

JUAN PABLO PINO-POSADA, ANDRÉS VÉLEZ-POSADA

–Editores académicos–

La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones

DOS JINTAS



Editorial
EAFIT





○● DOS TINTAS
COLECCIÓN

La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones

JUAN PABLO PINO-POSADA

ANDRÉS VÉLEZ-POSADA

–Editores académicos–



La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones / Hartmut Rosa... [et al]; editores académicos Juan Pablo Pino-Posada, Andrés Vélez-Posada. – Medellín: Editorial EAFIT, 2022.
218 p.; 24 cm. -- (Dos tintas)

ISBN 978-958-720-787-3

ISBN 978-958-720-788-0 (version EPUB)

1. Ética. 2. Felicidad. 3. Bienestar. 4. Hedonismo. 5. Crítica literaria. I. Rosa, Hartmut. II. Pino-Posada, Juan Pablo, edit. III. Vélez-Posada, Andrés, edit. IV. Tít. V. Serie

171.3 cd 23 ed.

V648

Universidad EAFIT – Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones

Primera edición: septiembre de 2022

© Juan Pablo Pino-Posada y Andrés Vélez-Posada –Editores académicos–

© Editorial EAFIT

Carrera 49 No. 7 sur - 50

Tel.: 261 95 23, Medellín

<http://www.eafit.edu.co/fondoeditorial>

<https://editorial.eafit.edu.co/index.php/editorial>

e-mail: fonedit@eafit.edu.co

ISBN: 978-958-720-787-3

ISBN: 978-958-720-788-0 (versión EPUB)

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873lr0>

Edición: Cristian Suárez Giraldo

Diagramación: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de estilo: Andrés Bustamante

Imagen de carátula: 1983590666, ©shutterstock.com

Universidad EAFIT | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad. Decreto Número 759, del 6 de mayo de 1971, de la Presidencia de la República de Colombia. Reconocimiento personería jurídica: Número 75, del 28 de junio de 1960, expedida por la Gobernación de Antioquia. Acreditada institucionalmente por el Ministerio de Educación Nacional hasta el 2026, mediante Resolución 2158, emitida el 13 de febrero de 2018.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la editorial.

Editado en Medellín, Colombia

Tabla de contenido



Presentación.....	7
<i>Juan Pablo Pino-Posada y Andrés Vélez-Posada</i>	

Pórtico

Estabilización dinámica, el acercamiento triple A a la vida buena y el concepto de resonancia	17
<i>Hartmut Rosa</i>	

Problemas

Sobre la libertad de elección y la hiperopcionalidad: a propósito de la pregunta por la vida buena	45
<i>Carolina Vásquez Villegas</i>	

La vida buena en los entornos educativos: el autoexamen socrático y la resonancia.....	65
<i>Natalia Restrepo Ruiz</i>	

Los bienes comunes: una propuesta para la vida buena en tiempos del Antropoceno	81
<i>Pablo Zapata Tamayo</i>	

Prácticas

Vida buena: ruptura con las definiciones de la salud y de la creatividad en la enfermedad mental.....	101
<i>Jaime Carrizosa Moog</i>	

El éxtasis químico, o sobre la experiencia extática como fenómeno de resonancia.....	121
<i>Rubén Darío Molina Palacio</i>	

Vida buena y ascetismo en Fernando González	143
<i>Sergio Adrián Palacio Tamayo</i>	

Ficciones

Identidad y escritura: la búsqueda de la vida buena en tres novelas que reconfiguran la historia colonial de Mozambique y Angola	163
<i>Adriana García Arriola</i>	

El mito de Jasón enamorado: figuraciones del amor romántico y de la (in)felicidad en la Medea moderna de Jean Anouilh	181
<i>Juan David Rojas Benítez</i>	

Vidas alienadas y vidas en resonancia: <i>Stoner</i> de John Williams y la pregunta por la vida buena	199
<i>Mateo Jaramillo-Amaya</i> <i>Valentina Jaramillo-Appleby</i>	

Presentación



El sintagma “vida buena” convoca asociaciones de diversa nitidez semántica. Por un lado, nos recuerda escenas de hedonismo ligero con rasgos tan concretos como los de los avisos publicitarios o las fotos de las últimas vacaciones; por otro, nos hace pensar en una idea en exceso abstracta, en un signo de interrogación más bien vago e ilegible que se deja identificar cuando mucho como encumbrado tecnicismo filosófico de vieja data. Mientras que, en un caso, la tentación para quien oye la pareja de palabras es acomodarse en una banalidad de contornos claros –soleados, si se quiere–, en el extremo opuesto incomoda la opacidad de un concepto en torno al cual se desearía menos indeterminación.

Dentro del discurso filosófico reciente, la indeterminación sobre qué sea la “vida buena” no aparece como fracaso epistemológico y sí en cambio como la repetición enérgica de una pregunta milenaria. La manía de indagar por lo irresoluble y los nervios robustos ante las respuestas abiertas están testimoniados con suficiencia: “Una cosa que se aclara deja de interesarnos” (2016: § 80, p. 341), dice Nietzsche; y con la fórmula “de otro modo” responde sin más un personaje de Alice Munro cuando se pregunta por cómo vivir (2013: 282). No solo frases: auténticos proyectos teóricos o revisiones históricas del pensamiento ético cifran sus ambiciones en la amplitud diacrónica y geográfica de la actividad misma de búsqueda, por encima de la respuesta definitiva. Pensamos en la antropología de la ejercitación de Peter Sloterdijk y el programa correspondiente de una “teoría general de la existencia fundada en el ejercicio” (2012: 19); pero también en propuestas hermenéuticas más discretas, como la de Jean Grondin, quien sitúa el sentido de la vida en la condición interrogante del sujeto bajo la forma del diálogo consigo mismo (2005); o, incluso –para traer un tercer ejemplo de nuestra lengua–, pensamos en recorridos histórico-filosóficos como los de Victoria Camps, a partir de los cuales la felicidad es, “más que nada,

una búsqueda” (2019: 10). De hecho, la “cultura del debate”, que en el exitoso libro *Enseñar Platón en Palestina* promueve el investigador Carlos Fraenkel como estrategia para incidir positivamente con la filosofía en un mundo dividido, es concebida en términos de “una búsqueda conjunta de la verdad” (2016: 15).

Pero, al lado de quienes privilegian el espíritu de inspección intransitiva, se encuentran también aportes en el ámbito de los estudios humanísticos que aventuran una determinación más sustantiva de lo que pueda ser hoy en día la vida buena. La característica común puede nombrarse como un retorno al mundo, con lo cual ha de entenderse un modo de relación menos instrumental (moderno) y menos arbitrariamente constructivista (posmoderno) con el colectivo social y con la naturaleza. Es sintomático a este respecto que, incluso en el lenguaje del manifiesto, varias voces filosóficas se hayan agrupado recientemente bajo la idea de un “nuevo realismo” (Ferraris, 2012; Ramírez, 2016). En la idea de “retorno a la Tierra” de Bruno Latour (2019), de “reincrustación del sujeto en el mundo” del mismo Sloterdijk (2012: 555), o de los vínculos de resonancia de Hartmut Rosa –sobre quien volveremos enseguida– se percibe dicho movimiento. Se trata de un urgente imperativo contemporáneo, de un ingreso necesario a una buena inmanencia ante la catástrofe ecológica que han dejado tras de sí los impulsos antropotécnicos hacia todo más allá.

Puede decirse que la pandemia ha hecho aún más patentes los deseos de retorno al mundo. El aislamiento y el encierro dieron relieve coyuntural a la ruptura con el mundo en la medida en que lo tornaron inaccesible e intransitable. Al mismo tiempo, los cambios dramáticos en los modos de vida agudizaron la pertinencia de la pregunta misma por el modo de conducirla, pues, junto con quienes se han visto afectados en su integridad física y mental, una gran cantidad de personas ha tenido que modificar significativamente sus maneras de vivir en las esferas pública y privada. Considérense no solo los impedimentos para la movilidad y los imperativos de distanciamiento, sino además la hiperaceleración digital y el incremento de escenarios de interacción virtuales. En vista de tal situación, sujetos individuales y colectivos no solo se han tenido que embarcar de manera localizada en soluciones ágiles para los desafíos impuestos por la coyuntura y sus urgencias, sino que se disponen con mayor apertura a un tipo de reflexión de alcance más general que invoca horizontes normativos y escalas de valores cuya vigencia se quiere menos episódica que la del simple gesto adaptativo.

Tradicionalmente, las humanidades han ofrecido el contexto epistemológico en el que dicha reflexión puede ejercitarse. Las diversas formas del existir humano y de las expresiones materiales e inmateriales de su autocomprensión han sido objeto en los estudios humanísticos de un tratamiento plural e interdisciplinario en el que pervive la idea del mejoramiento posible de las facultades humanas y de sus efectos positivos para la convivencia con los otros y en la naturaleza, más allá, claro, de la inevitable acumulación de desencanto crítico y escepticismo ante progresos lineales, grandes relatos e identidades esencialistas. Esta actividad reflexiva y crítica puede orientarse hacia las *técnicas* –esto es, las prácticas reguladas que conducen a la finalidad (dada por) éticamente buena y que van desde la receta de clara intervención conductual hasta la modelación estético-estilística propia del arte de vivir–, pero puede concentrarse también en las *figuraciones* –entendidas aquí de modo amplio como formas de representación conceptual, narrativa o artística–.

Nos gustaría destacar en las presentes líneas una propuesta que aglutina potencialidades de esas técnicas y figuraciones. Nos referimos a la idea del artesano como paradigma del ser humano que desempeña bien el oficio de conducir la vida. Richard Sennett la desarrolla en el primero de los tres volúmenes sobre la cultura material. En *El artesano*, Sennett eleva a la condición de modelo de práctica social la artesanía, la cual se origina en el impulso básico “de realizar bien una tarea” (2015: 20) y lleva al artesano al encuentro diestro y paciente con lo otro de sí: “La artesanía se centra en objetos en sí mismos y en prácticas impersonales, depende de la curiosidad, atempera la obsesión, orienta al artesano hacia fuera” (2015: 354). En tiempos de burbujas virtuales y efectividad narrativa de las propagandas suena más que pertinente esta revivificación del pragmatismo. Sennett añade:

Tanto las dificultades como las posibilidades de hacer bien las cosas se aplican al establecimiento de relaciones humanas. Los desafíos materiales, como el trabajo de las resistencias o el manejo de las ambigüedades, ayudan a comprender las resistencias que unas personas desarrollan con respecto a otras o las inciertas fronteras entre ellas (2015: 355).

Ahora bien, el modelo de la artesanía fue el que estructuró las primeras indagaciones filosóficas en el campo ético. Sócrates cuenta en la *Apología* que los artesanos, a diferencia de políticos y poetas, sabían muchas cosas y daban cuenta de lo que sabían. Por desgracia, no daban respuesta a la pregunta por cómo vivir (no pensaba lo mismo Calias, uno de los superricos de Atenas, que le

dijo a Sócrates que quien enseñaba eso era Eveno de Paros y que cobraba por ese servicio 5 minas, vale decir, unos 25 000 dólares hoy). No por ello, sin embargo, Sócrates se desentendió de una conducción de la vida en términos de artesanía. Su autoestilización o figuración como partera indica, por el contrario, la opción por un modo de vida en términos de una técnica concreta. Una técnica, por demás, que, bajo la forma del no saber socrático, incorpora en sí la conciencia de sus límites y, bajo la del diálogo público –y a diferencia del escalador platónico–, se vuelca al mundo plural de la ciudad (véase al respecto Arendt, 2008).

En sintonía con lo anterior, el presente volumen ofrece una serie de miradas contemporáneas al problema de la vida buena. Con espíritu interdisciplinario, dichas miradas se concentran en cada caso en esclarecer dimensiones específicas de las técnicas y figuraciones con las que la vida se da forma a sí misma y privilegian por ello la investigación de aspectos e interrogantes concretos por encima de las pesquisas teóricas estrictamente formales. Las contribuciones, concebidas a modo de capítulos, son el resultado del trabajo coordinado de los autores y los editores a lo largo de diversos encuentros y escenarios de discusión durante el 2021.

El volumen está organizado en tres secciones, precedidas por la contribución especial que compone el “Pórtico”. Dentro de la primera sección, “Problemas”, se incluyen contribuciones que sitúan la pregunta por la vida buena en el ámbito histórico-conceptual de la modernidad ilustrada y de su autocuestionamiento tardomoderno. El proyecto emancipatorio de la Ilustración cifra su ideal normativo en la libertad respecto de los poderes heterónomos y estipula para la conquista de dicha meta la educación del individuo. Pero la emancipación de la religión, de la estratificación social según el linaje, de la naturaleza interna y externa, etcétera, desencadenó a su turno grandes desafíos a las aspiraciones eudaimonísticas de los sujetos: la pregunta por el sentido de la vida comenzó a atormentar a las conciencias seculares, por poner un ejemplo; y, por poner otro, el amplio margen de autodeterminación no necesariamente fue fecundado por las instituciones educativas y resultó capitalizado por fuerzas neoliberales y sus imperativos de flexibilización. Un tercer ejemplo concierne a la naturaleza. Por lo menos desde la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de Adorno y Horkheimer y desde las reflexiones heideggerianas sobre la técnica se vienen diagnosticando los males de la problemática relación del sujeto moderno con el planeta. La crisis ecológica actual demanda de cualquier reflexión sobre la vida buena una posición (cosmopolita) en y ante la Tierra, la naturaleza, el paisaje, los territorios

y los bienes comunes. Esto último se aborda en la contribución de Pablo Zapata Tamayo, mientras que la libertad de elección y los desafíos formativos actuales son objeto, respectivamente, de los capítulos de Carolina Vásquez Villegas y Natalia Restrepo Ruiz.

A propósito de la segunda sección, “Prácticas”, cabe reiterar la idea, puesta a circular por Peter Sloterdijk, de que a todo proyecto de vida buena le subyace una concepción antropológica de mayor raigambre y extensión: la vida como ejercicio. Los seres humanos somos acróbatas. El objeto de nuestras acrobacias y en general de toda ascética es el de la optimización inmunitaria de la mente y del cuerpo. Prácticas, técnicas, métodos, reglas, definen una dimensión vertical en ascenso, a lo largo de la cual el ser que se ejercita busca, hablando nietzscheanamente, autosuperarse. Los capítulos de esta sección meditan en torno a dichas formas de trascendencia, así como en torno a sus posibles contrapuntos críticos: Jaime Carrizosa Moog interroga la salud, Rubén Darío Molina Palacio indaga por la ampliación de conciencia en experiencias con enteógenos, y Sergio Adrián Palacio Tamayo sigue de cerca el ejercicio del autoconocimiento.

En “Ficciones” se agrupan los aportes que toman como objeto obras literarias y, en concreto, el modo en que estas complejizan el ámbito de las decisiones éticas. El crítico y teórico literario Wayne C. Booth menciona que “no recuerda historia publicada alguna que no exhiba los juicios implícitos del autor acerca de cómo vivir y acerca de lo que hay que creer sobre cómo vivir” (2001: 19). Las obras literarias son laboratorios paradigmáticos para explorar hipotéticas respuestas a la pregunta por la vida buena. Tanto más cuando en esas obras literarias se persigue narrativamente la evaluación en torno a si una vida fue lograda (como en el caso de *Stoner*, en el capítulo de Mateo Jaramillo-Amaya y Valentina Jaramillo-Appleby) o cuando se problematizan con las estrategias del testimonio experiencias traumáticas de desarraigo, colonialidad y otras formas de sufrimiento (como se propone en el capítulo de Adriana García Arriola). Dichos laboratorios operan con antiguos insumos textuales y los exponen a reacciones con elementos de más reciente aparición, tal es el caso del capítulo de Juan David Rojas Benítez, donde se abordan las transformaciones de la experiencia del amor con el referente mítico de la relación entre Medea y Jasón.

El presente volumen incluye en el “Pórtico” un artículo de Hartmut Rosa inédito en español. Se trata de “Estabilización dinámica, el acercamiento triple A a la vida buena y el concepto de resonancia”, texto en el que el renombrado filósofo y sociólogo alemán expone de manera sintética su diagnóstico de

las sociedades contemporáneas y la correspondiente categoría crítica con la que se puede emprender hoy en día la evaluación de la vida buena de los colectivos sociales y de los individuos. Si el diagnóstico es la aceleración y la estabilización dinámica, la categoría crítica es la de resonancia. Hay que anotar que, de los hallazgos más significativos del presente volumen, se encuentra la fecundidad con la que la teoría de la resonancia se deja aplicar al análisis de los diversos fenómenos ético-sociales aquí expuestos. Que más de la mitad de las contribuciones se hagan eco de los planteamientos de Rosa es suficientemente elocuente.

Los editores darán por cumplido su objetivo si el presente volumen enriquece la vieja discusión sobre la vida buena con miradas frescas que a su turno ofrezcan líneas de indagación novedosas y estimulantes.

Juan Pablo Pino-Posada

Andrés Vélez-Posada

Referencias

Arendt, Hanna (2008), “Sócrates”, en *La promesa de la política* (pp. 43-75), trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Paidós.

Booth, Wayne C. (2001), “Why Ethical Criticism Can Never Be Simple”, en T. F. Davis & K. Womack, eds., *Mapping the ethical turn: A reader in ethics, culture, and literary theory* (pp. 16-29). Charlottesville, University Press of Virginia.

Camps, Victoria (2019), *La búsqueda de la felicidad*, Barcelona, Arpa.

Ferraris, Maurizio (2012), *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago, Ariadna.

Fraenkel, Carlos (2016), *Enseñar Platón en Palestina: Filosofía en un mundo dividido*, trad. Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Ariel.

Grondin, Jean (2005), *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*, trad. Jorge Dávila, Barcelona, Herder.

Latour, Bruno (2019), *Dónde aterrizar: Cómo orientarse en política*, trad. Pablo Cuartas, Barcelona, Penguin.

Munro, Alice (2013), *Amistad de juventud*, trad. Esperanza Pérez Moreno, Bogotá, Debolsillo.

Nietzsche, Friedrich (2016), *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos.

Ramírez, Mario Teodoro, ed. (2016), *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*, México, Siglo XXI.

Sennett, Richard (2015), *El artesano*, Barcelona, Anagrama.

Sloterdijk, Peter (2012), *Has de cambiar tu vida*, trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos.

