en una cosmovisión disyuntiva, fragmentaria y reductiva.

### Antropoética del homo complexus

Se ha de asumir en algunas disciplinas del conocimiento, que toda evolución, progreso o desarrollo del ser humano ha tenido como eje o hilo rector la mutación de la consciencia del ser hacia una mayor complejidad, sin embargo, este desarrollo que extiende y hace emerger la consciencia, no parte de ella misma por una referenciación meramente autopoiética, sino por una serie de participaciones complejas de intercambio con el entorno que a la misma vez han transformado al individuo al igual que a la sociedad sin dejar de tener efectos regresivos en otras dimensiones o sectores, así, los accidentes también forman parte de tales acontecimientos, los desastres, lo caótico en las interconexiones entre el ser y el mundo. Es decir, si algunas perspectivas antropológicas pondrán como núcleo las transformaciones materiales del hombre, otras las transformaciones simbólicas, otras las relaciones, otras la cultura e historia y otras la consciencia, simplemente será porque cada una de ellas se ha centrado en uno de los aspectos que una antropología compleja deberá cartografiar en su mayor amplitud visionaria.

El enriquecimiento de las participaciones subjetivas, intersubjetivas y objetivas es también entonces una ampliación creativa del límite antropológico de la posibilidad como especies, y ello desemboca en la superación concomitante del *antrophos* originario. A su vez tal complejidad



es posible únicamente porque existe en el hombre esta apertura antropológica en su consciencia. La adopción de una epistemología compleja en los propios marcos comprensivos, no sólo atañe a una modificación del espectro respecto a las teorías del conocimiento, también, necesariamente, sitúa la concepción del sujeto desde otro campo de análisis en donde el sujeto se relaciona intrínsecamente con el modo mismo en que observa la realidad, pues “todo conocimiento comporta caracteres individuales, subjetivos y existenciales. Las ideas que poseemos nos poseen” (Morin, 2010b,

p. 150), otro modo de decir que “la mente es coextensiva con el mundo” (Skolimowski, 2016, p. 28). Ello sitúa la problemática humana como epistemológica y el asunto de la ética como un problema relacionado con el modo mismo en que se comprende epistemológicamente el mundo:

Quando usted estrecha su epistemología y actúa a partir de la premisa de que “Lo que me interesa soy yo, o es mi organización o es mi especie”, usted prescinde abruptamente de la consideración de otros circuitos de



la estructura integrada por circuitos. Usted decide que desea eliminar los subproductos de la vida humana y que el Lago Erie será un buen lugar para arrojarlos. Olvida que el sistema ecomental llamado Lago Erie es una parte de su propio ecosistema más amplio, y que si el Lago Erie se vuelve insano, su insania es incorporada al sistema más amplio de su pensamiento y su propia experiencia (Bateson, 1991, p. 517).

La adquisición de una epistemología compleja por parte del individuo advierte un sentido de corresponsabilidad más amplia que no engloba únicamente los propios actos individuales directos, sino también el efecto visto desde una perspectiva de ecología de la acción en los individuos, que, en el incremento de la complejidad y en el enriquecimiento humano, abre una brecha de posibilidades diversas hasta permitir una visión más unificada, abarcadora de la realidad sin quedar agotada, de tal forma que, en sentido paradójico, la profundización de la individualidad (que no se da fácilmente sin el aumento de la complejidad social y de especie) inaugura y amplía la comprensión de lo universal, y puesto que la vida abarca un conjunto complejo de relaciones en constante interacción, dentro de una serie de posibilidades de respuesta, las interpretaciones por parte de los individuos han de estar restringidas a su capacidad comprensiva y por ende a estos niveles de percepción (Mendoza, 2014), de ahí que se asuma que "cuanto más complejamente conscientes y exentos de compulsión ideológica sean

el individuo y la sociedad, tanto más libre será la elección de mundos y más profunda su participación en la realidad creadora" (Tarnas, 2008, p. 512), asunto que transversalmente atañe a la ética y los sentidos antropológicos del ser humano en el mundo.

Más aún, visto desde una perspectiva dialógica, infiere una ética de la corresponsabilidad ecológica, en la que el individuo se ve y puede ser visto como parte del holograma del todo que engloba a la humanidad entera, en ella sus individualidades se ven manifiestas como entramado reflejo de lo colectivo, y en su propio desarrollo individual se encuentra en juego su comunión participante con los otros mediante la simpatía, la amistad y el amor (Mendoza, 2014).

La ética desde una perspectiva compleja se concibe como resultado de la reflexividad sobre las decisiones, acciones y consecuencias de las decisiones y acciones por parte de los individuos más allá de sus consideraciones individuales (Morin, 2006), en razón de que "la solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros" (Rorty, 2015, p. 18). Esta se cristaliza en los actos humanos cuando se asume como un acto individual que comporta religación, en una primera instancia con el prójimo, para conducirse después en su complejización hacia la comunidad, la sociedad y hasta la especie humana, ello sólo posible en los individuos y las sociedad en la superación de sus egoísmos, en la comprensión



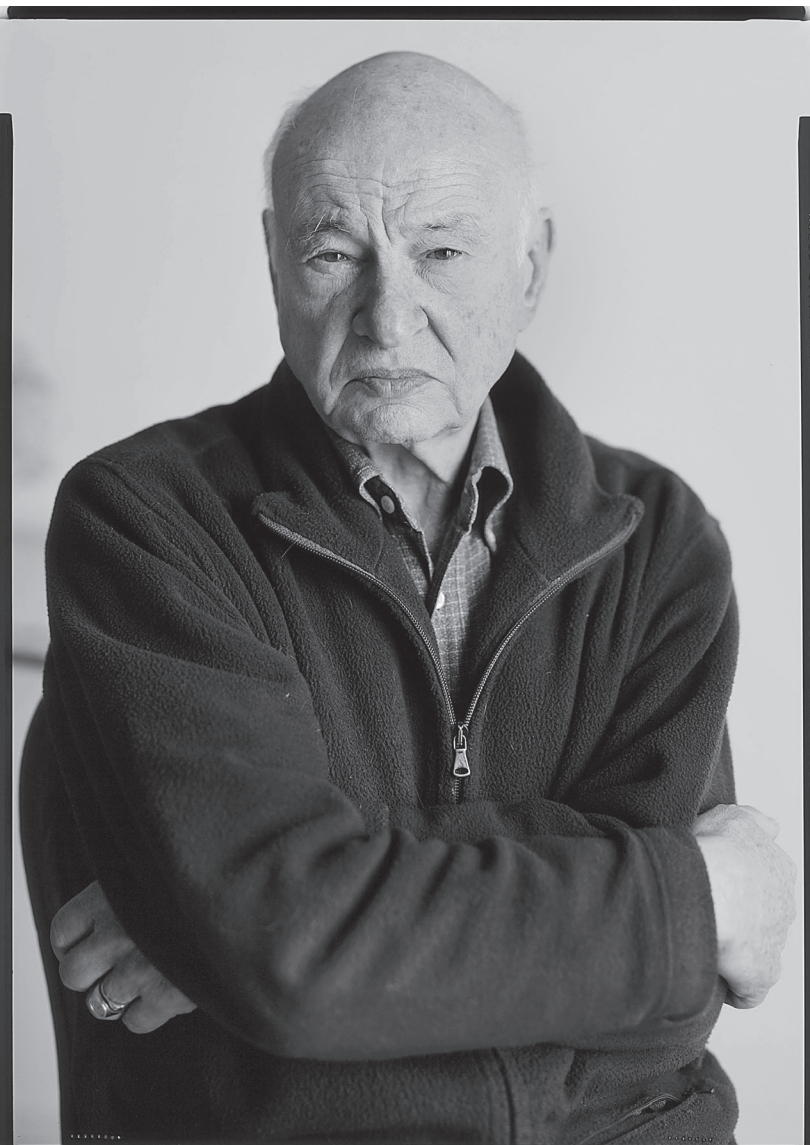
de la vida más amplia incluyente del otro y del mundo (Morin, 2006), una cosmovisión transpersonal.