Pórtico



Estabilización dinámica, el acercamiento triple A a la vida buena y el concepto de resonancia¹

Hartmut Rosa²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch1>



Un hecho muy curioso pero constante de la vida tardomoderna es que, casi con independencia de sus valores, estatus y compromisos morales, los sujetos se sienten escasos de tiempo e incansablemente presionados por las prisas (Gershuny, 2000; Robinson & Godbey, 1997; Rosa, 2005; Wajcman, 2014). Los individuos de Río a Nueva York, de Los Ángeles a Moscú o Tokio se sienten atrapados en la vida, a codazos de las rutinas diarias. Al margen de lo rápido que corran, cierran su jornada como *sujetos de culpa*: casi nunca consiguen despachar sus *listas de tareas*. Incluso y, sobre todo, si tienen suficiente dinero y riqueza, están en deuda con el tiempo. Esto es lo que quizás caracteriza mejor el problema cotidiano de la gran mayoría de sujetos en las sociedades capitalistas occidentales: en medio de la afluencia monetaria y tecnológica, están cerca de la insolvencia temporal. Necesitamos más tiempo para hacer nuestro trabajo de manera correcta, necesitamos más tiempo para mejorar nuestras habilidades y conocimientos, para renovar nuestros *hardware* y *software*, necesitamos más tiempo para cuidar de nuestros hijos y padres ancianos, más tiempo para nuestros amigos y parientes, para nuestra casa o apartamento y para nuestro cuerpo, y, por último, necesitamos más tiempo para reconciliarnos con nosotros

¹ Hartmut Rosa (2017), "Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception", *Questions de Communication*, núm. 31, <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>.

Traducción de Adrián Palacio. Revisión de Juan Pablo Pino-Posada. La presente publicación cuenta con la amable autorización del profesor Hartmut Rosa.

² Institut für Soziologie Friedrich-Schiller-Universität Jena.
Correo electrónico: hartmut.rosa@uni-jena.de

mismos, con nuestras mentes o almas o psiques. El problema, de hecho, es que, en todos estos aspectos (y quizás en muchos más), hay expectativas legítimas dirigidas hacia nosotros por nosotros mismos o por los demás, expectativas que se convierten en obligaciones que sentimos que en verdad debemos cumplir y cuyo descuido se nos recriminará en un contexto u otro (Rosa, 2017). La fórmula “debería haberlo hecho hace tiempo, por supuesto, pero aún no he encontrado el momento” se ha convertido en algo así como la perspectiva por defecto con la que nos movemos de contexto en contexto. Así, al igual que una persona con deudas financieras busca ganar, ahorrar o conseguir un poco de dinero y tiempo para pagar sus deudas aquí y allá, el sujeto moderno en deuda con el tiempo busca con tenacidad ganar o ahorrar un poco de tiempo o encontrar algún aplazamiento para cumplir con sus obligaciones. Pero, al igual que con las deudas monetarias, una vez estamos demasiado endeudados, no hay ya manera de salir de la trampa. Ahora bien, el apuro del tiempo es de suma importancia para todos nuestros intentos de vivir una vida buena, ya que la forma en que (queremos) vivir nuestra vida equivale a la forma en que (queremos) emplear nuestro tiempo. Por lo tanto, la cuestión más controvertida es esta: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Cómo se vincula esta lógica de la aceleración escalonada con nuestras concepciones de la vida buena? Y, sobre todo, ¿cómo podemos encontrar una salida?

En este capítulo quiero presentar, en primer lugar, un análisis de la sociedad moderna que explique las características estructurales que conducen a un ciclo de crecimiento, aceleración e innovación incesantes. En el segundo paso, identificaré dos “imperativos de crecimiento” culturales que proporcionan energía motivacional a la rueda de hámster de la vida social moderna o, dicho de otro modo, que traducen el requisito estructural de crecimiento, aceleración e innovación en una necesidad estratégica en nuestra búsqueda de la vida buena. En el tercer y último paso, quiero presentar una concepción alternativa de la vida buena que podría proporcionarnos una palanca cultural y motivacional para contrarrestar esos imperativos y encontrar colectivamente una salida al apuro tardomoderno.

Estabilización dinámica y la lógica escalatoria de la modernidad

Como lo he argumentado *in extenso* en otros trabajos (Rosa, 2015; 2016: 517-543; Rosa, Dörre & Lessenich, 2017), la característica definitoria de una sociedad moderna (o, de hecho, de una institución moderna) puede verse en el

hecho de que solo puede estabilizarse dinámicamente o, de modo más preciso, en que solo puede reproducir su estructura con un *aumento* de algún tipo: por lo general, por medio de crecimiento (económico), aceleración (tecnológica) o mayores tasas de innovación (cultural). De ahí que yo sugiera la siguiente definición: *Una sociedad es moderna cuando opera en un modo de estabilización dinámica, es decir, cuando requiere sistemáticamente el crecimiento, la innovación y la aceleración para su reproducción estructural y para mantener su statu quo socioeconómico e institucional.*

A primera vista, esta definición parece contener una contradicción: ¿cómo se puede hablar de mantener el *statu quo* mediante la innovación, la aceleración y el crecimiento, es decir, mediante el cambio? ¿Qué cambia y qué permanece igual? ¿Qué es dinámico y qué es estable? Ya he tratado este problema en profundidad en mis libros sobre aceleración social y alienación (Rosa, 2005, 2016). Con reproducción estructural y cosificación del *statu quo* me refiero, en primer lugar, a la estabilización del tejido institucional básico de la sociedad: en particular, el sistema de mercado competitivo, la ciencia, las instituciones educativas y de bienestar, el sistema sanitario, así como el marco político y jurídico. En segundo lugar, me refiero a las estructuras básicas de la estratificación socioeconómica: la reproducción de la jerarquía de clases y de lo que Pierre Bourdieu (1979) denominó “fracciones de clase”. En tercer lugar, y quizá lo más importante, el *statu quo* se define por las lógicas operativas de la acumulación y la distribución: la lógica de la acumulación de capital y los procesos mismos de crecimiento, aceleración, activación e innovación. Por supuesto, muchas instituciones políticas, económicas o educativas cambian su forma o composición con el tiempo. Pero lo que no cambia son los imperativos sistémicos y las exigencias de aumento, incremento y escalamiento. Esta respuesta, sin embargo, plantea otra pregunta seria: ¿es entonces la sociedad moderna equivalente a la sociedad capitalista? ¿Estoy hablando simplemente de *capitalismo* cuando me refiero a la estructura básica de la sociedad moderna?

La respuesta es: el capitalismo es un motor central, pero la estabilización dinámica se extiende mucho más allá de la esfera económica. Si lo analizamos históricamente, resulta que el paso de un modo de estabilización adaptativo a uno dinámico puede observarse como una transformación sistemática en *todas* las esferas cardinales de la vida social que se produce, a pesar de algunos antecedentes históricos, principalmente a partir del siglo XVIII. Las descripciones de Max Weber y Karl Marx se centran en esta transformación. En una economía capitalista, casi toda la actividad económica depende de la

expectativa y la promesa de un *aumento*, en el sentido de la ganancia de un tipo u otro. Dinero–Mercancía–Dinero’ (D-M-D’) es la fórmula abreviada de esto, donde la prima significa el aumento de la rentabilidad. Se efectúa por medio de la innovación (de producto o de proceso) y de la aceleración, sobre todo, en forma de aumento de la productividad: esta última puede definirse como un aumento de la producción (o de la producción de valor) por unidad de tiempo, es decir, como una aceleración.

No quiero entrar aquí en los detalles de la teoría económica, que puede mostrar que la necesidad de innovación, aceleración y crecimiento es realmente intrínseca a la lógica de la producción capitalista, a la lógica de la competencia e, incluso, a la lógica de los sistemas monetario y crediticio. El resultado neto es que sin crecimiento, aceleración e innovación permanentes, al menos en las condiciones tardomodernas de los mercados económicos y financieros globalizados, las economías capitalistas no podrían mantener sus estructuras institucionales: se pierden puestos de trabajo, las empresas cierran, los ingresos fiscales disminuyen, mientras que los gastos del Estado (para programas de bienestar e infraestructura) aumentan, lo que a su vez tiende a causar, primero, un grave déficit presupuestario y, luego, una deslegitimación del sistema político. Todo esto se puede observar en la crisis actual de Europa del sur, en particular en Grecia. Así, no solo el sistema económico en sentido estricto depende de la lógica del escalamiento, que es la consecuencia del modo de estabilización dinámica, sino también el Estado de bienestar y el sistema democrático. Como lo demostró Niklas Luhmann hace más de treinta años, este último también se basa en la lógica de la estabilización dinámica. No solo el ciertamente estático orden monárquico –en el que los monarcas gobiernan durante toda la vida y luego son sustituidos sin más por una sucesión dinástica que preserva el orden de forma idéntica– ha dado paso a un sistema democrático que requiere una estabilización dinámica con la repetición de las votaciones cada cuatro o cinco años, sino que, de manera mucho más dramática, las elecciones solo pueden ganarse sobre la base de programas políticos que prometan un *aumento*: un aumento de los ingresos, o de los puestos de trabajo, o de las universidades, de los diplomas de secundaria, de las camas de hospital, etc. (Luhmann, 2002 [1981]).

Es posible que, dentro de una economía nacional, el *decrecimiento* –en el sentido de una recesión– persista durante unos años o incluso décadas, pero a escala mundial no podría persistir durante mucho tiempo. Y aun cuando el

producto interno bruto de un país no aumente durante un par de años, las presiones para la aceleración y la innovación siguen intactas. Por regla general, la falta de crecimiento o el decrecimiento van acompañados de elementos de canibalización que aumentan la desigualdad social y desestabilizan o destruyen el *statu quo* institucional y la integración social. Por lo tanto, las formas observables de decrecimiento a largo plazo apoyan, más que contradicen, la definición de que una sociedad moderna solo puede mantener una estructura estable por medio de un escalamiento constante.

Sin embargo, al margen de la lógica escalatoria de la reproducción capitalista, la concepción moderna de la *ciencia* y el *conocimiento* muestra un cambio bastante similar, que va de un modo de estabilización adaptativo a uno dinámico y que transforma su orden institucional: en las formaciones sociales no modernas, el conocimiento se considera y se trata muy a menudo como una posesión social, o como un tesoro, que debe ser cuidadosamente preservado y transmitido de una generación a otra. En muchas culturas, este conocimiento se remonta a alguna fuente antigua o sagrada, por ejemplo, a las “escrituras sagradas” o a la “sabiduría de los antiguos”, y casi siempre se intenta preservar este conocimiento de forma “pura”. Se trata de conocimientos sobre *cómo se hacen las cosas*: cómo se construye una casa o se produce ropa y alimentos –por ejemplo, cuándo sembrar o cosechar o cómo y cuándo cazar– y, no menos importante, cómo realizar los rituales sagrados. Los conocimientos se transmiten de una generación a otra, ya sea como aprendizaje mediante la práctica y la ejecución o en alguna clase de *schola*. En cambio, las sociedades modernas pasan de *Wissen* (conocimiento) en este sentido a *Wissenschaft* (ciencia). Como la segunda parte de la palabra alemana lo indica muy bien, en la forma central del conocimiento en la modernidad no se trata de preservar y escolarizar, ya no se trata de atesorar, sino de empujar de manera sistemática los límites, aumentar el volumen de lo conocido, transgredir hacia lo aún desconocido. La ciencia consiste en mirar en el universo más lejos que nunca, en penetrar con mayor profundidad en las microestructuras y las partículas de la materia, con más detalle en el funcionamiento de la vida, etc. Los espacios sagrados del conocimiento se han trasladado de la escuela al laboratorio: la ciencia se reproduce dinámicamente, mediante el crecimiento, el aumento y la transgresión. Al igual que en el corazón de la economía moderna se encuentra la dinámica propulsora de D-M-D', un proceso similar de Conocimiento–Investigación–Aumento del conocimiento (C-I-C') proporciona la base de la ciencia moderna.

En “La ciencia como profesión”, Max Weber formula este punto con bastante contundencia:

Cada uno de nosotros, por el contrario, sabe que lo que ha trabajado estará anticuado en diez, veinte o cincuenta años. Este es nuestro destino, este el sentido del trabajo científico, al cual está sometido y entregado [...]. [T]odo “logro acabado” de la ciencia significa nuevas “cuestiones” y tiene voluntad de quedarse anticuado y de ser “superado”. Con esta situación tiene que contar quien quiera servir a la ciencia. Es cierto que los trabajos científicos pueden conservar su importancia como “productos alimenticios de lujo” por su calidad artística, o como medios para el aprendizaje del trabajo. Pero hay que repetir que ser superados científicamente no es solo el destino de todos nosotros sino la meta de todos nosotros. No podemos trabajar sin esperar que sigan viniendo otros detrás de nosotros. Por principio, este progreso avanza hacia lo infinito (2001 [1919]: 62).

Por último, en las artes, el *modus operandi* se asemeja también a esta misma lógica de aumento y transgresión. Tras milenios de un arte predominantemente mimético, para el que el objetivo de la creación artística es la emulación de la naturaleza, de algún estilo tradicional o de una antigua maestría, se produce un cambio en la literatura y la poesía, así como en la pintura, la danza y la música, que otorga el peso de la responsabilidad a la innovación y la originalidad: al igual que en la ciencia –y muy al contrario de lo que pensaba Max Weber–, ir más allá de lo que otros han hecho antes se convierte también en el reto central en las artes (cf. Groys, 2014).

De este modo, la lógica de la estabilización dinámica se ha convertido en el sello de la sociedad moderna *in toto*. El círculo de aceleración entre la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la correspondiente aceleración del ritmo de vida que resulta de la estabilización dinámica se ha convertido en un mecanismo autopropulsor en la modernidad (Rosa, 2005: 151-159). Mantiene el *statu quo* socioeconómico, así como la estructura institucional del sistema de mercado, del Estado de bienestar, así como de la ciencia, el arte y la educación, mediante una escalada constante de su poder productivo y de su rendimiento sustancial. No hace falta decir que la estabilidad alcanzada de este modo es lo suficientemente robusta como para mantener las máquinas en funcionamiento durante más de 250 años; sin embargo, también es cada vez más frágil: puede ser socavada en cualquier momento, ya sea debido a factores externos –por ejemplo, en los costos ecológicos–, a un fracaso de la integración social a pesar

del crecimiento y la aceleración –por ejemplo, en los fenómenos de “crecimiento sin empleo” y el aumento de la precarización social (cf. Dörre, 2015)–, o debido a los problemas creados por la desincronización (Rosa, 2015). Llegados a este punto, tal vez baste con ver que la estabilización dinámica se asemeja a un paseo en bicicleta: cuanto más rápido rueda la bicicleta, más estable será su trayectoria (una bicicleta lenta puede dar tumbos al menor empujón de un lado, no así una rápida), pero también será mayor el riesgo de accidentes graves.

Por supuesto, ninguna formación social puede estabilizarse y reproducirse de una forma *estática*. Todas las sociedades necesitan ocasionalmente el cambio y el desarrollo. Empero, en las formaciones sociales no modernas, el modo de estabilización es *adaptativo*: el crecimiento, la aceleración o las innovaciones pueden producirse, y de hecho se producen, pero son accidentales o adaptativas, es decir, son reacciones a cambios en el entorno (por ejemplo, cambios climáticos o catástrofes naturales como sequías, incendios, terremotos o la aparición de nuevas enfermedades o nuevos enemigos, etc.). Por el contrario, la estabilización dinámica, tal y como la utilizo aquí, se define por la exigencia sistemática de *aumento, incremento y aceleración* como requisito *interno y endógeno*.

Requisitos sistémicos e imperativos éticos: el acercamiento triple A a la vida buena

Si aceptamos que la lógica del escalamiento implícita en la estabilización dinámica es un requisito sistémico y una necesidad estructural de la sociedad moderna, la pregunta central es entonces cómo los resultantes imperativos de crecimiento y velocidad están conectados con, o se traducen en, las concepciones de la vida buena de los sujetos modernos. Evidentemente, sería muy poco plausible suponer que los individuos son meras víctimas o receptores pasivos de esos requisitos.

Seguramente, al final, somos los humanos los que tenemos que lograr el crecimiento, la aceleración y la innovación por medio de una incesante (auto)optimización, y los que jugamos a este juego del escalamiento con la interminable acumulación de capital económico, cultural, social y corporal. Pero, para comprender plenamente los correspondientes procesos de traducción de los requisitos estructurales en aspiraciones personales, debemos entender primero algunas características peculiares del dilema cultural de la modernidad.

La más importante de ellas es el pluralismo ético y lo que Alasdair MacIntyre (2009 [1990]) llamó en su momento la *privatización del bien*. Porque,

paralelamente al cambio estructural e institucional hacia la estabilización dinámica, las sociedades modernas llegaron a aceptar que no podían llegar a un consenso vinculante sobre la definición de la vida buena; que no hay forma de arbitrar racionalmente entre “concepciones globales del bien” que compiten entre sí, como lo denominó John Rawls (1971). Así, el pluralismo ético se ha convertido en la condición cultural básica de la modernidad. Si uno debe atenerse a una creencia religiosa y, en caso afirmativo, a cuál, si debe esforzarse por desarrollar capacidades políticas, artísticas o intelectuales, si debe casarse y tener hijos o no, y todas las demás pequeñas y grandes cuestiones sobre el tipo de vida que uno debe llevar, sobre la conducción de una vida como tal –por ejemplo: si la música debe ser importante, si la literatura debe formar parte de la vida, si es preferible la ciudad o el campo, si el equipo de fútbol local es importante o no–, se convirtieron en cuestiones estrictamente privadas. La respuesta estándar a todas ellas es: “¡Tienes que descubrirlo por ti mismo!”, y no es solo la línea proforma que se adopta en las familias y en las aulas, e incluso en los bares locales, para garantizar la civilidad. De hecho, que la cuestión del bien sea un asunto íntimo, estrictamente privado e individual, es en sí misma una de las convicciones éticas básicas y fundantes de la modernidad. Si un niño se pregunta qué hacer con su vida –preguntas como “¿Debo jugar al fútbol o tocar la flauta?”, “¿debo interesarme por la política?”, “¿debo creer en Dios?”, “¿con quién debo casarme?”, “¿dónde debería vivir?”–, los profesores, los amigos y la familia de seguro le ofrecerán sus consejos, pero casi de manera inevitable se apresurarán a añadir: “Solo tienes que descubrirlo por ti mismo, escuchar a tu corazón, conocer tus talentos y tus anhelos”. Así, la vida buena se ha convertido en el asunto más íntimamente privado de todas las cosas. Se ha vuelto aún más delicado por el hecho de que, como consecuencia de la estabilización dinámica, las condiciones generales de la vida que hay que llevar cambian con rapidez: “Nunca se puede saber lo que se querrá y lo que se necesitará en el futuro. El mundo cambiará y tu propia visión de la vida también”. De ahí que la respuesta a “¿qué tipo de vida debo buscar?” se haya tornado bastante elusiva, envuelta en la incertidumbre. Sin embargo, no es que no se pueda dar ningún consejo ético. Todo lo contrario: la sociedad moderna puede no tener una respuesta a qué es la vida buena o en qué consiste, pero tiene una respuesta muy clara a cuáles son las *condiciones previas* para vivir una vida buena y a qué hacer para cumplirlas. “¡Consigue los recursos necesarios para vivir tu sueño, sea cual sea!” se ha convertido en el imperativo racional más importante de la modernidad.

El filósofo de Harvard John Rawls, en su más que notable *Teoría de la justicia*, ha esbozado este dilema tal vez de la manera más directa. No habrá acuerdo sobre las doctrinas globales del bien, dice, pero hay una serie de “bienes primarios” de los que tener *más* es claramente mejor que tener *menos*, al margen de cuál sea su concepción del bien. Esos bienes son, en primer lugar, nuestras libertades y derechos, pero también nuestros medios económicos, nuestras capacidades culturales y conocimientos, nuestras redes sociales, nuestro estatus social y el reconocimiento que obtenemos, pero también nuestra salud, etc. (cf. Rawls, 1971). “Independientemente de lo que te depare el futuro –se oye decir entonces–, te ayudará tener dinero, derechos, amigos, salud, conocimientos”.

En consecuencia, el imperativo ético que guía a los sujetos modernos no es una definición particular o esencial de la vida buena, sino la aspiración a adquirir los recursos necesarios o útiles para conducirla. En cierto modo, los modernos nos parecemos a un pintor que siempre se preocupa por mejorar sus materiales –los colores y los pinceles, el ambiente y la iluminación, el lienzo y el caballete, etc.–, pero que realmente nunca se pone a pintar.

Así, cuando en la sección de autoayuda de las librerías consultamos los libros para la felicidad y la vida buena, nos encontramos con que el aumento de esos “bienes primarios” o recursos se equipara la mayoría de las veces con un aumento de la calidad de vida como tal: los secretos de una vida buena y feliz, nos aseguran, se pueden desentrañar si averiguamos “cómo hacernos ricos”, “cómo ser más sanos (o atractivos)”, “cómo tener más amigos”, “cómo adquirir mejores habilidades, memoria y conocimientos”, etc. En resumen, las aspiraciones y los sueños, los afanes y los anhelos, los miedos y las ansiedades que han llegado a guiar nuestras acciones y decisiones están firmemente fijados sobre nuestro equipamiento con recursos. Nuestra libido está ligada a la adquisición de un capital económico y cultural, social y simbólico y, en medida creciente, corporal (Bourdieu, 2002 [1979]).

Esta estrategia, que a primera vista parece totalmente irracional, se convierte en racional por el hecho de que la asignación social de recursos se regula por medio de la competencia, mientras que el propio juego de asignación se dinamiza también cada vez más.

De ahí que la lógica de la competencia instale el miedo a salir perdiendo. Al igual que el empresario capitalista de Max Weber (2008 [1905]: 76), los sujetos modernos se encuentran inevitablemente “en su camino hacia abajo” –como si estuvieran parados en una escalera eléctrica descendente o en una pendiente

resbaladiza– si no corren cuesta arriba para mejorar sus posiciones y seguir el ritmo de los cambios a su alrededor (cf. Rosa, 2019 [2016]). Así, nunca “tenemos” simplemente los recursos que necesitamos; si no los aumentamos, optimizamos y mejoramos, están a punto de corroerse, decaer y menguar. Por eso, lo que impulsa a los sujetos modernos a seguir en la carrera, en gran medida, es su miedo a una eventual muerte social. Claro, en la mayoría de los llamados países desarrollados, aunque pierdas mucho terreno, no te morirás de hambre, porque los sistemas de bienestar te proporcionan las necesidades materiales, pero quedarás excluido del juego de asignación, que está ligado al empleo. Sin él, no puedes obtener recursos, estatus, reconocimiento o posiciones culturalmente legítimas. Se te da una limosna, pero no tienes un lugar legítimo y de autoafirmación en el mundo que te permita tener una sensación de autoeficacia.

En consecuencia, la lógica del aumento incesante –el deseo de crecer, correr y mejorar– está anclada con firmeza en la estructura habitual de la subjetividad moderna. De hecho, está arraigada por partida doble en el carácter moderno: como el *deseo* de mejorar nuestra base de recursos y como el *miedo* a salir perdiendo, es decir, a perder las condiciones previas para una vida buena debido a la erosión de esta misma base. Sin embargo, el irresistible deseo en esta disposición, la atractiva fuerza cultural de la lógica del escalamiento, no puede captarse con plenitud señalando solo el aspecto de los recursos. El crecimiento (económico), la aceleración (tecnológica) y la innovación (sociocultural) para los sujetos modernos conllevan sin duda una auténtica promesa, están ligados a nuestras concepciones de la libertad y la felicidad.

¿Por qué es atractivo para la mayoría de los sujetos modernos “tener más y moverse más rápido”? Quiero argumentar que es porque la lógica del escalamiento de la estabilización dinámica está ligada a la promesa de aumentar nuestro alcance individual y colectivo, lo cual desencadena lo que quiero llamar el “acercamiento triple A” a la vida buena: la forma moderna de actuar y estar en el mundo está orientada a hacer que cada vez haya más cualidades y cantidades disponibles (*Available*), accesibles (*Accesible*) y alcanzables (*Attainable*). Esto es lo que hace la ciencia y lo que promete la ciencia: mirar más lejos en el universo a través de nuestros telescopios, mirar más profundamente en la microestructura de la materia y la vida con nuestros microscopios, etc. Hacer que el mundo sea cognoscible, calculable, aprovechable. En eso consiste la riqueza económica: cuanto más ricos seamos (individual o colectivamente),

más disponible, accesible y alcanzable será el mundo para nosotros: podemos construir y comprar castillos y catedrales, cohetes y naves espaciales, yates y hoteles, etc. De hecho, hacer que el mundo sea disponible, accesible y alcanzable explica el atractivo de la tecnología en sentido amplio: para un niño pequeño, la primera bicicleta pone a sus amigos del otro lado del pueblo en el horizonte de la disponibilidad, el primer ciclomotor amplía este círculo al pueblo vecino, mientras que el automóvil amplía el horizonte del mundo accesible de forma regular a las ciudades más grandes de los alrededores, y el avión, finalmente, pone al alcance de la mano a Nueva York, Río, Tokio. Del mismo modo, el teléfono y la radio hacen accesibles los lugares lejanos de forma acústica, mientras que la televisión los hace accesibles de forma visual. El teléfono inteligente, por último, trae directamente a nuestros bolsillos a todos nuestros amigos, todo el conocimiento digitalizado y todas las imágenes de la Tierra.

El poder del acercamiento triple A a la buena vida se puede sentir también en el atractivo de las ciudades para los sujetos modernos. Casi de forma generalizada en el mundo moderno, la mayoría de las personas, y desde luego de los jóvenes, quieren vivir en grandes ciudades en lugar de en pequeños pueblos. ¿Y por qué? Porque en la ciudad tienen el centro comercial, el cine, el teatro, el zoológico, el museo, los grandes estadios, todo al alcance de la mano, en el horizonte de la disponibilidad. Y esto explica, en parte, por qué el conocimiento y la educación son atractivos incluso más allá de su uso como base de recursos: “Aprende inglés, o chino, y descubrirás todo un mundo nuevo de literatura y arte, cultura y compras”, todo el universo de esa lengua se pone a tu disposición, por ejemplo. De este modo, el mundo se convierte en un lugar aprovechable, por así decirlo, en el que el dinero, la educación y la tecnología suministran los encantos para aumentar incesantemente nuestro alcance y cobertura.

De manera que, tanto cultural como estructuralmente, la sociedad moderna afianza e incluso impone una postura y una actitud muy particular hacia el mundo, una postura que se define por la lógica del aumento, el control y el incremento.³

³ Por supuesto, este argumento es sorprendentemente similar a las concepciones de la primera generación de teóricos críticos, como la noción de razón instrumental de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (1998 [1947]) o la identificación de Herbert Marcuse de la postura “prometeica” del hombre moderno en *Eros y civilización* (Marcuse, 1976 [1955]).

Alienación y contaminación, o: ¿qué tiene de malo el acercamiento triple A?

Hasta ahora, he intentado proponer que nos impulsa el deseo de ampliar nuestro horizonte de lo disponible, accesible y alcanzable. Nuestra concepción de la vida buena se basa en la idea de que podemos “ganar” mundo, de que podemos desbloquearlo, hacerlo “legible” (Blumenberg, 2000 [1981]) y conseguir que sus tesoros y secretos nos hablen. No obstante, por desgracia, cuando observamos nuestro actual dilema sociocultural, esta estrategia parece haber fracasado de manera rotunda, y en un doble sentido. En primer lugar, por supuesto, existe una sensación generalizada y creciente en todo el mundo de que no ganamos y disponemos mundo, sino que lo destruimos y lo ponemos en peligro. Esta sensación es más vívida en la preocupación por el medio ambiente, ya que, en el modo de estabilización dinámica, con el crecimiento y la aceleración incesantes, dañamos y destruimos, empobrecemos y reducimos, contaminamos y envenenamos nuestro entorno natural. En nuestro mundo tardomoderno, la “naturaleza” se ha convertido, de manera paradójica, en sinónimo de, por una parte, lo “otro” inalcanzable y no disponible y, por otra, de algo por cuya destrucción somos culpables. Esto, a su vez, conduce a la reacción de una naturaleza desatada que se manifiesta en tsunamis y tifones, avalanchas y sequías, virus y bacterias resistentes a los antibióticos. El mundo natural, en lugar de hacerse disponible, accesible y alcanzable, parece convertirse, en muchos aspectos, en algo amenazado y en riesgo. Esta relación con la que los sujetos modernos aún perciben su entorno natural como algo vivo y receptivo no se corresponde, desde luego, con la forma de estar-en-el-mundo que pretendía la estrategia de aumentar nuestro alcance.

A pesar de ello, cuando observamos la historia cultural de la modernidad, hay un segundo sentido, aún más inquietante, en el que esta misma estrategia resulta paradójica. En efecto, desde el siglo XVIII, cuando se produjo el cambio al modo de estabilización dinámica, la modernidad se ha visto acosada por el temor, y por la experiencia manifiesta, de que el mundo parece retroceder paralelamente al aumento de nuestro dominio sobre él. Desde una perspectiva fenomenológica, parece que perdemos mundo en la medida en que lo hacemos disponible.

En las autoobservaciones culturales de la modernidad, así como en la teoría social y la filosofía, este proceso se ha observado desde muchos ángulos diferentes: Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, lo experimentó cuando cuestionó las ganancias supuestamente obtenidas gracias al progreso y las

interpretó como una auténtica pérdida de la calidad de nuestro ser-en-el-mundo, atestiguada en el paso del *amour-de-soi* al *amour propre* (Rousseau, 2012 [1750]); Karl Marx lo identificó como un quintuple proceso de alienación del trabajo, de los productos del trabajo, de la naturaleza, de nuestros semejantes y, en definitiva, de nosotros mismos, y lo tomó como punto de partida de su filosofía (Marx, 2004 [1932]), que más tarde inspiró los diagnósticos de alienación y las correspondientes formas de cosificación de Theodor W. Adorno, Erich Fromm o Herbert Marcuse, así como en Georg Lukács y, más recientemente, en Axel Honneth (2012) y Rahel Jaeggi (2005). En todas estas concepciones se vislumbra la sombra de un mundo convertido en superficial y silencioso, mudo y sordo por nuestro propio intento de controlarlo y mercantilizarlo. La alienación ha llegado a ser la palabra clave de un mundo que se ha vuelto frío y gris, duro y sin respuesta, experimentado por un sujeto que interiormente se siente también sordo, mudo, frío y vacío. Esta sensación de grave pérdida del mundo, de su alejamiento, la encontramos también en otras tradiciones de la filosofía social: en la concepción de Émile Durkheim de la anomia (y sus nociones de formas anómicas y egoístas de suicidio; Durkheim, 2013 [1897]); en la identificación de Georg Simmel de una actitud displicente hacia las cosas y los acontecimientos que nos rodean y una aversión “latente” contra nuestros semejantes, que consideró característica del *habitus* moderno (Simmel, 2016 [1903]); en la noción de Max Weber de “desencantamiento” como la otra cara del largo proceso de “racionalización” (que él define como el proceso que hace que el mundo sea calculable y controlable), o en la definición de Albert Camus del “absurdo”, que nace, según él, de la sensación de que no podemos sino gritar y vociferar en un mundo que nunca responde porque es, en su núcleo más íntimo, frío e indiferente o incluso hostil hacia nosotros (Camus, 2012 [1942]). Por último, para Hannah Arendt (2005 [1958]), los sujetos humanos pierden el mundo si pierden su capacidad de acción política conjunta y creativa, independientemente de su éxito económico y tecnológico.

Este fracaso de la estrategia triple A hacia la vida buena se percibe con mayor intensidad en el estado psicológico de *burnout*, que se ha convertido en el miedo y la enfermedad icónicos de la contemporaneidad (cf. Ehrenberg, 2000). Las personas que sufren un *burnout* profundo –por muy problemática que sea su definición médica exacta– experimentan exactamente eso: un mundo que se ha vuelto duro y frío, gris o negro, muerto y sordo para ellos, mientras que interiormente se sienten también vacíos y agotados. El *síndrome de burnout* es, por tanto, la forma más radical de alienación en el sentido de una pérdida

completa o la falta de una conexión sensible y “cálida” con la vida y con el mundo. Si mi diagnóstico sobre el retroceso del mundo como la otra cara de la moneda de lo que hacemos disponible, accesible y alcanzable es correcto, no es de extrañar que el *burnout* se haya convertido en el miedo cultural dominante justo en aquellos contextos sociales en los que la estrategia de la triple A ha tenido más éxito y donde hay abundancia de recursos.

Así que surgen las preguntas: ¿qué ha fallado? ¿Por qué la modernidad ha traicionado nuestras esperanzas y no ha cumplido su promesa? Para responder a estas preguntas, tenemos que volver atrás y preguntarnos: ¿por qué era tan atractivo para nosotros, los modernos, poner el mundo a nuestro alcance? ¿Cuál fue la promesa por la que nos guiamos en esta estrategia? Para decirlo de manera clara: creo que, en el fondo, nos impulsa la idea de que aumentando el alcance y la cobertura podemos mejorar la calidad de nuestra relación con el mundo. El deseo de aumentar nuestro alcance físico, material y social está impulsado por la esperanza de que podamos encontrar el lugar *adecuado* para nosotros, que conozcamos a las personas con las que *realmente* queremos vivir, el trabajo que *verdaderamente* nos satisface, la religión o la visión del mundo que es *realmente nuestra*, los libros que *nos dicen algo* y la música que *nos habla*, etc. Así, al final, esperamos llegar a una forma de vida que convierta al mundo en un mundo vivo, que respire, que hable, que responda, que esté “encantado”. Por desgracia, como he tratado de señalar, en lugar de llegar allí, acabamos convirtiendo el negocio de recolectar recursos y de aumentar nuestro alcance y el horizonte de lo disponible, accesible y alcanzable en un fin en sí mismo, en un ciclo interminable y de escalamiento que erosiona permanentemente su propia base y, por tanto, no lleva a ninguna parte. Permítanme intentar un pequeño ejemplo idiosincrásico: piensen en la forma en que nos relacionamos con los libros y con la música.

Para muchos sujetos modernos, la literatura y la música se han convertido en “ejes” o elementos centrales de una vida buena, indicadores cruciales, aunque algo lujosos, de la calidad de vida; una esfera en la que buscan y encuentran momentos de felicidad. Desde hace décadas, se ha convertido en una rutina cultural para muchas personas (ciertamente no solo para los académicos e intelectuales) el hecho de acumular colecciones de discos, o CD, y una biblioteca privada. A medida que el tiempo se ha convertido en un bien cada vez más escaso, mientras que la música y los libros se han vuelto cada vez más accesibles y alcanzables, muy a menudo los libros y los CD o los discos así reunidos nunca se leen ni se escuchan del todo, sino que se guardan en estantes y cajas para un

posible uso futuro. Se adquieren como mero potencial, pero no se los *apropia*, o no se lo hace con plenitud, en el verdadero sentido del “consumo”. Consumir un libro o un disco no significa comprarlo, sino leerlo o escucharlo. Cuando leemos un libro o escuchamos una pieza musical en el sentido pleno de la palabra, tenemos la posibilidad de sentirnos atraídos, conmovidos y afectados, y hasta cierto punto *transformados* por esto. Muy a menudo, la gente se refiere a sus experiencias más intensas y gratificantes de lectura o escucha afirmando que el libro o la música en cuestión *cambió su vida*. Ahora bien, es evidente que el aumento del alcance y la cobertura de los libros y la música siempre disponibles y accesibles por medio de la adquisición no se traduce necesaria o directamente en un aumento de la calidad o la cantidad de experiencias culturales intensas de este último tipo. De hecho, podría haber, incluso, una correlación *negativa* que es paralela a la macrohistoria que acabo de contar en la sección anterior. A medida que tenemos menos tiempo para profundizar en un libro o en una pieza musical, parece que desarrollamos un apetito creciente por adquirir más de ellos, lo que parece ser un efecto secundario casi “natural” de la estabilización dinámica: la literatura y la música, como mercancías, se abaratan de manera progresiva, mientras que el tiempo necesario para leer un libro o escuchar una ópera se vuelve en comparación más “costoso”.⁴ Así, en lugar de escuchar los 170 CD que componen *The Complete Mozart* (o las grabaciones completas de Pink Floyd) –lo que tomaría años–, adquirir en internet la colección completa de Beethoven (o de los Stones) por solo 49 libras, dólares o euros se convierte en una alternativa cada vez más atractiva. No obstante, también aumenta la probabilidad de que ninguno de esos 170 CD nos hable realmente.

Ahora, curiosamente, como el lector de seguro lo habrá notado hace tiempo, ya hemos dado el siguiente paso en la lógica de aumentar nuestra gama y alcance de accesibilidad cultural: los más jóvenes tienden a dejar de comprar libros y CD o DVD, y en su lugar compran solo *acceso*. ¡Por unos pocos dólares al mes, tienen acceso *ilimitado* a millones de libros, álbumes o películas! Esto parece la realización definitiva del sueño de la modernidad. Sin embargo, la mayoría de las veces nos encontramos ante este horizonte ilimitado de disponibilidad y no nos sentimos atraídos por ninguna de las opciones. Se puede hacer un relato muy similar sobre la historia de la fotografía privada. Durante décadas, muchas personas solían tomar fotografías para poder relacionarse de forma

⁴ Este argumento lo desarrolló de una manera brillante el economista sueco Staffan B. Linder ya en 1970.

intensa e íntima con experiencias pasadas. Las imágenes se seleccionaban cuidadosamente al ser tomadas y luego se guardaban de manera individual en álbumes físicos. Con la llegada de la imagen digital, rápida y barata, las imágenes son cada vez más disponibles y accesibles. Podemos hacer, multiplicar y almacenar cientos y miles de ellas, y lo hacemos con la esperanza de que liberen su verdadero potencial afectivo en algún momento del futuro. Pero, de hecho, la mayoría de las veces nunca llega el momento. El aumento de las posibilidades de conseguirlas parece haber reducido de forma significativa la calidad experiencial y afectiva, y es justo en este punto donde el *grey out* cultural o el *burnout* individual se hace evidente.