Si la ética nace de la reflexividad, y la reflexividad es analógica a la conscienciación, siendo esta conscienciación a su vez aquello que posibilita el reconocimiento

y la posibilidad de discernir las diversas opciones electivas que el hombre mismo tiene frente al mundo, se entiende que la conscienciación como reflexividad está ligada a las posibilidades electivas, de manera que funge un papel importante en las libertades; es entonces que mediante la

reflexividad como espacio de posibilidad en razón de la conscienciación se inaugura el planteamiento ético que se instala como resultado de las operaciones de discernimiento, desde esta perspectiva Morin define de manera similar el conjunto libertad, ética y reflexividad que Foucault, este último planteó que “la libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1987, p. 111).

A la par, si la ética es religación y la conscienciación es la posibilitadora mediante la reflexividad de la libertad, suelo de la posibilidad ética, la conscienciación es también elemento religante, en tanto que permite la comprensión y sus límites mismos en la incertidumbre, que en el ser humano han de florecer mediante la consciencia de la muer-



Edgar Morin | Mundólogo





te, de lo cual se concluye que “asumir nuestro destino cósmico, físico, biológico es asumir la muerte al tiempo que se la combate. No hay refutación de la muerte. Todo destino viviente es trágico pero sabemos, experimentamos que hay una afirmación humana del vivir que está en la poesía, la religión y el amor. La ética es religión y la religión es ética” (Morin, 2006, p. 43).

La perspectiva moriniana respecto a la ética parece comulgar con una filosofía

de la finitud, en la comprensión del carácter finito del hombre, en el reconocimiento de lo mucho de azaroso y contingente de la vida, en función de que siempre muy a pesar del ente humano, navegamos en la incertidumbre sobre la vida, el mundo, los otros, nosotros, porque el mundo nos recuerda constantemente nuestro acontecer efímero y frágil, porque todo lo más importante se nos presenta como inaprehensible, escapa a nuestra lógica, se en-



cuentra en nuestros límites, de ahí que la emergencia del margen ético sea resultado de la lucidez, resultado de sabernos finitos, siendo que “cuanto más consciencia tomamos de que estamos perdidos en el universo y de que estamos metidos en una aventura desconocida, más necesidad tenemos de ser religados a nuestros hermanos y hermanas en la humanidad” (Morin, 2006, p. 41). Una comprensión así se representa como transgresión del mundo dado y a su vez como límite trascendido donde el sujeto surge como vivo (Mèlich, 2012), sólo de este margen ha de poder surgir la comprensión, puesto que hay una concordancia con la humanidad que todos somos, una concordancia en la consciencia de finitud, una ética de la finitud que muestra que “lo que hay de más bello, más conmovedor, más precioso, es lo que es más frágil, es decir, lo más perecedero, lo más contingente, lo más individual” (Morin, 2009b, p. 77).

Toda la fragmentación social debida al individualismo, la especialización, la jerarquización excesiva y la burocracia disminuyen la concepción por parte de los seres sociales de una visión solidaria y de responsabilidad social, porque alienan la consciencia del individuo como ser trinitario siempre en relación como individuo, sociedad y especie, y, por el contrario, por el reconocimiento de sí (y por tanto de la propia condición finita) y el reconocimiento del otro es que se asienta la responsabilidad y la solidaridad respectivamente, de este ideal surge la autoética que deriva en antropoética, que es una ética del género humano, en su reconocimiento trinitario como individuo-sociedad-especie, lo

cual a su vez deriva en una ética planetaria, para lo cual se requiere una visión de conjunto, religante, interdependiente, cosmocéntrica, transpersonal (Mendoza, 2014; Morin, 2006).

## Conclusiones

Desde esta perspectiva, ante un mundo como el que se observa, se considera de gran relevancia el desarrollo de una consciencia planetaria, la consciencia, emergencia relativamente actual, en conjunción con la inteligencia y el pensamiento desde el punto de vista intrapsíquico del individuo aún se encuentra subdesarrollada en lo general, de ahí que desde la perspectiva de Morin se considere no se ha podido aún hacer emerger el pensamiento complejo que a su vez posibilitaría una consciencia planetaria hacia una nueva ética de la corresponsabilidad, de la religación, de la solidaridad, de la tolerancia y la pluralidad, con una visión y actitud no alérgica con el mundo, que sin embargo cuestiona los lugares en donde la definición del mundo, lo humano y la realidad misma son simplificados, cosificados, donde el pensamiento pasa a un estado inerte al invisibilizar la incertidumbre que lo nutre y fortalece.

Desde una ética de la complejidad se considera entonces, que el paradigma de la simplicidad se ejerce como ideología al considerarse como el pensamiento único posible, al concebir en sus manifestaciones un conjunto de creencias reiterativas no sujetas a la criticidad y al invisibilizar las consecuencias éticas de la impostura de una razón que no se cuestiona a sí



misma, y que, irreflexivamente, al plantearse como verdad, propugna una pseudo-racionalidad que socava la capacidad autónoma de los individuos que podría potenciar y reconfigurar posibilidades de auto-eco-organización creadoras de una mayor complejidad subjetiva e intersubjetiva. La misma definición del desarrollo como tecnoeconómico da evidencias de tal impostura ideológica, un metadesarrollo se plantea como posible únicamente si se conduce de la mano de imperativos éticos globales, desde miradas multidimensiona-

les, que convoque a una revolución ética, psicológica, intelectual, desde el fomento de las libertades, las capacidades creativas de los individuos y de la autonomía hasta su convergencia con las participaciones comunitarias que aboguen por una consciencia planetaria y por ende transpersonal.

Mayor complejidad individual implica enriquecimiento intelectual, afectivo, práctico, una mayor capacidad para superar o tolerar muchos de los condicionamientos intrínsecos a la vida (aunque ello venga de mayor dependencia cultural pa-

radóticamente), una mayor ampliación del campo de libertad por parte del individuo, a su vez de una mayor comprensión de la corresponsabilidad de los propios actos, y, en ese sentido, un posible efecto directo loable a favor de la sociedad, surgido del reconocimiento de lo implicado en el subdesarrollo ético, cognitivo, afectivo, ya sea en razón de la emergencia por parte del individuo de su potencialidad creativa y constructiva para la mejora de las relaciones del hombre con el mundo, ya sea incluso en la puesta en marcha de una actitud ecológicamente ética en su modo de vivir sea cual sea este.

## Referencias

- Bajtín, M. (2012). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Planeta.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Capriles, E. (2013). "¿Curar la psicopatología llamada normalidad?". En M. Almendro. (coord.), *¿Qué es la curación?* (pp. 78-117). Barcelona: Kairós.
- De Sousa, B. (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Fromm, E. (2006). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ciudad de México: FCE.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Mèlich, J. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mendoza, R. (2014). "La ética mirada desde la complejidad". En Patricia Gascón y otros (coords.) *Reflexiones en torno a la complejidad y la transdisciplina* (pp. 55-72). Estado de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Morin, E. (1999). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2009a). *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2009b). *El método 2. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2010a). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El método 4. Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. y Kern, A. (2005). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.



Naranjo, C. (2013). *La revolución que esperamos*. Barcelona: La llave.  
Pániker, Salvador (2016). *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós.  
Rorty, R. (2015). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta.  
Tarnas, R. (2008). *La pasión de la mente occidental*. Girona: Atalanta.  
Weil, P., Leloup, J.Y. y Crema, R. (2003) *Normose. A patologia da normalidade*. Campinas, Sao Paulo: Verus.

# El concepto de nada en Martin Heidegger<sup>1</sup>

Jesús Miguel Martínez Salas

«Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences»<sup>2</sup>

Descartes

## Resumen

El presente artículo trata de uno de los más importantes descubrimientos de la analítica existencial de Martin Heidegger: el concepto de nada. Tal concepto, libre de los prejuicios de la ciencia, es una invitación a pensar el ser y la existencia de manera distinta, en mayor relación con la finitud, la autenticidad y la tolerancia. Este trabajo comienza con una breve exposición de la analítica heideggeriana, con el fin de encarar la pregunta fundamental de Leibniz: ¿Por qué hay algo más bien que nada?

**Palabras claves:** Dasein, Angustia, Nada, Fundamento, Finitud

## Abstrac

This article is about one of the most important discoveries of Martin Heidegger's existential analysis: the concept of nothing. That concept, free of science's prejudgements, is an invitation to think «being» and «existence» in a different way, closer to finitude, authenticity and tolerance. It starts with a brief exposition of Heidegger's analytic, trying to face Leibniz's fundamental question: Why is there something rather than nothing?

**Key Words:** Dasein, Angst, Nothing, Fundament, Finitude

<sup>1</sup> Para mayor información sobre la vida y pensamiento de Heidegger, recurrir a Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (México: Tusquets, 2010); a Ött, Hugo, *Martin Heidegger* (Madrid: Alianza, 1992); y a Trawny, Peter, *Martin Heidegger una introducción crítica* (Barcelona: Herder, 2017).

<sup>2</sup> Así, toda la filosofía es como un árbol donde las raíces son la metafísica, el tronco es la física y las hojas que brotan de ese tronco son las otras ciencias.



## 1. La analítica existencial

El *magnum opus* de Martin Heidegger titulado *Ser y tiempo* apareció por primera vez en 1927. Este libro –publicado incompleto– es la maduración de temas planteados por el autor desde 1923, tales como *ser-en*, los *estados de ánimo* o el *comprender*. En esta obra:

Heidegger trabaja en la demostración filosófica de que la existencia humana no tiene otro soporte que ese *ahí*, ese ahí que ella tiene que ser. En cierta manera continúa el trabajo de Nietzsche: pensar la muerte de Dios y criticar <a los últimos hombres>, que se ayudan con mezquinos dioses sustitutos y ni siquiera dejan paso al estremecimiento por la desaparición de Dios (Safranski, 2010, p.183).

Sin embargo, los temas tomados de Nietzsche, en Heidegger tendrán un matiz distinto; la muerte de Dios estará relacionada al olvido del ser, al olvido del olvido. Y «los últimos hombres», aquellos que se reían de lo frenético, serán ahora el «uno».

La analítica existencial propuesta en *Ser y tiempo*, muy influenciada por la fenomenología pero yendo más allá de ella, dictará una forma distinta de concebir al hombre –ese *ente* tan distinto a los otros entes–. Desde Aristóteles con aquello denominado por él como filosofía primera, se buscaba dar una explicación de la realidad como totalidad, es decir, de la búsqueda y estudio de aquello que todo ente comparte; de su ser. Sin embargo, “puesto que

«lo que es», sin más precisiones, se dice en muchos sentidos” (Aristóteles, *Metaph*, VI 2, 1026a 33-34), por ejemplo, de manera accidental o *per se*, las categorías hicieron su aparición. Ellas trataron de explicar lo que «es» y darle un modo; pero Heidegger verá en ellas una de las principales razones del olvido del ser, pues tales no explican el ser sino lo óntico.<sup>1</sup> Para el alemán las categorías no pueden explicar al hombre, él a diferencia de los objetos a su alrededor no solamente habla, también «existe» y es conciencia (Heidegger, 2014a, p.75).

### El hombre como *dasein*

Heidegger hace un estudio del hombre y del ser de manera imparcial en las primeras páginas de *Ser y tiempo*; para realizar dicho análisis no queda otro camino que empezar a dilucidar desde la «cotidianidad». Esta palabra, ella misma tan *cotidiana*, implica una profundidad grande, puesto que engloba tanto a la temporalidad como al ser.

*ζῶον λόγος ἔχων* es una definición de hombre propuesta por Aristóteles en la *Ética nicomaquea*. En un curso de 1923, Heidegger insistirá en el hecho de tomar el vocablo griego *λόγος* propiamente como «palabra» o «habla» y no como razón, dejando el hombre como el animal que habla, como el poseedor de lenguaje; «por lo tanto, el hombre es un ente que tiene su mundo en lo hablado» (Heidegger, 2013, p.42). Y

<sup>1</sup> Lo óntico es cualquier ente, hasta el hombre tiene su parte óntica, es decir, su lado más simple. Lo óntico se limita a «estar-ahí» ocupando un lugar, a diferencia del *Dasein* cuya constitución no sólo es óntica sino ontológica.



Martin Heidegger

no solamente esto, también por medio del *λόγος* se hace posible el ver, no como puro fenómeno físico sino yendo más allá de lo mostrado y alumbrado.

Así desde que el hombre *entra* en contacto con el lenguaje hace *aparición* una de las palabras más comunes, sin embargo, es ella la más inexplicada. La palabra *ser*. Los niños dicen que tal juguete *es* divertido, los adultos platican sobre si un vecino es buena persona y los ancianos sobre si su pensión *es* suficiente. Casi todos ellos, sin profundizar en la problemática filosófica, pasan su vida en una «comprensión del

ser mediana» sin preguntarse propiamente por el significado de dicha palabra. “Esta comprensión del ser puede fluctuar y desvanecerse cuanto se quiera, puede moverse incluso en el límite de un mero conocimiento de la palabra, pero esa indeterminación de la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser aclarado” (Heidegger, 2014a, p.26).

El ser está impreso en el hombre y al preguntarse por él, el hombre se hace transparente a sí mismo. De esta manera es válido cambiar la palabra hombre por





*Dasein*. «Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser» (Heidegger, 2014a, p.32). Dicho en otras palabras: “El *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La *comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 2014a, pp. 32-33).

Con los conceptos aclarados anteriormente esto tiene sentido. El hombre no es propiamente una cosa entre cosas, es más bien, el *lugar* donde el ser se revela por estar él mismo en el hombre; así, el *Dasein* tiene la apertura necesaria para interpretar e iluminar el mundo por medio del lenguaje. El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su *cotidianidad*, desde su existencia y facticidad; dichas *posiciones* no serían posibles sin un *mundo* donde asentarse (Vattimo, 2011). Ni serían posibles sin

la temporeidad, ni la interpretación del ser que el tiempo mismo posibiliza. Esta carga temporal que en el *Dasein* radica lo lleva a identificarse, mientras viva, como un ser no acabado, no concluido como cualquier otra cosa, sino como *alguien* siempre abierto para el futuro, lleno de posibilidades, el *Dasein* es un *ser posible*.