Así pues, para resumir mi argumento hasta ahora, tenemos buenas razones para suponer que la vida buena en su esencia *no* es una cuestión de alcance (en dinero, riqueza, opciones o capacidades), sino una forma particular de relacionarse con el mundo: con los lugares y las personas, con las ideas y los cuerpos, con el tiempo y la naturaleza, con uno mismo y con los demás. Aumentar el alcance es solo un medio y una estrategia para permitir o facilitar esto último; se vuelve perjudicial si se convierte estructuralmente en un fin en sí mismo y, por tanto, conduce culturalmente a la alienación del mundo (y, por añadidura, a la destrucción de la naturaleza).

La vida buena en términos de resonancia

Ahora bien, si las dos afirmaciones que acabamos de formular son plausibles, es decir, que (a) la vida buena es una cuestión sobre la forma en que nos relacionamos con el mundo, de nuestro ser en el mundo, y que (b) la estabilización dinámica y la estrategia triple A conducen a una alienación cada vez mayor como forma *fallida* de ser y relacionarse, la pregunta que queda por responder es la siguiente: ¿qué es lo contrario a la alienación? ¿Qué es una forma “buena” o satisfactoria de relacionarse con los lugares, las personas, el tiempo, las cosas y uno mismo? ¿Qué es lo otro de la alienación? Permítanme responder a esta pregunta definiendo primero la alienación de una forma más precisa. Quiero plantear que la alienación es un modo particular de relacionarse con el mundo de las cosas, de las personas y de uno mismo en el que *no hay responsividad*, es decir, no hay una conexión interna significativa. Es, para usar el término de Rahel Jaeggi (2005), una relación sin (verdadera) relación. Como hemos visto, en este modo, ciertamente hay conexiones e interacciones causales e instrumentales, pero el mundo (en todas sus cualidades) no puede ser apropiado por el sujeto,

no se lo puede hacer “hablar”, parece no tener sonido ni color. La alienación es, por tanto, una relación marcada por la ausencia de una interacción y de una conexión verdadera y vibrante. Entre un mundo silencioso y gris y un sujeto “seco” no hay vida, ambos parecen estar “congelados” o genuinamente caóticos y mutuamente repulsivos. De ahí que, en el estado de alienación, el yo y el mundo parezcan relacionarse de forma totalmente indiferente o incluso hostil.⁵

Pero el verdadero sentido de la alienación, tal como quiero utilizarlo aquí, solo se hace comprensible cuando empezamos a pensar en su alternativa. Lo otro de la alienación es un modo de relación con el mundo en el que el sujeto se siente tocado, conmovido o interpelado por las personas, los lugares, los objetos, etc., con los que él se encuentra. En términos fenomenológicos, todos sabemos lo que significa sentirse tocado por la mirada o la voz de alguien, por una pieza musical que escuchamos, por un libro que leemos, por un lugar que visitamos, etc. Así, la capacidad de sentirse afectado por algo y, a su vez, de desarrollar un interés intrínseco por la parte del mundo que nos afecta, es un elemento central de cualquier forma positiva de relacionarse con el mundo. Y como sabemos por psicólogos y psiquiatras, su marcada ausencia es un elemento central de la mayoría de las formas de depresión y *burnout* (Fuchs, 2008; Rosa, 2019 [2016]). Sin embargo, no es suficiente para superar la alienación. Lo que se requiere adicionalmente es la capacidad de “responder” a la llamada. De hecho, cuando nos sentimos tocados de la manera descrita antes, a menudo tendemos a dar una respuesta física desarrollando una piel de gallina, un aumento del ritmo de los latidos del corazón, un cambio en la presión sanguínea y una resistencia de la piel, etc. (Massumi, 2002). La resonancia –como quiero llamar a este doble movimiento de $a \leftarrow$ fección (algo nos toca desde el exterior) y $e \rightarrow$ moción (contestamos dando una respuesta y, por tanto, estableciendo una conexión)– tiene siempre e inevitablemente una base corporal. Pero la respuesta que damos, por supuesto, tiene también un lado psicológico, social y cognitivo. Se basa en la experiencia de que podemos llegar y responder a la llamada, de que podemos establecer una conexión con nuestra propia reacción interior o exterior. Es mediante dicha reacción que se produce el proceso de apropiación. Este tipo de resonancia la experimentamos, por ejemplo, en las relaciones de amor o amistad, pero también en el diálogo genuino, cuando tocamos un instrumento musical o en el deporte, pero también muy a menudo en el lugar

⁵ He desarrollado esta noción de alienación, así como el correspondiente concepto de resonancia, con gran extensión y de forma mucho más precisa, en H. Rosa (2019 [2016]).

de trabajo. La conexión tanto receptiva como activa conlleva un proceso de transformación progresiva de uno mismo y del mundo.

Así, la resonancia no se construye únicamente sobre la experiencia de ser tocado o afectado, sino también sobre la percepción de lo que podemos llamar autoeficacia.⁶ En la dimensión social, la autoeficacia se experimenta cuando nos damos cuenta de que somos capaces de llegar a los demás y afectarlos, de que en verdad nos escuchan y conectan con nosotros y responden a su vez. Pero la autoeficacia, por supuesto, también puede experimentarse cuando jugamos al fútbol o tocamos el piano, cuando escribimos un texto con el que luchamos (y que inevitablemente habla su propia voz), e incluso cuando nos situamos en la orilla del océano y “conectamos” con las olas, el agua y el viento. Solo en ese modo de afecto receptivo y de autoeficacia responsiva se relacionan el yo y el mundo de manera apropiada: el encuentro transforma ambas partes, el sujeto y el mundo experimentado.⁷ El hecho de que las resonancias de este tipo sean elementos vitales de cualquier formación de la identidad se desprende de que afirmaciones como “después de leer ese libro, o después de escuchar esa música o de conocer a ese grupo o de escalar esa montaña, era una persona diferente”, son ingredientes habituales de casi todos los relatos (auto)biográficos que se dan, por ejemplo, en las entrevistas. Cuando algo nos toca de verdad, nunca podemos saber o predecir de antemano en qué nos convertiremos como resultado de ello.

En resumen, la resonancia como lo otro de la alienación se define por cuatro elementos cruciales. En primer lugar, por la $a \leftarrow$ fección en el sentido de la experiencia de ser verdaderamente tocado o conmovido; en segundo lugar, por la $e \rightarrow$ moción como la experiencia de la autoeficacia responsiva (en contraposición a la puramente instrumental); en tercer lugar, por su cualidad transformadora; y, en cuarto lugar, por un momento intrínseco de elusividad, es decir, su condición de no controlable y no aprovechable. Nunca podemos establecer la resonancia de forma instrumental o hacerla surgir a voluntad; siempre permanece elusiva. Dicho de otro modo: el hecho de que “oigamos la llamada” escapa a nuestra voluntad y control. Esto se debe en parte al hecho

⁶ Sobre la noción de autoeficacia, véase Albert Bandura (1993).

⁷ Por supuesto, el problema notorio de esta afirmación es que suscita de inmediato la objeción de que, si bien el sujeto puede transformarse por la interacción con el violín o el océano, estos últimos apenas cambian. Pero aunque este argumento depende de hecho de una epistemología quizá no tan inocente en la que lo único capaz de responder son los seres humanos, es decir, de una “antropología asimétrica” (Latour, 2007 [1991]; cf. Descola, 2012 [2005]), es indiscutible que el mundo experimentado se ve afectado por tales encuentros: lo que el violín y el océano son para nosotros cambia progresivamente, y lo que ellos son como “cosas-en-sí” nunca lo sabremos.

de que la resonancia no es un *eco*: no significa oírse a sí mismo de manera amplificada o tan solo sentirse reconfortado, sino que implica el encuentro con algún “otro” real que permanece fuera de nuestro control, que habla con su propia voz o en una clave diferente a la nuestra y que, por tanto, permanece “ajeno” (*alien*) a nosotros. Más aún, este “otro” debe ser experimentado como una fuente de “evaluación fuerte” en el sentido de Charles Taylor. Solo cuando sentimos que ese otro (que puede ser una persona, pero también una pieza musical, una montaña o un acontecimiento histórico, por ejemplo) tiene algo importante que contar o enseñar, independiente de que nos guste o no escucharlo, podemos sentirnos de verdad “enganchados” y conmovidos (Taylor, 2006 [1989]: 3-109). La resonancia, por tanto, requiere inevitablemente un momento de autotranscendencia (Joas, 1997). Sin embargo, no requiere que tengamos un concepto cognitivo claro o una experiencia previa de ese otro, sino que de repente podamos ser tocados y sacudidos por algo que parece totalmente ajeno. Por tanto, la resonancia no es solo consonancia o armonía, sino todo lo contrario: *requiere de la diferencia* y, a veces, de la *oposición* y la *contradicción* para posibilitar un verdadero encuentro. Así, en un mundo completamente armonioso o consonante, no habría resonancia en absoluto, ya que seríamos incapaces de discernir la voz de un “otro” y, en consecuencia, de desarrollar y discernir nuestra propia voz. No obstante, un mundo en el que *solo* hay disonancia y conflicto tampoco permitiría experiencias de resonancia. Un mundo así se experimentaría como algo meramente repulsivo. En resumen, la resonancia requiere una diferencia que abra la posibilidad de apropiación: de una relación responsiva que conlleve una transformación y adaptación progresivas y mutuas. La resonancia, pues, es una condición entre la consonancia y la irrevocable disonancia. Por ello, estoy convencido de que el concepto puede proporcionar una clave para superar el tradicional enfrentamiento entre las teorías y filosofías basadas en la identidad y las concepciones centradas en la diferencia. La resonancia no requiere identidad, sino la apropiación transformadora de la diferencia.

A la luz de esta definición de resonancia, queda claro que la resonancia no puede almacenarse ni acumularse, y que tampoco puede haber una lucha por la resonancia.⁸ Por lo tanto, la resonancia nos proporciona una concepción de la vida buena que contradice las lógicas del aumento y del acercamiento triple A.

⁸ Esta es una de las razones por las que la resonancia es diferente del reconocimiento; para una discusión sistemática de esto, véase H. Rosa (2019 [2016]: 253-260).

Lo entendemos de inmediato al pensar en lo que ocurre cuando intentamos poner nuestra pieza musical favorita diez veces seguidas, o todos los días: no aumentamos nuestra experiencia de resonancia, sino que la perdemos. Del mismo modo, el aumento a millones de títulos musicales disponibles a la mano en nuestra base de datos no aumenta, al menos no necesariamente, la probabilidad de resonancia musical.

Pero el carácter elusivo y efímero de la resonancia no significa que sea completamente aleatorio y contingente. Porque, aunque la experiencia real nunca puede controlarse ni predecirse por completo (de hecho, justo cuando más esperamos que ocurra, es muy probable que nos decepcione, la Nochebuena en la vida familiar podría ser un buen ejemplo), hay dos elementos implicados aquí que dependen de las condiciones sociales y que, por tanto, convierten a la resonancia en un concepto que puede utilizarse como herramienta para la crítica social. En primer lugar, los sujetos experimentan individual y colectivamente la resonancia por lo general a lo largo de determinados “ejes” de resonancia. Así, para algunos, la música proporciona ese eje. Cuando van a la sala de conciertos, o a la ópera, o al escenario de un festival, tienen muchas posibilidades de tener esa experiencia. Para otros, será el museo, la biblioteca o la iglesia, el bosque o la costa. Más que eso, también fomentamos relaciones sociales que proporcionan algo así como un eje fiable de resonancia. Podemos esperar momentos de resonancia cuando estamos con nuestros seres amados, con nuestros hijos o con nuestros amigos, aunque todos sabemos que muy a menudo nuestros respectivos encuentros resultan indiferentes o incluso repulsivos. Y también, como sabemos por las pruebas aportadas por la sociología del trabajo (lo más instructivo para esto, Sennett, 2009), la mayoría de las personas, o al menos muchas personas, desarrollan intensas relaciones de resonancia con su trabajo, no solo con los colegas en el lugar de trabajo, sino también con los materiales y las tareas con las que están trabajando y luchando. Así, la masa “responde” al panadero como lo hace el corte de pelo al peluquero, la madera al carpintero, la planta al jardinero, el camión al camionero, el cuerpo al médico o el texto al escritor. En cada uno de estos casos, encontramos una verdadera relación bidireccional que implica experiencias de autoeficacia, resistencia o contradicción y apropiación, así como de transformación mutua (Rosa, 2019 [2016]: 302-309).

Cuando examinamos estos ejes más de cerca, descubrimos que podemos distinguir sistemáticamente tres dimensiones de la resonancia. Quiero llamarlas dimensiones social, material y existencial de la resonancia. Las *ejes sociales* son los que nos conectan y relacionan con otros seres humanos. En las sociedades

occidentales modernas, desde el periodo romántico, el amor, la amistad, pero también la ciudadanía democrática, se conceptualizan como relaciones “resonantes” de este tipo.

Los *ejes materiales* son los que establecemos con determinados objetos: objetos naturales o artefactos, piezas de arte o amuletos o herramientas y materiales con los que trabajamos o que utilizamos para hacer deporte. Así, los esquís para el esquiador o la tabla para el surfista pueden muy bien convertirse en contrapartes “responsivas”.

Sin embargo, creo, con filósofos como Karl Jaspers (1947), William James (1999 [1902]), Martin Buber (2017 [1923]) o Friedrich Schleiermacher (1990 [1799]), que los sujetos humanos también buscan y encuentran “ejes de resonancia” que los conectan y relacionan con la vida o la existencia o el universo como tales. Para mí, el elemento central de la Biblia, o del Corán, es la idea de que en la raíz de nuestra existencia, en el corazón de nuestro ser, no hay un universo silencioso, indiferente o repulsivo, una materia muerta o unos mecanismos ciegos, sino un proceso de resonancia y respuesta: alguien que nos escucha y nos ve, y que encuentra formas y medios para tocarnos y respondernos, que, primero que todo, nos infunde vida. La propia práctica de la oración para el creyente abre ese “eje” que conecta su núcleo más íntimo con la realidad más exterior. La persona que ora se vuelve hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo. Pero, por supuesto, la modernidad ha encontrado otros *ejes de resonancia existencial* que no dependen de las ideas religiosas. La naturaleza, en particular, se experimenta como una realidad última y completa, además de sensible. Escuchar la voz de la naturaleza se ha convertido en una idea central no solo en la filosofía idealista, sino aún más en muchas rutinas y prácticas cotidianas. Así, muchas personas afirman habitualmente que necesitan ir al bosque, o a las montañas, o a los océanos o a los desiertos para encontrarse y sentirse a sí mismos, y creen que solo pueden “oírse a sí mismos” cuando escuchan el silencio (o la música) “ahí fuera”. Al igual que en el caso de la oración, experimentan algo así como un hilo que conecta su naturaleza más íntima con la realidad exterior. De forma muy similar, la propia música abre un eje análogo para el oyente: cuando cerramos los ojos para experimentar una pieza musical, nos volvemos hacia dentro y hacia fuera simultáneamente. Y algo muy parecido ocurre también en el caso de otras experiencias estéticas en el museo, el cine o al leer un libro. Por tanto, el *arte*, junto con la *naturaleza*, se ha convertido en un eje existencial central de resonancia para los sujetos modernos. Esa resonancia no tiene por qué ser una experiencia agradable y

armoniosa, sino que puede desarrollar aspectos esencialmente perturbadores, puede aprenderse de las experiencias que podemos tener con la *historia* como una realidad poderosa que nos atraviesa, que nos conecta con los que vinieron antes y con los que vendrán después, una realidad que no podemos controlar ni mandar pero que, sin embargo, responde a nuestras acciones de forma que podemos experimentar una cierta sensación de autoeficacia. Así, parece ser una experiencia no tan infrecuente que los jóvenes, al visitar un campo de concentración nazi, se sientan existencialmente golpeados y abordados; sienten una “llamada” a responder a la inhumanidad de tal sitio que realmente cambia sus vidas (Rosa, 2019 [2016]: 383-393).

Ahora bien, aunque considero que esos ejes concretos de resonancia no están dados de un modo antropológico, sino que se construyen cultural e históricamente, el establecimiento de algunos de ellos es, sin embargo, indispensable para una vida buena, ya que proporcionan contextos en los que los sujetos se abren disposicionalmente a experiencias de resonancia. Pasar a un modo de resonancia requiere que nos arriesguemos a hacernos vulnerables. En términos conceptuales, requiere que nos dejemos tocar, e incluso transformar, de una manera no predecible y no controlable. Por lo tanto, en contextos en los que estamos llenos de miedo, o en estrés, o en modo de lucha, o concentrados en conseguir un determinado resultado, no buscamos ni permitimos la resonancia; al contrario, hacerlo sería peligroso y perjudicial. La capacidad de salir de este modo, de distanciarse del mundo, de adoptar una postura fría, instrumental y analítica hacia él, es por supuesto un logro cultural indispensable no solo para mantener el funcionamiento de la ciencia y la tecnología modernas, sino para proporcionar y salvaguardar una forma de vida que permita la resonancia humana en las tres dimensiones mencionadas.

Para una crítica social de las condiciones de resonancia

Con esta concepción en nuestra caja de herramientas, creo que podemos empezar a utilizar la resonancia como vara de medir para hacer el trabajo de la filosofía social en el sentido de una crítica de las condiciones sociales imperantes. Su punto de partida es la idea de que una vida buena requiere la existencia de ejes de resonancia fiables y viables en las tres dimensiones. Un sujeto tendrá una vida buena, afirmo, si encuentra y preserva ejes de resonancia social, material y existencial que le permitan reafirmar de forma iterativa y periódica la “resonancia existencial”, es decir, un modo de ser resonante. La

posibilidad de tal vida buena, entonces, está en peligro si las condiciones para estos ejes y para el modo disposicional de resonancia por parte de los sujetos están estructural o sistemáticamente socavadas. El modo institucional de estabilización dinámica, según mi argumento, ostenta la tendencia y el potencial para tal socavamiento sistemático. Puesto que obliga a los sujetos a un modo de “alienación disposicional”: se ven forzados a un modo instrumental y cosificador de relacionarse con los objetos y los sujetos para aumentar y asegurar sus recursos, para acelerar y optimizar su funcionamiento. La lógica omnipresente de la competencia, en particular, socava la posibilidad de entrar en un modo de resonancia: si tenemos que superar a alguien, no podemos resonar con él o ella al mismo tiempo, no podemos competir y resonar de forma simultánea.⁹ Además, como sabemos por la investigación sobre la empatía y los estudios neurológicos (Bauer, 2006), la presión del tiempo funciona como un impedimento seguro para la resonancia. Si tenemos poco tiempo, tratamos de estar lo más orientados y concentrados posible; no podemos permitirnos ser tocados y transformados. Lo mismo ocurre, por supuesto, si nos dejamos llevar por el *miedo*. El miedo nos obliga a levantar barreras y a cerrar nuestra mente, nos lleva a un modo en el que tratamos de *no* ser tocados por “el mundo”. Por lo tanto, las condiciones de resonancia son tales que requieren contextos de *confianza* mutua y ausencia de miedo; y estos contextos, a su vez, requieren tiempo y estabilidad como condiciones de base. Por último, los omnipresentes intentos burocráticos de controlar completamente los procesos y los resultados para garantizar su eficacia y transparencia, que definen las condiciones de los lugares de trabajo tardomodernos, son también problemáticos para las relaciones de resonancia, porque son incompatibles con la elusividad y el potencial transformador de estas últimas.