### **El estar-en-el-mundo y la aperturidad**

El *Dasein* siempre está en algún *lugar*, su existencia sería imposible sin él. Si en la epistemología se hablaba de dualidad sujeto-objeto, para Heidegger esto no sucederá en la diada *Dasein*-mundo, sino que el mundo es un carácter propio del *Dasein*, es un *existencial*.<sup>2</sup> Es necesario antes de pasar al análisis del estar-en-el-mundo, aclarar qué significa «estar-en»: “No puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente que esta-ahí. El estar no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están ahí” (Heidegger, 2014a, p.75).

La preposición «en» designa un residir, *habitare*. «Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial de estar-en-el-mundo» (Heidegger, 201a, p.76). Estar-en-el-mundo no significa simplemente estar rodeado de cosas. Un perro está rodeado de cosas, las plantas también. Mas ellas no tienen «mundo». Ver

al *Dasein* de esta misma manera, como el sujeto rodeado de objetos no agota el término, pues sería reducirlo a lo óptico y a la terminología moderna; es mejor y más acertado decir que el *Dasein*, aparte de llevar en sí al *ser*, está rodeado de *ser*, siempre. El «mundo» entendido de manera correcta será como lo explicaba Heidegger a sus alumnos:

Entro en la clase y veo la cátedra... ¿Qué <veo>? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? ¡No!, veo otra cosa. [...]Yo veo la cátedra en la que tengo que hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentaciones, según es usual decir. [...]Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente..., veo la cátedra en una orientación, iluminación, en un trasfondo... en la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea... no consiste en cosas con un determinado contenido de significación, en objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación de la cosa desnuda. Viviendo en un mundo circundante, hay significa-

<sup>2</sup> Los existenciales son las «categorías» heideggerianas que ayudan al estudio del *Dasein*. Cualquier otro ente que no sea el hombre puede ser explicado por las categorías aristotélicas.



ción para mí siempre y por doquier, todo es mundano, mundeia (Safranski, 2010, pp. 124-125).<sup>3</sup>

Así como la cátedra se ve de golpe, así el *Dasein* se ve inmerso en el mundo. «El mundo no es en sí mismo un ente intramundano y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede compadecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que <hay> mundo» (Heidegger, 2014a, p. 94). El mundo muestra los «entes» que *hay* en su interior: casas, árboles, botellas, estrellas. Mas el *Dasein* no simplemente las percibe y narra, eso sería quedar en lo óntico del mundo, también él las trasciende gracias a la «mundaneidad».<sup>4</sup>

El ejemplo puesto por Heidegger a sus alumnos ejemplifica lo contrario. El mundo pone el marco de significado, convirtiendo a lo útil en útil y el *Dasein* por su carácter de «mundaneidad» lo percibe como lo *a la mano*. De esta manera, dentro de un aula una pluma sirve para escribir, fuera de ella podrá actuar como proyectil. «Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles» (Heidegger, 2014a, p. 97).

Pero el *Dasein* no solamente está rodeado de útiles, él también comparte mundo con otros *Daseins*; «el mundo no sólo

deja en libertad lo a la mano como ente que compadece dentro del mundo, sino también al *Dasein*: a lo otros en su coexistencia» (Heidegger, 2014, p. 143). El *Dasein*, al ser antes identificado como el ente que se *comprende*, quiere decir que es un ser abierto, a sí mismo y a los demás, siendo más evidente la apertura en el co-estar. Gracias al co-estar se da cuenta el *Dasein* de que las personas mueren; el pasado y el futuro son más claros. La relación *Dasein-Dasein* jamás puede ser igual a la que se tiene con lo que esta-ahí. En el co-estar se da el conocimiento recíproco, mas solo en la medida en que el *Dasein* haya sido transparente consigo mismo.

### **La disposición afectiva**

Solamente es transparente el *Dasein* al momento de reconocer que en sí mismo fluctúan los estados de ánimo. La facultad para comprenderse a sí mismo se llama apertura y en el comprenderse se descubren episodios donde la existencia *cambia* y el «mundo» se *mueve*. Heidegger comprendió que la razón no lo es todo para el hombre: «Para Heidegger el *estado de ánimo*» une la vida con el pensamiento» (Safranski, 2010, p. 25). Inclusive la misma filosofía nació de uno de ellos, con la admiración, la angustia, la preocupación o la curiosidad.

El *Dasein* es un ser iluminado, esto significa que está aclarado en sí mismo y lo está no por algo o alguien externo, sino porque él mismo es claridad. Por tanto «el *Dasein es su aperturidad*» (Heidegger, 2014a, p. 152). Que el *Dasein* esté abierto significa que está abierto al mundo, a sí

<sup>3</sup> El texto original se encuentra en el curso del semestre de posguerra de 1919 «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo».

<sup>4</sup> «Mundaneidad» es un concepto ontológico que se refiere a la estructura del momento constitutivo del estar-en-el-mundo.



Martin Heidegger

mismo y a los otros. El «ahí» en el término, denota una disposición fáctica desde la que se *está* siendo, lo cual posee el nombre de *disposición afectiva*.<sup>5</sup>