No tengo espacio para desarrollar aquí un análisis detallado de las condiciones contemporáneas y tardomodernas de la resonancia (cf. Rosa, 2019 [2016], Parte IV), pero confío en que el lector encontrará una afirmación plausible de que las lógicas de escalamiento de la estabilización dinámica y el correspondiente acercamiento triple A a la vida buena son bastante perjudiciales para el establecimiento y la preservación de los ejes tridimensionales de la resonancia, y que, por tanto, merece la pena emprender una crítica de las condiciones de dicha resonancia.

⁹ La única excepción a esta regla es, por supuesto, el contexto del juego y, por tanto, del deporte, en el que una esfera de resonancia proporciona muy a menudo el terreno para la competición.

Referencias

Arendt, Hannah (2005 [1958]), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós.

Bandura, Albert (1993), “Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning”, *Educational Psychologist*, Estados Unidos, vol. 28, núm. 2, https://doi.org/10.1207/s15326985ep2802_3

Bauer, Joachim (2006), *Warum ich fühle, was du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, München, Heyne.

Blumenberg, Hans (2000 [1981]), *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal Devesa, Barcelona, Paidós.

Bourdieu, Pierre (2002 [1979]), *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus.

Buber, Martin (2017 [1923]), *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz Hernández, Barcelona, Herder.

Camus, Albert (2012), *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Descola, Philippe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Madrid, Amorrortu.

Dörre, Klaus (2015), “Social Capitalism and Crisis: From the Internal to the External Landnahme” en Klaus Dörre, Stephan Lessenich & Hartmut Rosa, eds., *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 247-279), Londres y Nueva York, Verso.

Durkheim, Émile (2013 [1897]), *El suicidio*, trad. Lorenzo Díaz Sánchez, Madrid, Akal.

Ehrenberg, Alain (2000), *La fatiga de ser uno mismo: Depresión y sociedad*, trad. Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión.

Fuchs, Thomas (2008), *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart, Kohlhammer.

Gershuny, Jonathan (2000), *Changing Times: Work and Leisure in Postindustrial Society*, Oxford, Oxford University Press.

Groys, Boris (2014), *On the New*, Londres, Verso.

Honneth, Axel (2012), *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1998 [1947]), *Dialéctica de la Ilustración*, intr. y trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.

- Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, Campus.
- James, William (1999 [1902]), *Las variedades de la experiencia religiosa: Un estudio sobre la naturaleza humana*, trad. José Luis Aranguren, Barcelona, Península.
- Jaspers, Karl (2001 [1947]), *Von der Wahrheit*, München, Piper.
- Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2007 [2001]), *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, trad. Víctor Goldstein, Madrid, Siglo XXI.
- Linder, Staffan Burenstam (1970), *The Harried Leisure Class*, Nueva York, Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (2002 [1981]), *Teoría política en el Estado de bienestar*, trad. Fernando Vallespín, Madrid, Alianza.
- MacIntyre, Alasdair (2009 [1990]), “The Privatization of the Good. An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, Estados Unidos, vol. 52, núm. 3, <https://doi.org/10.1017/S0034670500016922>
- Marcuse, Herbert (1976 [1955]), *Eros y civilización*, 9.ª ed., trad. Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral.
- Marx, Karl (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihué.
- Massumi, Brian (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Robinson, John P., & Geoffrey Godbey (1997), *Time for Life: The Surprising Ways Americans Use Their Time*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Rosa, Hartmut (2005), *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2015), “Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilization and the Prospect of Resonance”, en Klaus Dörre, Stephan Lessenich & Hartmut Rosa, eds., *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 280-305), Londres y Nueva York, Verso.
- Rosa, Hartmut (2016 [2013]), *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2017), “De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze. The Problem of Temporal Mismatch”, en Judy Wajcman & Nigel Dodd, eds., *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities* (pp. 25-41), Oxford, Oxford University Press.

Rosa, Hartmut (2019 [2016]), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Rosa, Hartmut, Klaus Dörre & Stephan Lessenich (2017), “Appropriation, Activation and Acceleration. The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crisis of Dynamic Stabilization”, *Theory, Culture and Society*, Londres, vol. 34, núm. 1, <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>

Rousseau, Jean-Jacques (2012 [1750]), *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza.

Schleiermacher, Friedrich (1990 [1799]), *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciados cultivados*, trad. Arsenio Ginzo Fernández, Madrid, Tecnos.

Sennett, Richard (2009), *El artesano*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama.

Simmel, Georg (2016 [1903]), *Las grandes ciudades y la vida intelectual*, trad. J. Rafael Hernández Arias, Madrid, Hermida Editores.

Taylor, Charles (2006 [1989]), *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós.

Wajcman, Judy (2014), *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press.

Weber, Max (2001 [1919]), “La ciencia como profesión”, en *La ciencia como profesión. La política como profesión* (pp. 51-89), trad. Joaquín Abellán García, Madrid, Espasa Calpe.

Weber, Max (2008 [1905]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península.

Weber, Max (2017 [1946]), *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. Hans-Heinrich Gerth & Charles Wright Mills, Londres, Forgotten Books.

Problemas



Sobre la libertad de elección y la hiperopcionalidad: a propósito de la pregunta por la vida buena¹

Carolina Vásquez Villegas²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch2>



Introducción

En la modernidad, la libertad hizo parte de un ideal de vida conforme a la razón y fue alimentado por el fortalecimiento de la individualización, la secularización, el privilegio de la interioridad y la autodeterminación. La primacía de la libertad, en el sentido kantiano, esto es, de autodeterminación y autolegislación, constituyeron la base de la moralidad y la dignidad humanas en los proyectos ilustrados. Para Kant (2007 [1785]: 15), la autonomía suponía valerse del propio entendimiento y rehuir las determinaciones heterónomas que no respondieran al imperativo categórico de la razón como criterio universal ético.

Más tarde, en las sociedades posmodernas,³ se torna central la amplificación y defensa a ultranza de la libertad individual, convertida “en el principal valor y recurso de la autocreación continua del universo” (Bauman, 2001: 38). Con la

¹ El presente capítulo se deriva de la investigación de maestría titulada *Sobre la libertad de elección y la vida buena*, en articulación con el proyecto de investigación *Toma de decisiones en la interacción profesor-estudiante*, coordinado por Horacio Manrique Tisnés y financiado por la Universidad EAFIT.

² Psicóloga y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT.
Correo electrónico: cvasqu29@eafit.edu.co.

³ La posmodernidad se fundamenta, más que en un período histórico, en un “estado de pensamiento” (Lyotard, 1992), en el que los grandes relatos que prometían alcanzar el progreso humano y garantizar un orden social, moral y ético pierden su estatuto de legitimación institucional y dejan de dotar de sentido a toda la realidad.

deslegitimación de los antiguos ideales ilustrados, que no alcanzaron la promesa de progreso y, en cambio, llevaron a autoritarismos y guerras mundiales, se dio paso a la exaltación de la libertad individual como valor absoluto que, en su máxima expresión, se transforma en individualismo: el desarrollo se entiende ya no como un proyecto común y colectivo, sino como camino individual que no está sujeto a ningún referente más que al de la propia voluntad.

Como reacción a esta primacía conferida a la libertad en cuanto principio soberano de los proyectos de modernidad, surgen posturas críticas que ponen en entredicho la preeminencia normativa de la autonomía personal, la autodeterminación y la libre elección (Jullien, 2013; Mélich, 2000; Sandel, 2007; Schwartz, 2000, 2004) no para negarlas, sino para reevaluar su soberanía ética.

En ese orden de ideas, en el presente capítulo se expone, en primer lugar, cómo el proyecto moderno de hacer el mundo *disponible* ha reproducido la idea de la amplificación de la libertad mediante la proliferación de las opciones para elegir, en el supuesto de que esto aseguraría la autodeterminación y autonomía de los sujetos. En segundo lugar, se revisa la crítica de Barry Schwartz a propósito de tal supuesto, con el ánimo de poner en entredicho la sobreestimación de la autonomía como principio fundamental de la vida buena, lo que ha conducido a un distanciamiento subjetivo en la toma de decisiones fundamentales por la vía del cálculo racional y a un alejamiento o pérdida de los otros, manifestado en un individualismo extremo. En tercer lugar, se plantea la cuestión del proyecto de mejoramiento humano y la hiperagencia como caso de la ampliación de los márgenes de autodeterminación contemporánea.

En cuarto lugar, se argumenta que el fenómeno de la disponibilidad de opciones no abarca a cabalidad la noción de libertad de elección, entendida como la posibilidad de elegir sobre lo fundamental, y se plantea la alternativa de “heteronomizar la autonomía” –en palabras de Joan-Carles Mélich (2000)–, así como la de restituir su núcleo relacional. En la quinta sección, esta posición se amplifica a la luz de una perspectiva contemporánea de la vida buena que desplaza el énfasis puesto en la libertad y la autodeterminación hacia un modo de relación con el mundo: la perspectiva de la *resonancia* de Harmut Rosa (2019). Por último, se concluye que, si bien la libertad ocupa un lugar muy importante en los ideales de vida occidentales, examinada a la luz de la noción de vida buena –para nuestro presente interés, el de resonancia– la libertad queda relativizada en el sentido de que sufre un desplazamiento de su trono normativo. Si nos ceñimos a la propuesta de Rosa, la resonancia podría ser aquello que vendría a ocupar su lugar.

El proyecto emancipador de la modernidad: poner el mundo al alcance

La modernidad se basa en la idea y la promesa de autodeterminación ética, es decir, la sustracción individual de mandatos políticos, religiosos, familiares, comunitarios, en los que el individuo se declara soberano y autónomo para determinar sus propios designios y elegir según su voluntad. A este respecto, Hartmut Rosa propone un diagnóstico epocal a partir de la idea de modernidad, englobada en el descriptor de la *aceleración*, esto es, “la transformación acelerada del mundo material, social y espiritual” (2016: 16).

Rosa define la aceleración social como un régimen caracterizado por una modificación sistemática de las estructuras temporales: un incremento de la producción total por unidad de tiempo en lo relativo a las transformaciones sociales (tecnológicas, del cambio social y el ritmo de vida), que exige una optimización constante en todos los ámbitos de la vida. Su modo de darse es el incremento constante y una *tendencia escalatoria* cuyas fuerzas impulsoras son la competencia como modo central de asignación de recursos, la promesa secular de eternidad basada en el incremento de vivencias por unidad de tiempo, así como la estabilización dinámica de la sociedad (Rosa, 2016).

A su vez, la tardomodernidad se caracteriza por un anhelo de *disponibilidad* constante, por el proyecto estructural sistemático de *ampliar el alcance de mundo* (Rosa, 2016: 398). Hacer más disponible el mundo, ponerlo a disposición, controlarlo y dominarlo por medio de la acumulación de capacidades científico-técnicas y del capital económico y sociocultural. Así, se multiplican las opciones para elegir: asistimos a una sobreabundancia de objetos para el consumo, la oferta de mercancías es avasallante, el *smartphone* nos permite tener toda la información siempre al alcance (Rosa, 2019a). Las posibilidades de mundo de los individuos crecen al ritmo del incremento de la riqueza económica, del dominio de la naturaleza y de las posibilidades tecnológicas, de la mano de procesos sociales de individualización, pluralización, democratización y liberalización.

Ahora bien, poner el mundo al alcance supone la instrumentalización de las esferas del mundo en función de la iniciativa de autodeterminación y una apertura ilimitada del horizonte ético. Según esto, podemos afirmar que una idea básica de la modernidad es la idea de que la vida humana es optimizable, incrementable, perfeccionable y, por lo tanto, hemos de orientar nuestros esfuerzos a la búsqueda ininterrumpida de mejorar nuestro rendimiento y nuestra condición en todos los aspectos de la vida individual y colectiva. Este

axioma se manifiesta en la fijación moderna en la aseguración de recursos, fomentada por los libros de autoayuda, la investigación de la felicidad y la sociología de la desigualdad, toda vez que la disponibilidad del mundo proyecta el imperativo de aumentar y acumular, no solo bienes económicos, sino experiencias, amistades, posiciones sociales, títulos, etcétera, con la esperanza de que, asegurándose esos insumos, se podrá eventualmente realizar una vida buena (Rosa, 2016: 217). Así como un pintor que emprende la recolección de recursos necesarios para pintar un cuadro, pero que, al final, ha malgastado su tiempo en esta tarea anticipativa pues ya no tiene tiempo de pintar, del mismo modo el sujeto moderno se ve a sí mismo frente a la acumulación de recursos, producto de sus elecciones, que le han hurtado el tiempo que requiere para realizar su propia vida.

Pues bien, ¿qué es lo que puede problematizarse a propósito del proyecto de ampliación y disponibilidad del mundo? La desincronización de los procesos sociales que aquel produce (Rosa, 2016: 118-126). Dado que no todos los procesos pueden acelerarse o, al menos, no en el mismo grado, y que otros incluso se han desacelerado (2016: 118), se produce una ruptura en el entrelazamiento de dichos procesos (2016: 118-119). Se hace evidente así la desincronización respecto de la naturaleza: vaciamos los océanos y talamos árboles a un ritmo exponencialmente acelerado con respecto a sus tiempos intrínsecos de regeneración. Los procesos económicos de producción y consumo real son muy lentos respecto a la economía financiera, así como la democracia –que requiere deliberación y análisis– lo es respecto a la velocidad social, cultural y mediática (2016: 4). Antes que dar solución a la crisis ambiental inminente, nos adelantamos a tratar de asegurar la vida en otros planetas. Así mismo, la ciencia y el desarrollo tecnológico se mueven más rápido que las consideraciones morales (Sandel, 2007: 13). Por eso, Rosa afirma que “con toda ampliación (técnica) del alcance de mundo, también crece el horizonte de lo inalcanzable o irrealizable [...] el mundo siempre va más allá de lo que puede alcanzarse en una vida individual” (2019b: 540).

Nuestra psique también sufre la desincronización a raíz de la sobrecarga del ritmo acelerado que lleva a los sujetos a ir más rápido únicamente para permanecer en el mismo lugar, lo que explica, según Rosa, las explosiones de *burnout* y depresión (2016:120), así como la angustia y el temor a la alienación. En el intento sistemático de controlar, dominar e instrumentalizar el mundo hay un creciente temor y angustia de que ese mundo que ha sido puesto a nuestro

alcance pueda silenciarnos, que se vuelva árido, estéril e ilegible. Que ya no nos diga nada, que no nos hable (Rosa, 2016: 400).

La proliferación de opciones y la paradoja de la elección

El incremento del ritmo de vida se materializa en la proliferación de opciones para elegir. La sociedad contemporánea es la sociedad de la elección y la decisión, de la defensa de la libertad para elegir y actuar de diversas formas y de manera autónoma. Las sociedades occidentales le atribuyen un gran valor a la elección: tanto un valor instrumental cuanto expresivo, psicológico y fundante (Dworkin, 1982; Schwartz, 2004).

Ahora bien, ¿aceptar que la libertad supone la posibilidad de elegir nos llevaría a pensar que una forma de realzar y amplificar la libertad individual (y con ella la autonomía y el control sobre la propia vida) sería por medio del incremento y la proliferación de opciones añadidas para elegir? El psicólogo estadounidense Barry Schwartz (2004), en su libro *The Paradox of Choice*, afirma que esta es la respuesta que han dado las sociedades occidentales a la cuestión de la libertad, influenciadas por la ideología económica y la teoría de la elección racional: multiplicar las posibilidades de elección como modo predilecto de amplificación de la libertad individual. Esto, al tenor de lo que se designa como silogismo oficial: “Si queremos maximizar el bienestar de nuestros ciudadanos, la manera de hacerlo es maximizando la libertad individual; la forma de maximizar la libertad es maximizando la elección. De lo que se sigue que, si incrementamos las opciones de elección, entonces habrá mayor bienestar” (Markus & Schwartz, 2010: 346).⁴

Schwartz (2000, 2004) afirma que la sobrevaloración que se les ha dado a la libertad, a la autonomía y a la autodeterminación en la sociedad estadounidense puede resultar excesiva y experimentarse como una tiranía. La libertad se vuelve represiva, ya no por lo que se prohíbe, sino por lo que obliga, pues se manifiesta en mandatos de autodeterminación dirigidos a los individuos: amor libre, autorrealización, autodescubrimiento, autenticidad, autogestión son algunos de los imperativos contemporáneos. La expansión de las opciones puede dar la ilusión de que el deseo podrá ser satisfecho en tanto todas las posibilidades están dispuestas para ser elegidas, bajo la promesa de una libertad individual

⁴ Las traducciones de las citas de los textos en inglés son de mi autoría.

en la que “todo es posible”, pretendiendo resolver así lo que hay de equívoco e inaprehensible en el deseo mismo.

La paradoja explica por qué ante el mayor número de opciones de elección los individuos, antes que sentir su posibilidad de elegir como liberadora, la experimentan coercitiva y paralizante. Y aun si no hay parálisis, cuando logran elegir, asisten a una disminución en la satisfacción derivada de esas elecciones. Lo anterior, debido a que la escala de expectativas se incrementa hasta el nivel de pretender lo perfecto, por lo que, en comparación con dicha escala, cualquier decisión parece insuficiente. Además, ante tal panorama, el individuo se experimenta arrojado y desamparado, único responsable de sus fracasos o éxitos, pues, abocado a todas las posibilidades, no elegir bien obedece a una falencia subjetiva que subsume la sobrecausalidad de los acontecimientos y los reduce a una cuestión de responsabilidad individual. En este mismo sentido, Iyengar y Lepper (2000) han investigado sobre lo que se ha dado en llamar “la sobrecarga de la elección”. Con ese concepto se describe cómo una amplia gama de opciones puede parecer al principio muy atractiva para los decisores, pero termina por reducir la motivación posterior en la efectiva realización de la elección. La sobrecarga detonada por la cantidad de opciones pone en entredicho la idea de que las mejores elecciones se toman cuando hay mayores opciones de elección.

De Schwartz (2004) se entiende el argumento de que la proliferación de opciones conlleva unos costos psíquicos: por un lado, debilita la satisfacción derivada de las elecciones; puede incrementar la racionalización y la excesiva activación del proceso deliberativo y comparativo pues la información relevante para analizar se incrementa. Por otro lado, esto tiene sus efectos: (1) produce sujetos maximizadores; esto es, un sujeto que necesita estar seguro de que tomó la mejor decisión, para lo cual requiere efectuar una evaluación racional de cada alternativa, lo que se vuelve una tarea casi imposible y tanto más difícil cuanto más aumenta el número de posibilidades de elección. (2) Induce a la autoculpabilización, puesto que la falencia o el éxito responden a una buena selección de la mejor opción por parte del agente decisor. (3) Incrementa la propensión al arrepentimiento, ya que es fácil imaginar las características deseables de las opciones que no se eligieron. Todo esto produce una disminución en el compromiso afectivo con la elección tomada, lo que amplía la distancia subjetiva mediante el cálculo instrumental.

Schwartz (2004) plantea que, para evitar la escalada de esas cargas, hemos de aprender a ser selectivos en el ejercicio de las elecciones y decidir, de forma

individual, cuándo la decisión realmente importa y enfocar nuestras energías en ella, incluso si eso significa dejar ir otras oportunidades. La elección de *cuándo ser un sujeto decisor* (*when to be a chooser*) es quizá la elección más importante, pues contribuye a descargar el peso del exceso de libertad. Algunas personalidades que se dedican a tomar decisiones de gran impacto, como el caso de Obama o Mark Zuckerberg, prefieren tener en su armario un conjunto de prendas homogéneas, básicas y atemporales que les ahorre empezar el día tomando decisiones, bajo el supuesto de guardar sus energías para las decisiones importantes. Ahora bien, al afirmar esto, Schwartz parece incurrir en una ambigüedad: ¿su crítica está dirigida al exceso de libertad y autonomía, o más bien a la excesiva confianza en que la proliferación de opciones sería garante de nuestra libertad individual?

Me parece que al postular como soluciones al problema una serie de recomendaciones individuales para encarar la proliferación de opciones –entre ellas: establecer reglas de juego sobre cuántas opciones considerar, o cuánto tiempo y energía invertir en elegir; satisfacer más y maximizar menos; aprender a amar los límites; acoger normas, reglas, hábitos, etcétera–, lo que enfatiza su crítica no es el excedente de libertad adquirido por los sujetos contemporáneos sino la falsa experiencia de libertad inducida por el dogma del incremento de opciones de elección. De ahí que termine por apelar a una suerte de metalibertad: la libertad de elegir cuándo elegir. En otras palabras: no es cierto que estemos ante un exceso de libertad o autonomía aun cuando aceptamos que existe una sobreabundancia de opciones. La hiperopcionalidad no necesariamente equivale a mayor libertad o autonomía. Más bien, la promesa de mayor disponibilidad del mundo y de acceso a las opciones de elección fracasa en proveer la experiencia de la libertad. Allí donde contamos con múltiples opciones –muchas de ellas con mínimas variaciones entre sí–, nos sentimos impotentes para elegir, o paralizados, menos satisfechos y frustrados.

La cuestión de la hiperagencia

Es común que se problematice la hiperopcionalidad en lo que concierne al mercado y el consumo de bienes, un dominio muy simplista en el que se reduce el problema de la libertad a la elección entre tal o cual producto, tal o cual servicio. En contraposición, se pueden destacar ejemplos de mayor envergadura: un caso paradigmático de la idea de ampliar el alcance del mundo y de multiplicar las opciones disponibles a la elección es el proyecto

contemporáneo de perfeccionamiento humano (*Enhancement Project*). Este perfeccionamiento es definido, según Danaher, como “la aplicación deliberada de conocimientos técnicos y científicos para mejorar las capacidades humanas existentes, trasladarlas más allá del rango disponible para los seres humanos o agregar nuevas capacidades” (2014: 228).

El proyecto de perfeccionamiento tiene que ver con todo esfuerzo colectivo –y, en ocasiones, coordinado– para mejorarnos o perfeccionarnos a nosotros mismos. Sin embargo, para ir más allá de lo difusa y amplia que puede resultar esta categoría (que englobaría procesos como la alfabetización y la agricultura), nos interesa enfatizar al respecto los debates contemporáneos que están referidos a las tecnologías biomédicas de perfeccionamiento, cuya aplicación (que incluye elementos como fármacos, estimuladores cerebrales o métodos de ingeniería genética) se dirige a las propiedades constitutivas de los seres humanos individuales: estados de ánimo, recuerdos, capacidades físicas y cognitivas. De esta manera, con la manipulación genética podríamos intervenir en asuntos humanos que antes estaban reservados a los designios de la naturaleza o del azar reproductivo, y que ahora se convierten en objeto de elección: el color de ojos, el sexo, la fuerza, la capacidad intelectual, entre muchas otras características que pueden desencadenar diversos efectos discriminatorios, de manipulación, de inculpaciones sobre lo que se eligió (o lo que no se eligió). Este proyecto es productor de *hiperagencia*, a saber, “un estado de cosas en el que prácticamente todos los aspectos constitutivos de la agencia (creencias, deseos, estados de ánimo, disposiciones) están sujetos a la propia elección, control y manipulación” (Danaher, 2014: 227).

Varias objeciones se han formulado a propósito de dicho proyecto. Entre ellas, que un estado de hiperagencia nos sumergiría en un mar de confusión decisional al reducir nuestros estados internos a meras contingencias que pueden arreglarse siempre que lo necesitemos (Danaher, 2014: 229), lo cual volatilizaría los puntos normativos para la toma de decisiones. También se apela a la paradoja de la elección para mostrar los costos que podría traer en términos de sobrecarga: vivencias de arrepentimiento, sentimiento de culpa y autocensura (Danaher, 2014: 232). Por su parte, la objeción de Michael Sandel (2007: 129) está dirigida a que llevar adelante este proyecto, en cuanto expresión de un deseo de dominación y control del mundo –en una falsa idea de libertad–, amenaza con suprimir nuestra apreciación de la vida como don.

Sandel ofrece una perspectiva secular del don –aunque admite que remite a una sensibilidad religiosa–, entendido como el reconocimiento de que “nuestros

talentos y nuestros poderes no son plenamente obra nuestra, ni siquiera plenamente nuestros, a pesar de los esfuerzos que dedicamos a desarrollarlos y ejercitarlos” (2007: 40). Apreiciar la vida como un don nos impele a estar abiertos a lo inesperado, a lo incontrolable, a lo que franquea. O, en palabras de Rosa, a *lo indisponible*. Lo que interesa de reconocer la contingencia de nuestros dones es que nos une solidariamente a los otros, en la medida en que no reduce la vida a una cuestión de ventajas competitivas atribuibles a la elección de cada individuo. Frente a esto, Dworkin (1982: 52) señala, retomando a Singer, que, en ocasiones, añadir nuevas opciones transforma la naturaleza de la elección misma, como es el caso de la donación de sangre que, al incorporarse a un sistema de venta (añadiendo así la posibilidad de ser comercializada además de simplemente donada), trivializa los lazos de la solidaridad y el altruismo asociados a esta acción.

Sobre el problema de la libertad de elección

Un asunto en el que coinciden los planteamientos sobre los efectos de la hiperopcionalidad contemporánea es en que la proliferación de opciones lleva a malgastar mucho tiempo y energía en elecciones triviales (por ejemplo, las que conciernen al consumo de bienes y servicios), lo cual desplaza la atención de aquellas que son realmente importantes (Iyengar & Lepper, 2000; Schwartz, 2004). Pero ¿qué es entonces lo *realmente importante*?, ¿qué es lo fundamental?

En este punto, la concepción de libertad de Erich Fromm es relevante pues contrasta con aquella que subyace a los proyectos contemporáneos expuestos, ya que desde su perspectiva el problema de la libertad de elección no se refiere a una multiplicidad de opciones con pocas variantes entre ellas sino, fundamentalmente, a una cuestión disyuntiva. A este respecto afirma que

El problema de la libertad de elección *no* es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas; no es la elección entre jugar al tenis o ir de excursión, o entre visitar a un amigo o quedarse en casa leyendo. La libertad de elección [...] es siempre la libertad de elegir lo *mejor* contra lo peor –y mejor o peor se entienden siempre por referencia al problema moral básico de la vida–, entre el progreso y la regresión, entre el amor y el odio, entre la independencia y la dependencia (Fromm, 1985: 126).

El problema de la elección y, por ende, de la libertad, se trata pues de la elección entre una vida buena o una malograda que, para Fromm (1985), corresponderían al progreso o al retroceso, respectivamente. ¿Qué sería lo progresivo? Aquello que no se fija, que evoluciona, que *progres*a. Lo que se

sobrepone al atascamiento, a la fijación, a la compulsión a la repetición. Lo regresivo es aquello que queda fijado en el atolladero, que se resiste al desarrollo, a la renovación de la vida. Un caso ilustrativo de regresión es el síntoma neurótico que, al quedar atado a un trauma del pasado, se fija como a una estaca “y en adelante, está condenado a girar a su alrededor incesantemente”, lo que impide la posibilidad de desplegar las capacidades, de seguir el curso de su desarrollo (Jullien, 2013: 93-110).

El ser humano, para Fromm, tiene fundamentalmente dos alternativas: *retroceder* a su estado animal, arcaico, resignando sus cualidades humanas –como la razón y el autoconocimiento (tal es el caso de la emergencia de una enfermedad mental o la adhesión irrestricta a poderes totalitarios, sentirse un todo con una multitud)– o *progresar* hacia el despliegue de sus capacidades humanas buscando la unión por la vía de una relación espontánea, creativa y vital con el mundo. El progreso remite al amor a la vida, que está relacionado con la creación y la productividad (la *biofilia*), en oposición al regreso, que concierne al amor a la muerte (la *necrofilia*), que está más del lado de la destrucción, del deseo de convertir lo orgánico en inorgánico. El progreso no es la idea de la pura ganancia, esa que subyace al programa de la multiplicación de las opciones o de controlar el mundo poniéndolo a disposición bajo la esperanza de que esto optimizará y maximizará los resultados de nuestras decisiones; refiere a aquello que amplifica, despliega y ensancha la vida, por oposición a lo que la amenaza o disminuye, lo que la coagula. Por ejemplo, poder elegir la forma de vida que los sujetos desean vivir y no solo la ampliación del margen de opciones que caben unilateralmente en un único tipo de vida: la vida buena asociada al crecimiento económico y tecnológico, con el que se ha pretendido controlar y disponer del mundo de manera instrumental (Rosa & Henning, 2017).

Lo anterior nos conduce a pensar, entonces, que la libertad no consiste *per se* en aumentar las opciones de elección, porque de lo que se trata es de poder elegir libremente entre opciones fundamentales: es allí donde entra en juego la libertad para elegir. Se es libre en tanto se puede elegir con base en los propios criterios, sustrayéndose de heteronomías religiosas, naturales, políticas o sociales que sustituyan la agencia del sujeto. El horizonte normativo kantiano postula que el sujeto ha de valerse de su propio entendimiento para darle forma a su vida individual y colectiva sin apelar a poderes heterónomos; esto es lo realmente importante.

Sin embargo, la deriva de esta proposición ha corrido con la suerte de llevar al límite el individualismo moral que termina por homologar a la autonomía

con la independencia, en nombre de la cual se olvida el gesto fundamental de amparar y ser amparados por los otros, así como nuestra constitutiva interdependencia. Como afirma Mèlich: “La subjetividad es *humana* en el momento que respondemos no solamente *al* otro sino *del* otro, respondemos de su vida y de su muerte, de su fragilidad y de su vulnerabilidad” (2000: 90). Se supone que la autonomía se afirma tanto más cuanto no dependamos de discursos extrínsecos, en detrimento de categorías como comunidad, interdependencia, solidaridad. Con todo, elegir no es solo una forma de definir y afirmar una individualidad, sino también una forma de crear sentido de comunidad y lazos sociales, incluso si en ocasiones eso significa adherirse a las elecciones de personas en quienes se confía y se respeta.

Para comprender esto, y dado que Mèlich está hablando del contexto educativo, la categoría de *maestro* resulta ilustrativa –en ocasiones desvirtuada por suponer la emergencia de una relación que conlleva, ante todo, dependencia, asimetría, apertura, influencia–. El maestro no sería alguien que toma decisiones en reemplazo de la propia agencia, pero sí alguien que guía, previene, señala, advierte e influye. El maestro, como lo explica Jullien (2013) a partir de la tradición china, no se abstiene ingenuamente de ejercer una influencia en su discípulo, pues esto lo hace de una manera *oblicua*:

Pero no nos equivoquemos, no es que el Maestro quiera respetar la autonomía y la libertad mental del discípulo, sino que sabe que no puede intervenir más que lateralmente, por estimulación oblicua, en ese proceso que no podrá provenir sino de él mismo, es decir, de su propio movimiento; y que todo aquello que por su parte haga de más, instruyéndolo más explícitamente, no hará sino obstaculizar su curso, forzándolo, y se revelará contraproducente (Jullien, 2013: 78).

El maestro actúa de forma oblicua (de soslayo) pues no se posiciona ni adelante, como quien antecede el camino, ni al lado, como quien se limita a *acompañar*. Lo cual tampoco significa que se posicione en un poco comprometido “punto medio”. Su oblicuidad consiste en saber que una influencia directa siempre necesita de otra más silenciosa, más sutil, periférica, prolongada, “que es lo único que permite que tal enseñanza un día sea finalmente audible y pueda transformar efectivamente” (Jullien, 2013: 79).

Lo que sucede en la relación maestro-discípulo, visto así, no es tanto una afirmación de dos autonomías o la búsqueda última de la independencia, sino, sobre todo, una relación dialógica de mutua interacción, un encuentro en que ambos emprenden una intermodificación que supone la afirmación de la

interdependencia y, con ella, de la propia vulnerabilidad y desamparo. Incluso, como lo plantea Mèlich a propósito de la educación, se trataría de una ética que antepone la heteronomía a la autonomía, si entendemos aquella como la responsabilidad de responder *ante y por* el otro (2000: 90):

No hay que entender, por lo tanto, la crítica al principio de autonomía en el sentido de una *negación* de la autonomía, sino en el sentido de que *hay que negar la “primacía” del principio de autonomía*. La autonomía es sumamente importante, pero puede ser perversa si no depende de una instancia anterior a ella misma (Mèlich, 2000: 87).

Tal instancia anterior es la apelación del *otro*, mi responsabilidad ineludible ante su llamado. La educación es ante todo *eros*, “y el amor, el *eros*, no nace en un acto de libertad, de iniciativa del yo. El *eros* viene de fuera, de la exterioridad, nos invade, nos hiere, es un traumatismo, pero el yo sobrevive en él” (Mèlich, 2000: 89). Frente al imperativo de que Auschwitz no se repita, Mèlich, en su crítica al principio de autonomía en la educación, lo que plantea es la necesidad de *heteronomizar la autonomía*, esto es, restituir a la libertad aquello que le antecede: la obligación con y para el otro.

Otra perspectiva que relativiza la primacía conferida a la libertad de elección es la propuesta por Peter Bieri (2017) respecto a la dignidad humana. Es cierto que la posibilidad de elección y la autonomía son imprescindibles para la conservación de la dignidad. Las experiencias de pérdida de autonomía, de excesiva dependencia y de impotencia nos muestran una fractura en nuestra dignidad; en esas situaciones, sentimos que la echamos a perder (Bieri, 2017: 9). Con todo, la autonomía tiende a quedar equívocamente localizada en las antípodas de la dependencia, negando así nuestra fragilidad constitutiva; de ahí que el concepto de dignidad de Bieri se constituye no solo por una relación autónoma consigo mismo, sino por el encuentro con los otros, por cómo uno es tratado y cómo está en relación con otros, algo que se escapa al absoluto control individual. La autonomía es una condición necesaria de la dignidad, pero no suficiente. Es más, la dignidad puede ser un principio soberano que esté por encima de la libre voluntad y la autonomía.

Lo anterior lo ejemplifica Bieri (2017) con el número del lanzamiento de enanos en un circo: un enano puede esgrimir el argumento de que él ha elegido voluntariamente ser lanzado para entretenimiento de quienes asisten al espectáculo, caso en el cual su dignidad se vería amenazada en cuanto que se vulnera su condición de sujeto como fin en sí mismo y se le trata como a

un juguete. La defensa de la libre voluntad y la elección autónoma,⁵ esgrimida por el mismo enano, dice Bieri, no resuelve el problema de la vulneración a la dignidad, pues esta es un fin más abarcador que la libertad (2017: 16-18). De acuerdo con Bieri, hay algo que se sobrepone a la libertad cuando de humanidad se trata: la dignidad.

Más allá de la libertad, la resonancia

En un intento por retornar al núcleo relacional de la vida buena, que trascienda la perspectiva de la autonomía y la individualidad, la propuesta de *una sociología de la relación con el mundo* del filósofo y sociólogo alemán Hartmut Rosa (2019b) nos conduce a pensar la vida buena más allá de las opciones y recursos a disposición; lo que rompe con esa fijación que se sostiene en algunos de los planteamientos discutidos aquí, los cuales parten de la base de que una vida buena se constituye por una ampliación, maximización u optimización de los recursos disponibles, y que ven la vida humana como un recurso más a ser optimizado. Rosa acude a una metáfora acústica para definir la resonancia como una forma de relación con el mundo en la que sujeto y mundo se sincronizan en vibraciones que se propician de una manera recíproca, en una relación dialógica en la cual ambos responden desde su propia voz. De esta forma, los sujetos producen y a la vez experimentan resonancias en su relación con el mundo (Rosa, 2019b).

En definitiva, la resonancia implica una *asimilación transformadora* en la que el sujeto es lo suficientemente “cerrado” como para hablar con una voz propia, y “abierto” como para dejarse transformar por el mundo. La respuesta que damos al mundo que nos habla requiere la presencia de una voz propia, tanto de ese mundo como de nosotros mismos.

Además de la presencia de la voz propia, la resonancia requiere una percepción de autoeficacia, es decir, un nivel de confianza en el que el sujeto se siente capaz de influir en el mundo, de transformarlo; implica dirigirse al mundo de manera activa e intencional, alcanzar y “hacer hablar” al mundo por medio de la propia acción. En este aspecto, la posibilidad de elegir es esencial para las expectativas de autoeficacia, pues el sujeto se sabe autoeficaz en la

⁵ Ciertamente, Bieri no deja de lado la posibilidad de interrogar qué tan libre fue el enano para tomar esa decisión y qué tanto estuvo condicionado por las circunstancias en que se encontraba (2017: 18). Es el problema de la falsa conciencia.

medida en que puede elegir y no simplemente ser “una pelota de la *fortuna*, de la suerte y el destino, en lugar de poder configurar el acontecer del mundo” (Rosa, 2019b: 209).

Sin embargo, Rosa se opone a la concepción instrumental-causalista de la autoeficacia como “la capacidad de perseguir intereses y alcanzar objetivos, de dominar y hacer calculable el mundo (y a los otros seres humanos) para realizar los propios planes con la menor cantidad posible de concesiones” (2019b: 209). De ahí que el efecto positivo de las acciones de autoeficacia no proceda, para Rosa, de la eficacia instrumental de las elecciones sino de su potencialidad para fundar relaciones resonantes: “Lo decisivo no son los *resultados* logrados, sino la experiencia de la *interacción* en el proceso” (2019b: 210). Además, se privilegian las expectativas colectivas de autoeficacia, como lo expone Rosa (2019b) retomando un planteamiento de Hannah Arendt:

[Arendt] considera que el mundo surge en la acción concertada y en la experiencia de la *capacidad* colectiva de *poder dar forma* que va unida a ella [...] por más que [los individuos modernos] hayan aumentado sus posibilidades y opciones de elección, no por ello estarán en condiciones de vivir una resonancia con el mundo en el sentido de una experiencia colectiva de autoeficacia (2019b: 210).