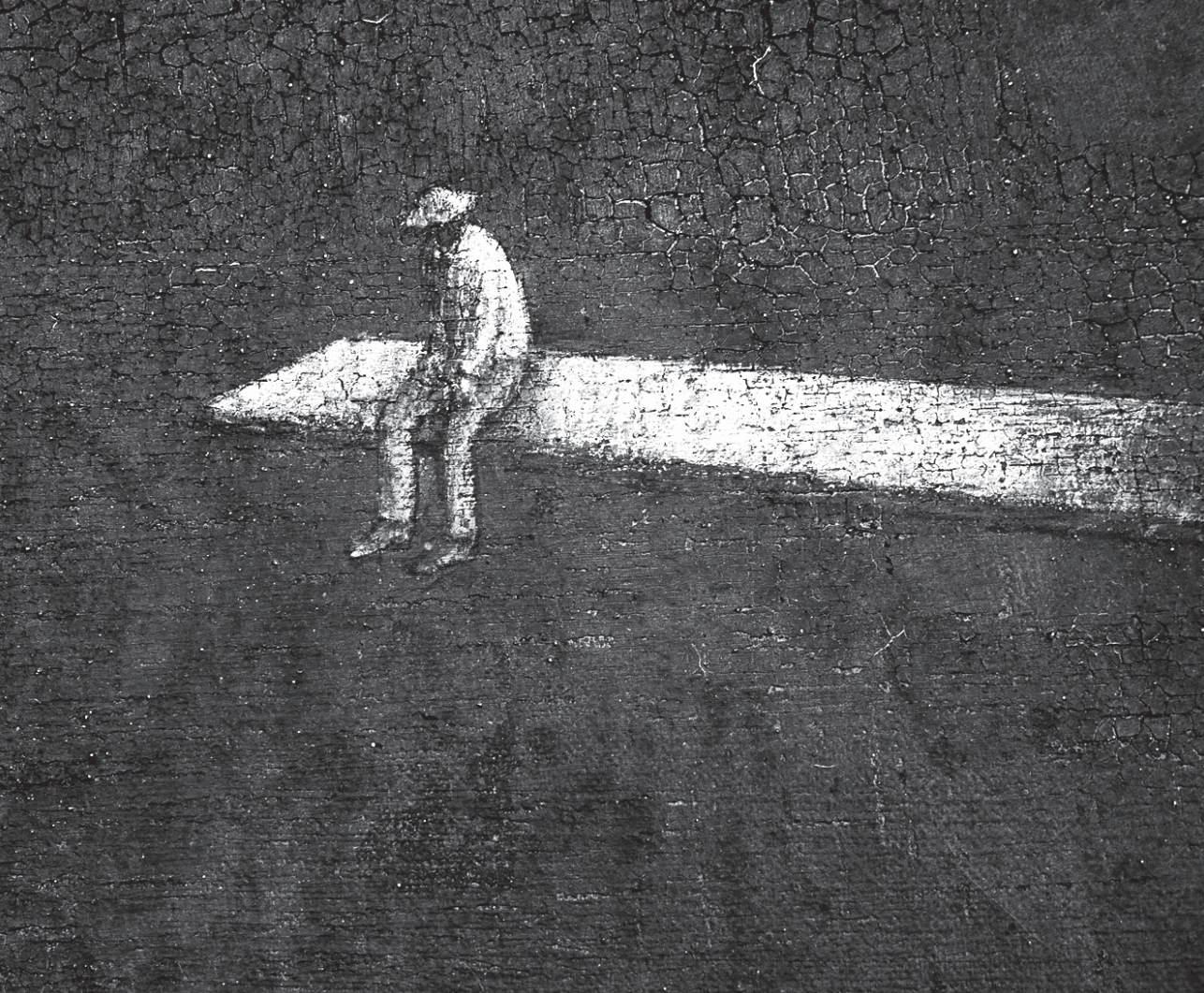
La disposición afectiva, al igual que el mundo, no son algo en lo que a veces se esté y a veces no. Ambos están profundamente inscritos en el *Dasein* que sin ellos no se podría entender el análisis existencial. Los estados de ánimo son lo óptica-mente más conocido por el *Dasein*, son lo *cercano* y cotidiano por antonomasia. El *Dasein* se encuentra siempre en algún estado de ánimo, ya sea en la alegría, en el miedo o en la serenidad; que se fluctúe entre diversos estados prueba lo cotidiano del suceso. “El estado de ánimo manifiesta el modo <como uno está y como a uno le va>. En este <como uno está>, el temple anímico pone al ser en su <Ahí>. En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está efectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (Heidegger, 2014a, p. 154).

Empero, el hecho de estar abierto no quiere decir conocido como tal. Los estados de ánimo muestran algo importantísimo: «el puro <que es>; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad» (Heidegger, 2014a, p. 154). Aquí surge el sentimiento fundamental de *arrojado*; «¿ha decidido alguna vez el *Dasein* libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la <existencia>?» (Heidegger, 2014a, p. 244). Él se halla en el tiempo, en-el-mundo; sin un porqué, sin un fin, solamente existiendo.

<sup>5</sup> Palabra original: [*Befindlichkeit*] Encontrarse; el *Dasein* se encuentra consigo mismo en los estados de ánimo.



Lo cierto hasta este punto es que no todas las personas le prestan atención a sus estados de ánimo, mas no por ello se les considera *cerradas*, se quiera o no el *Dasein* está constituido para experimentar en su existencia los arrebatos del ser, por más que se busque esquivarlos. Originariamente los estados no le presentan al sujeto la carga de la existencia, de su estar arroja-



do; por el contrario, algunas de las afecciones lo llevan a confiar enteramente en lo vacío y a ver al mundo con indiferencia. Posturas ambas de la *huida*. Huida a hacerse cargo de la existencia, huida que lleva a caer al «uno».<sup>6</sup>

<sup>6</sup> El «uno» [*das Man*] es un término heideggeriano que se usa para denominar a la *masa* -Aunque éste es un término orteguiano-. Es decir, al pensamiento general o co-

“El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse a...” (Heidegger, 2014a, p. 156). Cabe mencionar que estos estados de ánimo no

mún de las personas, al *sujeto impersonal*, a la suma de las impropiedades. El *Dasein* se halla envuelto por el «uno»; mas puede salir de él a la propiedad cuando comprende su existencia; la salida del «uno» está condicionada a evitar la *huida* reconociéndose como un ser arrojado.

se limitan a lo que la psicología pueda decir de ellos, no son una experiencia interior que se proyecte en lo externo; la afectividad es *cooriginaria* al mundo, al momento de atravesar al *Dasein*, están interpretando al mundo. “En efecto, *desde un punto de vista ontológico* fundamental es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al «mero estado de ánimo» (Heidegger, 2014a, p.157).

## 2. El concepto de nada

Hasta esta parte de la investigación se han asentado las bases sobre una nueva forma de entender al hombre, no más como un sujeto rodeado de cosas, ni como una substancia acosada por la realidad exte-

rior. Heidegger con su análisis anterior mostró al hombre como un *Dasein*, como un ser que se comprende en el mundo y en la interioridad de sus afecciones. Pero el motivo de este trabajo no es el de una pesquisa antropológica, sino de una indagación ontológica, de tal manera que si el hombre –como se ha mencionado–, tiene en sí al ser, podrá analizarlo analizándose, y con las herramientas de la analítica existencial llegar a una *ontología fundamental*, a un tratado del ser que no haga solamente referencia a lo entitativo, sino a aquello solamente accesible al *Dasein*, aquello de lo que todo ha partido y en el caso de la existencia a lo que todo volverá. La «nada».

El sujeto capaz de comprenderse a sí mismo, es un *alguien* que posee el valor



de preguntar. Este interrogador no es una máquina ni mucho menos un animal despojado de razón; es el pastor del ser. Esto quiere decir que el ser se revela en el hombre y por medio de un estado de ánimo, el *Dasein* descubre una región del ser olvidada por los pensadores consecuentes a Parménides. Dicha parte del ser es la nada, la cual emerge en la angustia.

### **La angustia y la validez del preguntar por la nada**

“La absorción en el «uno» y en el «mundo» del que nos ocupamos manifiesta una especie de *huida*<sup>7</sup> del *Dasein ante sí mismo*, como poder-ser-sí-mismo propio” (Heidegger, 2014a, p. 203). Heidegger menciona dos modos de ser del hombre: la propiedad y la impropiidad. El primero consta de una aceptación del ser *arrojado*, o en otras palabras, comprender la existencia pasando de lo óntico a lo ontológico. Por su parte, el segundo, tiende a la masa indiferenciada, a no vivir *acontecimientos propios*, dándose a sí mismo la espalda. Para atravesar de la impropiidad<sup>8</sup> a la propiedad habrá que experimentar la afección de la angustia.

Es común confundir el complicado concepto de angustia con el de miedo, puesto que, como afirma Heidegger, ambos

comparten afinidad fenoménica quedando ordinariamente indiferenciadas, asociándoles características de uno al otro. Pero el miedo a fin de cuentas es más sencillo: es un retroceder claramente ligado a un ante-qué específico; se tiene miedo a las arañas, miedo a reprobar un examen o miedo a perder la salud. “El ante qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos” (Heidegger, 2014a, p. 204). El miedo, encontrado en el *Dasein* que se ha dado la espalda a sí reconociéndose solamente en lo óntico, se funda en la angustia, mas su carácter material lo lleva a limitar la afección.