Rosa afirma que, si bien el constante incremento de posibilidades de acción puede resultar provechoso en términos de la maximización de la utilidad individual, al mismo tiempo desestimula una relación transformadora con el mundo, “en la cual la propia acción no deja ninguna huella y el sujeto no recibe ninguna respuesta” (2019b: 212).

La resonancia es de suyo *indisponible*, es decir, no planificada, no forzada ni garantizada; no es accesible como lo es un producto del mercado. Su contenido emocional no está prefigurado, de ahí que la resonancia no sea necesariamente feliz o positiva en términos afectivos, y que incluso podamos establecer resonancia con momentos tristes, lo cual plantea ya una separación con el ideal de felicidad cuyo fin es obtener el máximo placer y disminuir al mínimo el dolor o sufrimiento. La vida buena, para Rosa (2019b), es aquella en la que se configuran ejes estables de resonancia entre el sujeto y el mundo. Este concepto de *indisponibilidad* pone en entredicho la supremacía de la autonomía y de la libertad y, con ellas, la idea de voluntad: ¿cómo pensar la posibilidad de la resonancia, de su darse, mantenerse, cultivarse o incrementarse, si constitutivamente es indisponible, mientras que las ideas de libertad de las

cuales disponemos parecen inclinarse hacia una especie de ejercicio activo, disponible de la voluntad y de la capacidad de elegir?

El concepto de indisponibilidad puede ser explorado desde otra perspectiva. François Jullien, por ejemplo, retoma el concepto de *disponibilidad* (2013: 23-42) de la tradición china, categoría que estaría del lado del sujeto y no de los bienes, posesiones o funciones, como tradicionalmente se ha entendido en el pensamiento occidental europeo. La *disponibilidad* se entiende como una disposición de apertura del sujeto que “pasa a concebirse ya no como pleno sino como hueco” (2013: 24), lo que le permite tomar toda “oportunidad” en pie de igualdad. Por eso el conocer chino, dice Jullien (2013), no consiste en hacerse una idea de algo, sino en volverse disponible a algo:

Para el sujeto se trata, nada menos, que de renunciar a su iniciativa de “sujeto”: un sujeto que presume y proyecta, elige, decide, se fija fines y se procura los medios. Si renuncia momentáneamente a ese poder de dominio, a lo cual lo invita la disponibilidad, entonces teme que la iniciativa de la que se vale no tenga límites y se vuelva intempestiva; que le cierre el paso a la “oportunidad”, lo bloquee en una conversación estéril consigo mismo y ya no lo deje acceder a nada (Jullien, 2013: 36).

Para Jullien, Europa pasó por alto el recurso de la disponibilidad, precisamente porque desarrolló un pensamiento de la libertad: “Lo contrario de la libertad es la servidumbre, como se sabe, pero su contradicción es la disponibilidad que despliega una relación armoniosa de *integración*” (2013: 41). Mientras la libertad supone un alejamiento de una situación para ganar independencia respecto de esta, la disponibilidad nos sumerge en aquella, nos impele a entregarnos, a fundirnos, para dejarnos *hablar* por ella y responder a las solicitudes del entorno. Desde dicha perspectiva, no se concibe la emancipación y la desalienación desde la libertad, sino a partir de la disposición a todas las posibilidades, dada por el vaciamiento del sujeto, que pone a todas las cosas en pie de igualdad y así puede “escuchar todas las músicas del mundo, diversas como son, en su espontáneo ser ‘así’, a placer, acompañando su despliegue singular” (2013: 37). Quizás cuando el sujeto se abre a esta disponibilidad de sí es cuando puede avenir con el mundo en su indisponibilidad constitutiva.

Por eso, en la disponibilidad se trata de un acceso a todas las posibilidades, de un no cerrarse a ninguna, pero ya no como un catálogo de opciones donde el sujeto se proyecta a sí mismo como individuo libre para elegir, sino que se

hace *disponible* a lo otro. No sabe ya qué le espera, puede captar lo inadvertido, está presto a ello, sin estarlo hacia nada en específico. Esta posición contrasta con el anhelo de hiperagencia como modelo constitutivo de “vida buena”. En efecto, no es posible saber o planificar de antemano cuál será el resultado de la transformación en el encuentro resonante con lo otro; por eso la resonancia no coincide con el ideal de optimización.

Es destacable que Rosa (2019b: 230), al preguntarse por el contraconcepto de la resonancia e intentarlo conceptualizar en términos de lo contrario a la *alienación*, descarte la autonomía como *lo otro* de la alienación, aduciendo que los seres humanos podemos experimentarnos a la vez autónomos y alienados:

La definición de la autonomía como lo otro de la alienación no contempla el carácter relacional de la alienación (y de su opuesto): un dictador puede ser completamente autónomo, esto es, ejercer el máximo control posible sobre sus condiciones de vida y, sin embargo, justamente por ello, sentirse alienado (Rosa, 2019b: 230).

La autonomía enfatiza de una forma excesiva el carácter del “sí mismo” y desestima el aspecto constitutivamente dialogal de las relaciones logradas y malogradas con el mundo. En ocasiones, incluso podemos sentirnos menos alienados cuando perdemos cierto control respecto de nosotros mismos. Tal es el caso de algunas experiencias de amor, de maternidad o paternidad, de algunas vivencias religiosas en las que cedemos nuestro control al entregarnos a lo otro y aun así no solo no nos sentimos alienados, sino que estas experiencias pueden hacer que la propia vida sea una vida que *resuena*. Se trata de atreverse a perder el control, de entregarse al otro: en palabras de Martha Nussbaum (1995: 184), “aprender a caer”, aprender a estar expuestos, no temer la propia vulnerabilidad. De ahí que Rosa (2019b) prefiera hablar de resonancia como paradigma de un modo de estar en el mundo de forma no alienada, restituyendo el carácter eminentemente dialogal de la vida buena.

La alienación es definida como “*relación de la ausencia de relación*” (Rosa, 2019b: 232). Esto es, un estado en el que, pese a que hay relaciones –por ejemplo: familiares, laborales, de amistad, incluso consigo mismo–, estas son indiferentes y carentes de significado pues han dejado de *hablarle* al sujeto y, en consecuencia, se presentan mudas, amenazantes, e incluso hostiles y repulsivas. Si antes definimos la resonancia como la posibilidad de que dos segmentos del mundo amplifiquen sus respectivas voces a partir de una relación de transformación mutua, entonces la alienación implica una relación en la que estas voces, antes que potencializadas,

se debilitan, se trastornan o se enmudecen: “En un estado de alienación, por tanto, la voz propia y la ajena tienden a volverse *inaudibles* o *no dicen nada*; el sujeto y el mundo se enfrentan de forma muda y rígida” (Rosa, 2019b: 233).

Ahora bien, Rosa aclara que para que la resonancia emerja es necesario que ella se dé sobre el fondo de algo que aún no ha sido asimilado o apropiado, que permanece extraño o ajeno, que escapa al control y a lo esperado, que es indisponible. Por eso afirma que “[l]a resonancia es el centelleo (momentáneo), el destello de una vinculación con una fuente de valoraciones fuertes en un mundo que en general calla y a menudo también repele” (2019: 241). De esto se desprenden varias cuestiones: (1) la resonancia no es permanente, es un destello, quizá un instante, y (2) su destello es vivificante en la medida en que contrasta con un estado de cosas en el que predomina la mudez; o, en otros términos, el desaliento, el aburrimiento, la desazón, el dolor, etcétera. Es lo que ocurre con la música, que alterna, entre disonancias, tensiones tonales con los sonidos consonantes o propiamente armónicos, los cuales indican un momento de “superación”.

Conclusiones

La libertad corre el peligro de transformarse en imperativo de la vida, con el problema que enuncia Nicolás Gómez Dávila de que, tomada como fin, y no como medio, quien la conquista “no sabe qué hacer cuando la obtiene” (2005: 18). Su primacía se radicaliza al punto de que los sujetos dejan de experimentarse como libres, apropiados de sí mismos y de su relación con el mundo, a sentir su capacidad de elección, paradójicamente, como coercitiva y alienante (Rosa, 2019b).

Es evidente que la aspiración de autonomía como autodeterminación ha significado, por ejemplo, un progreso en términos de emancipación de grupos minoritarios y de la potestad de elección del individuo sobre sí mismo. No obstante, como lo hemos querido mostrar, este desarrollo ha minado experiencias de sentido –entre ellas, la apreciación de la vida como indisponible o contingente, y la respuesta al cuidado del otro–, y ha conducido a experiencias subjetivas en las que se advierte una frustración en las decisiones por un exceso de opciones de elección.

A este respecto, Mélich es enfático al afirmar que es necesario deponer la soberanía del yo en función del cuidado del otro, porque “lo humano aparece cuando el hombre renuncia a la libertad violenta por la respuesta a la voz del

extranjero que le demanda a una responsabilidad sin límites” (2000: 89). El proyecto de poner el mundo al alcance, el anhelo de un aumento indiscriminado de opciones para elegir, los esfuerzos de optimización y el ansia de hiperagencia no satisfacen una noción de libertad de elección que abarque las elecciones fundamentales. La libertad no está en la disponibilidad y el control de las esferas del mundo, sino en poder elegir entre lo progresivo y lo regresivo o, como lo refiere Camus (1985), sobre los problemas esenciales que son aquellos que “ponen en peligro la vida o que decuplican el ansia de vivir” (1985: 5).

Por su parte, la propuesta de resonancia de Rosa antepone a la autonomía el modo de relación entre dos segmentos del mundo, relación que en gran parte supone una pérdida del autocontrol, pues implica entregarse a sí mismo, en ciertas dosis, a una alteridad radical y dejarse transformar por ella. En este sentido, una experiencia paradigmática de resonancia puede encontrarse en el *ágape* de la improvisación de jazz a la que recurre Terry Eagleton (2008: 208). Los músicos, al crear nuevas formas de expresión musical, promueven el despliegue de las potencialidades de los demás músicos hasta el punto de que cada uno, en la expresión de su propia inspiración y creatividad, estimula el despliegue de las potencialidades del otro, en un encuentro entre lo singular de la creación individual y la conjunción resonante de una creación colectiva. Sobre el trasfondo de la libertad de cada uno, emerge una obra común que es más que la suma de sus partes. Del mismo modo, analizada desde el punto de vista de la vida buena en cuanto resonancia, la libertad se desplaza y, con ella, toma preeminencia el modo de relación con el mundo.

Referencias

Bauman, Zygmunt (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*, trads. Marta Malo de Molina y Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal.

Bieri, Peter (2017), *La dignidad humana: Una manera de vivir*, trad. Francesc Pereña Blasi, Barcelona, Herder.

Camus, Albert (1985), *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Danaher, John (2014), “Hyperagency and the good life—does extreme enhancement threaten meaning?”, *Neuroethics*, vol. 7, núm. 2, diciembre, <https://doi.org/10.1007/s12152-013-9200-1>.

Dworkin, Gerald (1982), “Is more choice better than less?”, *Midwest studies in Philosophy*, Minneapolis, vol. 7, septiembre, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1982.tb00083.x>.

Eagleton, Terry (2008), “¿La vida es lo que uno se propone que sea?”, en *El sentido de la vida*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós.

Fromm, Erich (1985), *El corazón del hombre*, trad. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica.

Gómez Dávila, Nicolás (2005), *Escolios a un texto implícito*, Bogotá, Villegas Editores.

Iyengar, Sheena Seti & Mark Lepper (2000), “When choice is demotivating: Can one desire too much of a good thing?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Estados Unidos, vol. 79, núm. 6, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.79.6.995>.

Jullien, François (2013), *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Kant, Immanuel (2007 [1785]), “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Liotard, Jean-François (1992), “Qué es lo posmoderno”, *Zona erógena*, Buenos Aires, núm. 12, <https://bit.ly/31zkwDo>.

Markus, Hazel R. & Barry Schwartz (2010), “Does choice mean freedom and well-being?”, *Journal of Consumer Research*, Reino Unido, vol. 37, núm. 2, agosto, <https://doi.org/10.1086/651242>.

Mélich, Joan-Carles (2000), “El fin de lo humano ¿Cómo educar después del holocausto?”, *Enrahonar*, Barcelona, vol. 29, núm. 31, enero, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.410>.

Nussbaum, Martha (1995), “El conocimiento del amor”, trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, *Estudios de Filosofía*, Medellín, núm. 11, febrero, <https://bit.ly/3wMLGjC>.

Rosa, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Iburgüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2019a), “Erich Fromm-Lecture 2018: Die Quelle aller Angst und die Nabelschnur zum Leben Erich Fromms Philosophie aus resonanztheoretischer Sicht”, en *Fromm Forum*, vol. 23, Tübingen, Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, disponible en <https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/index/index/docId/35214>.

Rosa, Hartmut (2019b), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Rosa, Hartmut & Christoph Henning, eds. (2017), *The Good Life Beyond Growth: New perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Sandel, Michael J. (2007), *Contra la perfección: La ética en la era de la ingeniería genética*, trad. Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Marbot ediciones.

Schwartz, Barry (2000), “Self-determination: The tyranny of freedom”, *American Psychologist*, Estados Unidos, vol. 55, núm. 1, enero, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.79>

Schwartz, Barry (2004), *The Paradox of Choice: Why More Is Less*, Nueva York, Ecco.

La vida buena en los entornos educativos: el autoexamen socrático y la resonancia¹

Natalia Restrepo Ruiz²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch3>



Introducción

*There are times when all the world's asleep
The questions run too deep
For such a simple man
Won't you please, please tell me what we've learned
I know it sounds absurd
Please tell me who I am
Supertramp, "The Logical Song"*

La universidad surgió en la modernidad como parte constituyente del modelo de la Ilustración, el cual concebía un ideal de ser humano autónomo y responsable, conforme a los ideales de la razón. El sentido de la educación se enmarcaba en el espíritu de la época: el interés por la búsqueda de la verdad, la universalidad del conocimiento, la valoración de la libertad. Con la caída de estos ideales en la contemporaneidad, la educación sufre una suerte de reconfiguración: ¿cuáles son los sentidos que, actualmente, tiene la universidad? (Pliege, 2020). Un efecto de la caída de los ideales de la modernidad, que impacta la educación

¹ Este capítulo se deriva de las reflexiones del proyecto "La enseñanza de la paz. Aportes entre la educación democrática y la mediación analítica de conflictos", de la maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. El proyecto se encuentra adscrito al semillero Método analítico y toma de decisiones, coordinado por el profesor Horacio Manrique Tisnés.

² Psicóloga y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT.
Correo electrónico: nrestre5@eafit.edu.co.

contemporánea, es la tensión existente entre las fuerzas tendientes al lucro –que reemplazaron estos ideales– en contraposición a los deseos, tanto de docentes como de estudiantes, de formarse y desplegar una vida buena en los escenarios educativos (Pliegue, 2020).

En este sentido, el tema central de este capítulo atañe a la relación entre el sistema educativo propio de la tardomodernidad y la pregunta por la vida buena. Para establecer este puente, es necesario acotar cada uno de sus elementos constitutivos, a saber: ¿cuáles son las características de la educación contemporánea?, ¿cómo responde la educación a los dilemas individuales y sociales de la época actual?, ¿promueve la educación algún modelo de vida buena? A partir del desarrollo de estas preguntas, se plantean algunas alternativas para poner de relieve la vida buena dentro de la educación; para hacerla parte de la discusión pedagógica.

La educación en general vive una suerte de *desilusión* (Pliegue, 2020), donde la estructura de la enseñanza y el aprendizaje están enmarcados por las fuerzas de producción desmedida del conocimiento, la aceleración de los vínculos sociales en los espacios académicos y la desvinculación en los actos educativos de las existencias de los sujetos que intervienen en ellos (Pliegue, 2020). La desilusión radica en que la universidad, si bien conserva aún la esperanza de formar ciudadanos y seres humanos que se constituyan a partir de los ideales de la razón, pues esta no ha sido completamente desestimada, no proporciona los medios, las herramientas, los ambientes o las metodologías para que ello se efectúe en la práctica. Peter Sloterdijk (2019) afirma que la confianza en la educación ya no es una esperanza del mundo contemporáneo, toda vez que ella no muestra que los asuntos humanos puedan mejorar. En el fondo, casi nadie cree que el aprendizaje de hoy solucione los “problemas de mañana”; más bien, pareciera que los provoca (Sloterdijk, 2019: 19).

Un ámbito en el que se pueden observar los efectos de la desilusión educativa es la situación actual de las instituciones de enseñanza en países latinoamericanos como Chile o Colombia, que han vivido estallidos sociales durante el 2019 y el 2021. Las movilizaciones sociales en Chile, que comenzaron en 2019, fueron convocadas principalmente por estudiantes y jóvenes a causa de los costos educativos y el endeudamiento al cual se ven enfrentados una vez que culminan sus estudios (Rifo, 2013).

Por su parte, en el caso de Colombia, el Ministerio de Educación Nacional (MEN) ha alertado sobre los altos índices de desempleo en la población juvenil

después de cursar una carrera universitaria. A su vez, el nivel de endeudamiento de los estudiantes para financiar sus estudios, sumado al hecho de que tanto ellos como los profesores se pregunten por el sentido de la universidad, fue uno de los catalizadores del Paro Nacional del 2021.

Este argumento se respalda en el hecho de que, según las cifras del MEN y el plan decenal proyectado para el año 2026, si bien los índices de cobertura han aumentado de una manera considerable, ni los jóvenes ni la sociedad perciben la calidad y la relevancia de la educación, no solo en el escalamiento social por parte de quienes se encuentran estudiando, sino también por el lugar que ocupa la educación en la calidad de vida de los habitantes (MEN, 2018). No es posible afirmar que exista *necesariamente* una correlación entre el acceso al sistema educativo y la experiencia de una buena vida una vez se egresa, pues existe una profunda desconfianza en la promesa de que la educación nos hará libres y autónomos.

Ante esta desilusión contemporánea por el proyecto educativo, surge con más fuerza la pregunta por la vida buena en dichos entornos, ya que ella guarda una estrecha relación con la pedagogía; en efecto, ambas se preguntan por las formas en que se conducen y se forman los seres humanos (Noguera-Ramírez, 2017). Educar proviene etimológicamente del latín *educare*, que significa “conducir” o “guiar hacia fuera”; en este sentido, podría pensarse que la misión de la educación consiste en *potenciar modos de existencia de los individuos*. Esto es, más allá de centrarse en contenidos informativos, la educación *transmite* maneras de percibir la vida, formas que considera idóneas para vivir, así esta transmisión no sea explícita.