Si arriba se mencionó que el miedo tiene un ante-qué determinado ¿qué sucede entonces con la angustia? ¿Tiene ella un ante-qué? Y para responder habrá que recordar el estar-en-el-mundo; “el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo como tal” (Heidegger, 2014, p. 204). Para la angustia no hay temor, pues ella no está relacionada a ningún ente intramundano; “la angustia tampoco «ve» un determinado «aquí» o «allí» desde el que se pudiera acercar lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte” (Heidegger, 2014a, p. 205). Así, al sustraer la característica locativa “el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal” (Heidegger, 2014a, p. 205).

“La angustia como modo de la disposición afectiva abre inicialmente el mundo en cuanto mundo” (Heidegger, 2014a, p. 206), lo a la mano, junto con las cosas, se

<sup>7</sup> «Huida» es un término que Heidegger usa no para describir el escape de un lugar propiamente, sino para mostrar que el *Dasein* que huye, no escapa del mundo, sino que se refugia en las cosas que él contiene; la huida es ante sí mismo, una renuncia a la autenticidad, al peso de la existencia, para caer en lo familiar. Es pues la huida un subterfugio a la «desazón», al descubrimiento violento del «nada y en ninguna parte» al que enfrenta la angustia.

<sup>8</sup> Estado en el que se encuentra *cotidianamente* el hombre.





hunden y el mundo ya no tiene más que ofrecer, hasta los otros hombres desaparecen. La angustia ha separado al *Dasein* de lo entitativo y de lo óntico, puesto que al *arrancarle* sus objetos, su suelo y su cielo, el sujeto descubre su propio poder-estar-en-el-mundo.

Una vez descubierto el *poder estar*, se hace más claro al *Dasein* su estar *arrojado*. Apartarse del mundo por medio de la angustia no quiere decir una caída al solipsismo, sino que al salir de la angustia dicho mundo tomará otro color. Mostrará su *verdadera* cara y con ella muchos significados cambiarán.

Decimos que en la angustia «se siente uno extraño». ¿Qué significan el «se» y el «uno»? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros nos hundimos en la indiferencia (lo ente ya no habla). [...] Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún». La angustia revela la nada (Heidegger, 2014b, p.100).

“La angustia nos deja sin palabras. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa, ésta es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de que algo <es>” (Heidegger, 2014b, p. 100). Una vez pasado el estado de ánimo de la angustia se descubre que de lo cual y por lo cual se angustiaba el hombre no era propiamente nada, “y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí” (Heidegger, 2014b, p. 100).

## El concepto de nada

Llegando a la parte central del artículo, toca el momento de formular una pregunta que en sí misma podría sonar contradictoria, dicha pregunta, que bajo los estándares de la metafísica clásica es paradójica,<sup>9</sup> encubre mucho y a la vez tan poco, creando un conflicto que busca ser aclarado: ¿qué es la nada?

Solamente el *Dasein* puede hacerse esa cuestión y solo él puede tratar de contestarla. El hombre, en cualquier momento de su existencia puede experimentar la angustia, pero sólo el *Dasein* puede hacerle frente, pues, para tener el *valor* de afrontar la nada, primero debe haber un autoconocimiento como ser-aquí. En otras palabras: el hombre llega a reconocerse como *Dasein* cuando supera ese vínculo óntico con el mundo para enfrentar la existencia de manera ontológica, con plena conciencia de que el «ser» lo está interpelando y atravesando en cada momento. Así, con la «seguridad» del mundo, el *Dasein* puede ver más allá de lo entitativo, formulando preguntas metafísicas y: “toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática metafísica [...] Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta –en cuanto tal– está también incluido en la pregunta,

<sup>9</sup> Habrá que recordar que lo entendido por metafísica clásica es el periodo de pensamiento desde Platón hasta Nietzsche, periodo en el que se ha pensado solamente lo ente elevándolo a la categoría de ser pleno; para esta tradición el papel de la nada ha quedado propuesto de dos maneras: como un vacío a llenar, causante de un sin sentido (Schopenhauer y Nietzsche); o como aquello contrario al ser (lógica clásica).



es decir, está también cuestionado en ella” (Heidegger, 2014b, p. 93).

Nace de la reflexión anterior una nueva interrogante ¿qué es ir más allá de lo entitativo? Y la respuesta es *descubrir* la nada, respuesta solamente accesible al que lleva en su *interior* el ser. Las ciencias experimentales, hoy en día consideradas por muchos como la suprema verdad, han buscado desde su inicio los principios que rigen a la naturaleza sin meditar propiamente en la esencia de tal; buscan cómo y

nunca para qué, son ellas dominadoras de los entes y para las cuales las interrogantes metafísicas están veladas.<sup>10</sup> Por ello, para las ciencias experimentales, la nada no ha

<sup>10</sup> Cfr. Heidegger, M. *Epitlogo a «¿Qué es metafísica?»* En *Hitos*, Alianza, Madrid, 2014, p. 251. «La ciencia moderna no sirve a una meta que le haya sido antepuesta ni tampoco busca una <verdad en sí>. Como modo de la objetivación calculante de lo ente, es una condición planteada por la propia voluntad de voluntad y mediante la cual ésta se asegura del dominio de su esencia. Pero como, no obstante, toda objetivación de lo ente se sume en la procura y aseguramiento de lo ente y a partir de ahí se hace con las posibilidades para su desarrollo, la objetivación se queda detenida en lo ente y lo toma por el ser».



sido de gran importancia, es más, ha sido rechazada por parecer una fantasmagoría, pues sus *reflexiones* la han identificado con el vacío o con el símbolo cero sin reparar obviamente en su importancia ontológica (Barrow, 2017). “Al final, ésa es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la misma media en que no queremos saber nada de ella” (Heidegger, 2014b, p. 95).

Para Heidegger la pregunta por la nada no puede ser desdeñada fácilmente, pues la angustia la ha revelado y gracias a ella se vuelve *fenómeno*, pero un *fenómeno* muy particular. «¿Qué es la nada?» Resulta una pregunta capciosa pues se le da a la nada la característica de «ser», se le toma como un ente. “Pero precisamente resulta que es absolutamente diferente de eso. El preguntar por la nada (qué es y cómo es) convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto” (Heidegger, 2014b, p. 96). La lógica universal –la cual Heidegger criticaría a lo anterior una contradicción, pues si se ha entendido a la nada como el no-ser, jamás se podría siquiera pensar, pues todo lo pensado es un pensar sobre algo. Nuevamente la lógica, como las ciencias experimentales, no debe tomar un papel decisivo para la respuesta a la pregunta: “Según la doctrina dominante y nunca cuestionada de la «lógica», la negación es una acción específica del entendimiento. Entonces, al plantearnos la pregunta por la nada e incluso la pregunta por su cuestionabilidad, ¿cómo podemos pretender despedir al entendimiento?” (Heidegger, 2014b, pp. 96-97).

*Superando* la propuesta aristotélica con la analítica existencial, se desemboca en plantear de manera distinta la pregunta, ya no como ¿qué es la nada? Sino ¿qué pasa con la nada? Así como hay una «comprensión del ser mediana» se podría hablar también de una comprensión mediana de la nada, ya que todo hombre usa la palabra en el común de los días a pesar –al igual que con el ser– de no saber muy bien su significado. Alguien que jamás haya estudiado lógica es capaz de entender *medianamente* el significado, por lo tanto la nada es más originaria que el no y la negación.

Es común escuchar una definición de la nada como la siguiente: «La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente» (Heidegger, 2014b, p. 97), la nada es lo absolutamente no-ente; ambas, son fruto de la lógica, camino que se ha de rechazar en este caso debido a que para ella, como se mencionó antes, la negación es más originaria que la nada, y es clara la referencia negativa para lograr una explicación, sin embargo, la interpretación que surge de la reflexión heideggeriana desborda a la lógica sin contradecir las palabras anteriores.

Si la angustia reveló un *retroceder* es debido a la cualidad rechazante de la nada, ella no atrae hacia sí como el ente en general, sino que su esencia es el *desistimiento*.<sup>11</sup> Esto no quiere decir que la nada aniquila completamente lo ente o que se manifiesta

<sup>11</sup> Las palabras originales de esta conferencia serán «*Die Nichtung*» y «*nichten*», En ambas palabras resuena «*Nichts*», «la nada», son traducidas interpretativamente como «desistimiento» y «desistir». Cfr. *Ibid.* p. 101. Sin embargo, la palabra desistir no debe entenderse en el sentido común del término, como abandono o renuncia, sino como una *suspensión* inherente al ser mismo. Cfr. Heidegger, Martin, *Carta sobre el «humanismo»*, p. 293. Nota 54.



«junto» a él, sino que ella aparece «a una» con la totalidad del ente, en lo ente. La totalidad de lo ente significa que todo aquello circundante al *Dasein* toma el mismo sentido tornándose indiferenciado, si la nada es la suspensión de la totalidad de lo ente, es entonces un descubrir la particularidad de cada cosa. “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada” (Heidegger, 2014b, p.102).

El *suspenden* esencial de la nada conduce al ser-aquí ante lo ente como tal, a su ser y a la diferencia, “ser-aquí significa: estar inmerso en la nada” (Heidegger, 2014b, p. 102). Cuando se habla de estar inmerso en la nada, quiere decir que el *Dasein* está más allá de la totalidad de lo ente, en este

sentido la totalidad pasa a ser lo meramente material y unívoco, así, el *Dasein* es capaz de trascender lo entitativo debido a que lo fáctico, lo ente, al estar atravesado por la nada se muestra en libertad de sentido. “La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir de la nada” (Heidegger, 2014b, p. 102).

El que la nada es lo absolutamente no-ente, no debe entenderse como antagónico a él, sino inmanente a él, con la característica de no identificarse absolutamente con lo material, mas sí siendo capaz de individualizarlo al concluir la experiencia



Gottfried Wilhelm Leibniz

de la angustia, aquí va también incluido el hombre.<sup>12</sup> “Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ser-sí-mismo ni libertad alguna” (Heidegger, 2014b, p. 102).

Una vez que el *Dasein* se da cuenta que en la angustia se oscureció el sentido, el significado de los objetos e inclusive de sí mismo, llega el descubrimiento de la *posibilidad*, de la contingencia. Sin embargo, también descubre que su ser va más allá de todo lo ente y que también los otros hombres están por encima de cualquier cosa. La nada revela, a quien la enfrenta, que todo ser es en realidad ser-*posible*, la *suspensión* fruto de ella, hace evidente que ya no es el bien hacia donde tienden todas las cosas, sino a la libertad; la causa final aristotélica se queda sin meta y es ahora

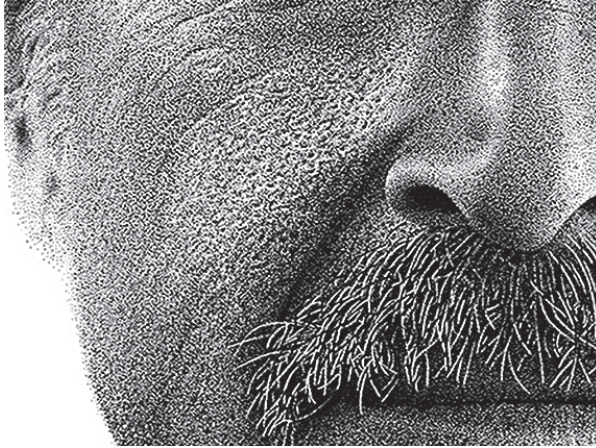


el *Dasein* quien construye su vida, siendo cómplice de la verdad.

Desde esta postura, el olvido del ser es principalmente olvido de la nada, debido a que ellos se pertenecen mutuamente, ser y nada se identifican mas no por una coincidencia en su indeterminación y facticidad, “sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada” (Heidegger, 2014b, p. 106).

El *Dasein* humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina que la metafísica forme parte de la <naturaleza del hombre> [...]. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita

<sup>12</sup> Safranski utiliza otras palabras para explicar esta temática: “La angustia revela la nada. Estamos «suspendidos» en la angustia. Más claramente: la angustia nos deja en suspenso, porque hace que se escurra el ente en su totalidad. Este «escurrimiento oprime y a la vez vacía». Vacía porque todo pierde su significado y adquiere el sello de la negatividad. Y oprime porque lo negativo penetra en el propio sentimiento [...]. El sí mismo interior pierde su centro de acción, se despersonaliza. «Ello acarrea que nosotros mismos –estos hombres que somos– nos escurramos juntamente en medio del ente» [...]. En este punto negativo de la angustia Heidegger de pronto da un giro sorprendente. Al hundimiento instantáneo en la nada lo califica como un «estar más allá de lo ente». Se trata de un acto de trascender por el que en general se nos hace posible hablar del ente como un todo [...]. Por primera vez cuando se abre paso el sentimiento de la angustia de que ese todo está aprisionado en la nada, él se convierte en una realidad vivida, una realidad que no llega a nosotros, sino que conduce fuera de nosotros. Aquel a quien en la angustia se le escurra la realidad, experimenta allí el drama de la distancia. La distancia angustiante demuestra que nosotros no somos enteramente de este mundo, que somos impulsados más allá de él, que somos repelidos, no hacia otro mundo, sino hacia un vacío [...]. Por lo tanto, la trascendencia del ser-ahí es la nada” (Safranski, 2010, p. 217).



en este fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica (Heidegger, 2014b, p. 107).

La metafísica no debe ser nunca interpelada desde lo exterior, como sujeto ajeno; Heidegger con la experiencia de la angustia profundiza en la nada revelada, descubriendo que no es posible introducirse en ella pues desde siempre se ha estado en su presencia.

La filosofía solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente,

dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada? (Heidegger, 2014b, p. 108).

### **La confrontación heideggeriana a la pregunta fundamental de Leibniz**

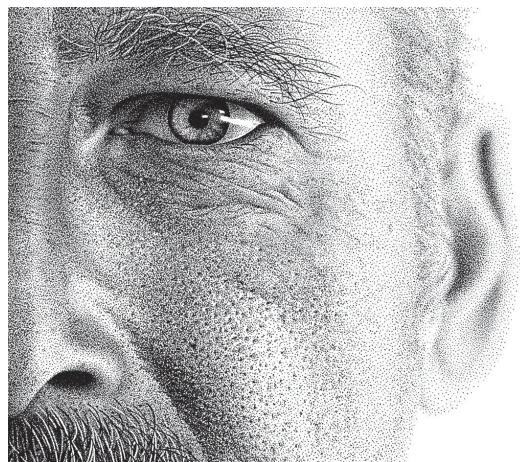
En el año de 1714, el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz escribió *Los principios de la naturaleza y de la gracia según la razón*; en este texto se lanza la pregunta fundamental de la metafísica, la cual para Martin Heidegger fue una obsesión pensar y en ella descubrió una de las principales razones del olvido del ser:

Ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del *gran principio* habitualmente poco empleado, que sostiene que *nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientes cosas dar razón que baste para determinar por qué algo es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así* y no de otro modo (Leibniz, 2011, p.166).

Leibniz buscaba en la pregunta fundamental el dar aplicación metafísica al principio de razón suficiente, explicando que si existe algo, ese mismo algo tiene una razón para existir. El papel de Dios a lo largo del pensamiento de Leibniz toma aquí un rol principal puesto que para él, Dios se halla fuera de las causas contingentes, Él es el único ser necesario, productor y meta de todas las cosas. Por lo tanto si Dios es la causa final, al igual que el creador, el hombre se encuentra en el mejor de los mundos posibles.

Lo anterior se ha despegado por completo del pensamiento de los antiguos; para ellos la única cuestión importante era «¿qué es el ser?», después, cuando los metafísicos se apropiaron de la corriente creacionista la pregunta se reformuló a «¿por qué existe el ser?». Pero lo radical en Leibniz consiste en el añadido: «*más bien que nada*».

La crítica a esta postura por parte de Heidegger no será del mismo modo que la crítica schopenhaueriana, donde se cambia el optimismo por el pesimismo: los dolores del mundo son tan grandes que apuntan a la inexistencia de ese Dios bueno, apuntan, entonces, a un sinsentido prolongador solamente de la vida por medio de la voluntad.<sup>13</sup> En Heidegger la propuesta es todavía



más profunda debido a que se identifica en Leibniz como un autor atrevido a mencionar la nada, empero, en la errónea postura de antítesis del ser.

“Definimos la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» como la más digna, primero por ser la más amplia, luego por ser la más profunda y finalmente por ser la más originaria de todas las preguntas” (Heidegger, 2011, p. 12). Ésta interrogante es amplia por abarcar a todos los entes, no sólo a los presentes sino a aquellos que han sido o podrán ser jamás; es profunda por cuestionar enteramente el fundamento del ente y es finalmente la más originaria por incluir a quien la formula. En esta cuestión el *Dasein* pregunta por su ser mismo.<sup>14</sup>

Es importante observar cómo en la pregunta, Leibniz no solamente termina

<sup>13</sup> “Además, a las pruebas evidentemente sofisticadas empleadas por Leibniz para demostrar que este mundo es el mejor de los posibles, se le puede oponer sería y sinceramente la prueba de que es el peor de los mundos posibles. Pues «posible» no significa todo lo que la fantasía puede soñar, sino lo que realmente puede existir y subsistir. Así que el mundo está exactamente constituido como debía ser para poder subsistir con gran trabajo; si fuera un poco peor, ya no podría subsistir. Por consiguiente, un mundo peor es imposible porque no podría subsistir, así que de los mundos posibles el nuestro es el peor” (Schopenhauer, 2014, p. 632).

<sup>14</sup> Cuando se llega a la pregunta *fundamental*, empieza la filosofía. Ella no es para Heidegger una ciencia estricta sino: “un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar” (Heidegger, 2011, pp. 19-20).





preguntando por el ser sino también por la nada y esto para Heidegger no es simplemente una figura retórica, ni un apéndice, es la antesala a una verdadera ontología, a una ontología *fundamental*. Si bien en el moderno la pregunta consiste para exponer su *principio*, con la comparación entre contrarios –ser-nada–; Heidegger no los identificará de esa manera, debido a que como se ha mencionado antes, desde la conferencia ¿Qué es metafísica? de 1929 a *Introducción a la metafísica* de 1935, nada y ser se copertenenen y es imposible *comprender* a uno sin el otro. Preguntar sola-

mente por lo existente es un preguntar sin mediación, mas el añadido de la nada propone una, y es ella la posibilidad de no-ser.

Ahora el ente ya no es sencillamente lo existente, sino que comienza a oscilar; y lo hace con independencia de si conocemos el ente con toda certeza o no y de si lo captamos en su plena extensión o no. De ahora en adelante, el ente oscila como tal en cuanto *lo ponemos en cuestión*. Los extremos de esta oscilación llegan hasta su más estricta y rigurosa posibilidad contra-

ria: hasta el no-ser y la nada (Heidegger, 2011, pp. 34-35).

Así, el fundamento [*Grund*] ha cambiado, y se ha vuelto una ausencia de él: abismo [*Abgrund*]<sup>15</sup>; todo ser es *ser posible* y los entes, al igual que los hombres, se han revelado como faltos de *razón suficiente*, existen en la libertad de ser arrojados. Con esto el *Dasein* en su revelación de la contingencia descubre que nadie hará nada por él, salvo él mismo y la existencia tornará entonces en cuidado<sup>16</sup> del ser.

Se considera necesario aclarar que la pregunta fundamental tiene en Heidegger la intención de cuestionar por algo aun más «oscuro» e «indefinible» que la nada, y eso es el ser mismo.<sup>17</sup> El desvelamiento de

la contingencia entrega al *Dasein* una ayuda para *comprender* la «terrible» realidad del ser y eso significa su desborde de todo lo ente, de lo no-ente y de la nada. Nuevamente ésta ha mostrado al *Dasein* que toda existencia pudiese no haber sido en lo absoluto y eso lo llevará a que durante toda su vida, la aniquilación esté presente de manera consciente en algunos (propiedad) e insospechada en otros (impropiedad). La angustia, junto con la nada, son un *ensayo* de lo que será la muerte del *Dasein*.

## Referencias

- Aristóteles (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Barrow, John (2017). *El libro de la nada*. Ciudad de México: Booket.
- Heidegger, Martin (2014a). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2014b). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2013). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2011). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Leibniz, Gottfried (2011). *Discurso de metafísica, Monadología, Escritos*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *La gaya ciencia*. Madrid: Gredos.
- Ött, Hugo (1992). *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Safranski, Rüdiger (2010). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. México: Tusquets.

<sup>15</sup> Es importante mencionar que la ausencia del fundamento [*Abgrund*] no es lo mismo que [*Ungrund*], sin fundamento. Ausencia quiere decir el *no estar presente* del fundamento, mas el segundo dicta un entero *no estar*, la falta total de él.

<sup>16</sup> [*Sorge*] Traducido en *Introducción a la metafísica* como «cura» y en *Ser y tiempo* como «cuidado». Nota del traductor Eduardo Rivera a la citada edición de *Ser y tiempo*: «debe ser entendido en este contexto como un conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. En efecto, cuando se hace algo con cuidado se ha vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigando en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso. Además, en estas dos disposiciones se está en contacto con las cosas en medio de las cuales nos encontramos» (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 479).

<sup>17</sup> Heidegger aclara en *Introducción a la metafísica* que lo importante de la pregunta fundamental, en sentido completo, es la pregunta por el ser; sin embargo, la cuestión ha dado paso a un ontología fundamental por incluir dentro del cobijo del ser a lo que en otro tiempo fue considerado como su negación: la nada. Esta investigación se centra en el concepto de nada. Para mayor información sobre la esencia, delimitación y etimología del ser ver: (Heidegger, 2011, p. 55).



Trawny, Peter (2017). *Martin Heidegger, una introducción crítica*. Barcelona: Herder.

Vattimo, Gianni (2011). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.



**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: [girum@unag.mx](mailto:girum@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.









*30 años*

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA  
DE GUADALAJARA

---

La Universidad Humanista