En su libro *Alienación y aceleración*, Hartmut Rosa (2016) se refiere al término de la buena vida (*good life*) siguiendo un postulado del filósofo canadiense Charles Taylor, quien asevera que “los sujetos guían sus acciones y decisiones sobre alguna concepción, consciente y reflexiva o inarticulada e implícita, acerca de lo que constituye una vida buena” (citado por Dávila y Aguiluz, en Rosa, 2016: 8, n. 1). Esto significa que, tanto en las decisiones cotidianas como en las acciones, se puede entrever qué posición, manifiesta o latente, se tiene sobre la buena vida. En ese sentido, en las propuestas pedagógicas que responden a la pregunta sobre *cómo educar*, se encuentran planteamientos sobre *cómo vivir*. Por ello, es muy importante pensar que es en los contenidos implícitos o en el denominado *currículo oculto* donde se transfieren, en mayor medida, valores, creencias e ideas sobre las formas de vivir.

Por su parte, en su libro *Sin fines de lucro*, Martha Nussbaum (2005) afirma que la educación se encuentra inmersa en una crisis silenciosa que pone en riesgo “las facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización” (2005: 25). Para profundizar en su argumento, la autora hace una defensa de la educación para una ciudadanía integradora, que se fundamenta en el “espíritu de las humanidades” y las artes, en contraposición con un modelo escolar para la renta, que privilegia el crecimiento y la expansión de la economía como fin último de la educación.

La rentabilidad, afirma Nussbaum, o más bien, la búsqueda insaciable de capacidades en procura de la competitividad, la instrumentalización y la manipulación, no es un *propósito* educativo, pues no reporta por sí misma beneficios para los seres humanos. En palabras de la autora:

La idea de la rentabilidad convence a numerosos dirigentes de que la ciencia y la tecnología son fundamentales para la salud de sus naciones en el futuro. Si bien no hay nada que objetarle a la buena calidad educativa en materia de ciencia y tecnología ni se puede afirmar que los países deban dejar de mejorar esos campos, me preocupa que otras capacidades igualmente fundamentales corran [el] riesgo de perderse en el trajín de la competitividad (Nussbaum, 2010: 25).

Por esta razón, Nussbaum defiende las capacidades humanísticas: el pensamiento crítico, el cosmopolitismo, la imaginación narrativa, que permiten trascender las lealtades individuales y ocuparse de problemas que involucran a la humanidad. En suma, para la filósofa estadounidense, estas capacidades emergen del *cultivo de nuestra humanidad* derivada de la inclusión de las artes y las humanidades en la educación.

En consonancia con estos argumentos, Hartmut Rosa (2019) plantea que en las sociedades contemporáneas las estructuras temporales de las condiciones de vida se han modificado en términos de *aceleración*, es decir, de un “*incremento en cantidad por unidad de tiempo*” (2019: 16). De esta manera, el mundo se encuentra en una tendencia escalatoria de la vida, en una expansión constante, lo cual “modifica la manera en que los seres humanos están *colocados en el mundo* (*in die Welt gestellt*); cambia el vínculo con el mundo de una forma fundamental” (2019: 16). Para el autor, el efecto principal de la aceleración consiste en el cambio del vínculo que tienen los seres humanos con el mundo, a saber: la relación que los sujetos establecen con el ambiente (crisis ecológica), la relación que creamos

de manera intersubjetiva (crisis de la democracia) y la relación de los sujetos consigo mismos (crisis psicosocial).

De acuerdo con Rosa (2019), la dotación de recursos o su aprovechamiento no conduce *per se* a una vida bien lograda. En términos educativos, la preocupación por la ampliación de los recursos, la adquisición constante de competencias o el aprendizaje de ciertos conocimientos específicos no les permiten a los estudiantes mejorar la calidad de su vínculo con el mundo, al menos no sin lo que Rosa denomina una *asimilación transformadora*. La lógica de la competencia en la educación deriva entonces en un afán del incremento de capital:

[...] aquello que garantiza buenas posibilidades de llevar una vida lograda (a saber, los recursos necesarios para ello) se confunde con la vida buena misma, y debido a los imperativos estructurales de incremento y dinamización, los sujetos *deben* subsumir sus energías y estrategias individuales de conducción de vida a ello (Rosa, 2019: 40).

Así, el modelo de la educación para la renta y la dotación de recursos, en cuanto propuesta de ampliación de los sistemas educativos, no es, de acuerdo con Nussbaum (2010) y Rosa (2019), una forma pedagógica idónea para la construcción de una buena vida. Siguiendo este argumento, se considera que el malestar dentro de la educación comporta una relación con el sistema educativo actual, en la medida en que este hace incompatible el deseo de educarse con el deseo de llevar una buena vida, al posicionar al estudiante al servicio de las necesidades del mercado, bien sea laboral o académico. Esta escisión se efectúa en la práctica, pues le impide al estudiante establecer una conexión que transforme su ser con los contenidos que estudia.

Considerando lo anterior, proponemos dos alternativas al problema que pretende poner de relieve una discusión educativa que trascienda la ampliación de los recursos académicos y que haga explícitas las preguntas y reflexiones pedagógicas sobre *cómo educar para un buen vivir*. A partir de ellas, se busca posicionar una mirada con un ejercicio de reflexión sobre las prácticas educativas. Para tal efecto, en un primer momento consideraremos la tesis de Martha Nussbaum (2010) sobre el autoexamen socrático que correlaciona la vida buena con la vida examinada. En un segundo momento, abordaremos el planteamiento de la educación como eje de resonancia del filósofo y sociólogo Hartmut Rosa (2019). Por último, presentaremos las conclusiones.

Diálogo y autoexamen en Martha Nussbaum

Una vida sin examen no es digna de ser vivida por un hombre
Platón, *Apología de Sócrates*

Existe una diferencia fundamental entre el modo socrático y el modo retórico de enseñar. En este sentido, la pregunta por la relación entre el arte de aprender y el arte de vivir está en la base de la propuesta de Nussbaum en *El cultivo de la humanidad*. En el capítulo uno, dedicado al autoexamen en Sócrates, ella fundamenta una concepción formativa que retorna al método socrático en cuanto camino que permite la búsqueda de la verdad a partir de criterios argumentados de razonabilidad y pensamiento crítico.

En esa misma dirección, Noguera-Ramírez (2017) señala que “el saber del conocimiento [corresponde al] *modo sofisticado* o [al] arte de enseñar; [y] el saber espiritual [al] *modo socrático* o filosófico de las artes de educar” (2017: 26). Para Sócrates, la *sabiduría humana*, al contrario de la *divina*, se hallaba no en la posesión de un saber determinado, esto es, de unos contenidos sobre algún asunto que se considerara importante, sino más bien en la conciencia de su propia ignorancia, o *docta ignorancia*; es decir, Sócrates comprendía los límites de su propio saber y, por eso, su sabiduría no radicaba en la posesión y posterior transmisión de un conocimiento, sino en la creación de un saber por medio del diálogo. De este modo, su actitud frente al conocimiento le permitía construir la verdad con el otro, su interlocutor. Por esta razón, lo que se fomenta por medio de la indagación socrática es el cuestionamiento crítico, que enseña a los estudiantes a pensar “por sí mismos [...] cuestionando y desafiando la autoridad de la tradición” (Nussbaum, 2005: 36).

El cuestionamiento crítico, cuyo fundamento es el método socrático, busca que el estudiante logre argumentar de manera clara y precisa sus posiciones (y las de otros), lo cual propicia el encuentro entre posiciones divergentes gracias al análisis racional. En este sentido, la filosofía no es para los estudiantes “una disciplina abstracta ni lejana, sino que está entretrejida, como los argumentos de Sócrates lo estuvieron, en sus *vidas diarias*, en sus discusiones sobre la vida y la muerte, el aborto y la venganza, la justicia institucional y la religión” (Nussbaum, 2005: 38). Esto significa que quienes participan en una conversación con el método socrático experimentan una *modificación* constante de su discurso a partir del encuentro genuino con otros, lo que propicia una experiencia subjetiva de transformación que impacta su cotidianidad.

De allí que el autoexamen sea crucial no solo para la salud de las democracias actuales (Nussbaum, 2005), sino también para el cultivo de la propia individualidad. En este sentido, el autoexamen implica tres acciones cardinales: (1) analizar con rigor los argumentos y las premisas en un entorno deliberativo; (2) aprender a argumentar las ideas propias, tanto de problemáticas que aquejan a la democracia cuanto de asuntos propios de la cotidianidad; y (3) pensar de manera crítica los fundamentos aceptados por la tradición. En consecuencia, para los estudiantes:

[...] la filosofía viene a proporcionar algo que antes faltaba: un control activo o comprensión de las preguntas, la capacidad de hacer distinciones, un estilo de interacción que no descansa en la sola aserción y una contraaserción, *todo lo cual encuentran importante para sus vidas y su relación consigo mismos y los demás* (Nussbaum, 2005: 38, énfasis añadido).

La pedagogía socrática viene a enseñar, entonces, la importancia del pensamiento crítico con un objetivo trascendente: que quienes aprendan a pensar puedan ser leales no a las tradiciones instituidas por la cultura que los habita, sino que fundamenten aquellas ideologías que se hallan a la base de dichos discursos a partir de un cambio en el propio ser. En definitiva, exhorta a los estudiantes a actuar de una manera decidida para la consecución de una sociedad democrática, contrariando la idea de que los asuntos de la política solo les conciernen a quienes se encuentran en la esfera pública.

La cotidianidad de las relaciones con los otros, en la que se ponen en juego creencias básicas de la vida en sociedad como las ideas de justicia o dignidad, fundamentan la necesidad de no dejarle los asuntos de la propia vida a terceros. Por tal razón, la decisión de Sócrates fue la de ejercer el rol del *tábano* que “aguijonea el lomo de un noble pero perezoso caballo” (Nussbaum, 2005: 41). Ante la posibilidad de vivir de una forma pasiva –donde la vida examinada se ausenta de la propia experiencia vital–, el examen interior, la pregunta por las razones (con las cuales se cree o se defiende una causa, por las que se vive de un modo peculiar), no solo es útil sino, antes bien, indispensable para “una vida con sentido” (Nussbaum, 2005: 42) que, en definitiva, equivaldría a una vida despierta.

Sobre esto, la autora añade que la efectiva y activa realización democrática depende de varios aspectos: por un lado, de un trabajo colectivo en el que los ciudadanos cuestionen sus propias tradiciones de manera socrática, a la par de un reconocimiento de la igualdad crítica; y, por otro lado, de “materializar

su potencial para la autonomía racional y autoexamen socrático” (Nussbaum, 2005: 49). Lo que se fomenta con la indagación no se trata de asuntos desligados de la propia vida, sino más bien de qué forma deberíamos (y deseamos) vivir.

Ahora, ¿cómo se podría implementar una pedagogía basada en el modelo socrático? Sócrates defendió que la “vida examinada” es el objeto educativo central en una democracia. Con dicho modelo se enfrenta la pasividad del alumno, instándolo a que se haga cargo de sí para que sea agente activo de su propio proceso de responsabilización, implicándose en la confrontación argumentada con las palabras de otros: la voz de los padres, de los amigos o de la moda (Nussbaum, 2005: 51), y en lo que conlleva actuar en consonancia con los propios valores. De este modo, se motivaría a que el estudiante se pregunte, de manera responsable, ¿cuál es la vida que desea para sí mismo?, y que se atreva a construir su respuesta.

En cuanto al autoexamen socrático y su aplicación pedagógica, el diálogo educativo se revela como la herramienta idónea para materializar el método socrático. La *conversación* y el *diálogo* como *experiencia de la alteridad*, como bien lo expresó Gadamer (1998), “dejan una huella en nosotros”. “Por eso la conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita” (Gadamer, 1998: 206).

En este caso, implica experimentar al otro como *otro*, esto es, no pasar por alto su pretensión (su deseo) y dejarse hablar por él. El sentido del *estar abierto* para Gadamer (2017) es este, permitir que el otro (o lo otro) hable a través de nosotros. “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo *contra mí*, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer *contra mí*” (2017: 438). De esta manera, en un proceso educativo, la irrupción de lo distinto trasciende el deseo de igualar todo elemento novedoso en la estructura predeterminada de la tradición, como lo reconoce Nussbaum (2005).

La estructura lógica de esta apertura es la siguiente: “así o de otro modo”. Es decir, se sabe que no se sabe –la docta ignorancia–, y a partir de allí se pueden introducir elementos nuevos, sacando a relucir los ya existentes (allí radica la apertura al diálogo). La docta ignorancia descubre la cualidad negativa de la experiencia, pues, al ser conscientes de la limitación, al estar inseguros de nuestro saber, ocurre la apertura. Para esto, el docente y el alumno deben

estar dispuestos a “dejarse decir” por el otro, dentro de su propia experiencia educativa.

Tanto el autoexamen socrático (una forma de depurar los propios prejuicios) como el diálogo en los actos educativos requieren de una disposición para el *encuentro*, abrirse efectivamente a que el contenido educativo no sea frío, cerrado, inerte, sino que, por el contrario, se encuentre vivo y convoque al propio ser. Si esto no ocurre, se perpetúa el modelo educativo que escinde la vinculación entre el sujeto (docente o estudiante) y el objeto (conocimiento), sin percatarse de que la única forma de aprender es *incorporar* (hacer propio) ese saber.

Vínculos y relaciones dentro de las aulas: la educación como eje de resonancia

No se puede forzar la planta a crecer, pero tampoco se la puede abandonar; no obstante, tras liberarla de lo que podría impedir su desarrollo, hay que dejarla crecer. Dicho de otra manera, cultivar es tener cuidado de lo que está ahí, dado en nombre de lo que, en él y a partir de él, puede existir.

Jean-Marc Besse, *Habitar*

Tal como lo podemos constatar por la experiencia, lo que *permanece en nosotros* del proceso educativo es aquello que nos *produjo* algo: quizás un maestro, un texto, una temática, un curso o clase específicos, que suscitó una suerte de emoción en nuestro ser, y abrió un camino vibrante, hasta resonar con nosotros. Recordamos la sensación o la emoción que nos produjo una clase de literatura o filosofía, o la comprensión de una relación de un compuesto químico con el origen o la continuidad de la vida en el planeta, o el sonido de cierto instrumento en una clase de Música. Esta experiencia podría ser catalogada como “resonante”, al tenor del agrado en el ser y el vínculo o la conexión con el mundo circundante.

La teoría de la *resonancia*, planteada por Hartmut Rosa (2019), es una propuesta fecunda de análisis de la vida buena como resonancia y de la educación en cuanto *eje de resonancia* estable. La resonancia es una metáfora acústica y un fenómeno que Rosa toma en préstamo de la física para darles un sentido y una explicación a las formas en que los seres humanos nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y los objetos del mundo. Para ello, enuncia dos

conceptos preliminares: la *empatía* –la capacidad de “dejarse afectar” por lo otro– y la *autoeficacia* –la creencia en la posibilidad de fundar (instituir) una creación en el mundo–. Después, formula su idea de resonancia como una relación vibrante (colorida y alegre) entre el individuo y el mundo, en la cual hay una apertura y modificación de ambos. Esta relación, para el autor, es una respuesta del ser ante las condiciones del mundo, y es de naturaleza indisponible: no puede ser forzada, ni controlada, ni impuesta. Sin embargo, las instituciones –en este caso educativas– pueden propiciar espacios de apertura hacia la resonancia.

La vida buena, en este sentido, es el resultado de una relación con el mundo que se caracteriza por “el establecimiento y el mantenimiento de *ejes de resonancia* estables, los cuales les permiten a los sujetos sentirse *sostenidos y acarreados* [...]” (Rosa, 2019: 49). De esta manera, Rosa sitúa la educación como uno de estos ejes donde se moldean las relaciones del individuo con el mundo. De manera esencial, *por* y *en* la escuela se conocen en gran medida aquellos vínculos (bien sea diagonales, horizontales o verticales) con los cuales los sujetos encuentran y crean sus valoraciones fuertes. Así, en la experiencia escolar tiene lugar un enfrentamiento reflexivo con el material del mundo, marcado por la toma de distancia activa y la asimilación transformadora. En el contexto escolar, el aula es el espacio decisivo de conformación de la resonancia o de la alienación; constituye un *espacio de relación*, un entorno físico y simbólico en el que se configuran y mantienen las interacciones.

La creación de estos vínculos de resonancia acontece en un proceso continuo de interacción entre los tres actores educativos: los profesores, los estudiantes y el material de clase. Esta tríada constituye el ambiente escolar: “En y alrededor del aula, se deciden las (in)sensibilidades de resonancia que desarrollarán los jóvenes y el repertorio de resonancia del que dispondrán en el trato con las materialidades, las opciones de sentido que ofrecen los seres vivos y el mundo” (Rosa, 2019: 310). Esas “opciones de sentido” son *disposiciones* particulares para dejarse afectar por estos tres vínculos, cuando un sujeto siente que puede establecer un lazo de autoeficacia con una valoración que comienza a configurarse para él como fuente de resonancia. Por ejemplo, un estudiante, por intermedio de un docente, o de un texto, o de un compañero, puede forjar en sí un lazo profundo y un gusto resonante por la física o la literatura, y de esta manera, también le permite al profesor vincularse de manera vibrante con su trabajo docente.

Tenemos así dos elementos importantes para pensar la escuela como eje de resonancias. El primero es que, como lo acabamos de mencionar, la escuela

abre o cierra vínculos peculiares con el mundo, según las valoraciones fuertes que puedan establecerse allí. En segundo lugar, la escuela da forma o permite la *calidad* de la relación con el mundo (autoeficacia). Este último aspecto se concibe como el más importante, a saber, *la escuela abre la posibilidad de resonar*, fomenta o no la capacidad de despliegue de la capacidad resonante, la cual se seguirá ejerciendo a lo largo de la vida. Es posible, teniendo esto claro, “atravesar en última instancia la capa de moho de la alienación que cubre el aula y propiciar encuentros verdaderos con los participantes; y en todo caso, esto tiene como consecuencia una transformación de la relación con el mundo en general” (Rosa, 2019: 313). Este argumento permite comprender que los planteamientos de Rosa posicionan a la escuela, no como una institución más, sino como aquella que enseña de primera mano los elementos fundamentales para la creación de ejes estables de resonancia futuros.

Los alumnos no son recipientes en los que se puede depositar un conocimiento prediseñado, sino individuos con motivaciones propias, cuestionamientos y deseos peculiares. Se establece así un triángulo entre (a) el profesor, que puede sentir a sus alumnos como amenazas, como seres desinteresados, o que, en contraste, se siente capaz de conmover; (b) el material, que puede aparecer como imposición, mudez o aburrimiento, o, al contrario, como un contenido que interpela, posibilita y desafía; y (c) el alumno, como un ser que eventualmente puede aburrirse con un determinado tema o sentirse desvinculado de los otros ejes, o sentirse concernido y abierto a comprender (Rosa, 2019: 316).

El papel de la formación en la teoría de la resonancia no se encamina hacia la construcción de sí mismo, sino a la capacidad de vincularse con el mundo, que fundamenta la relación con él. De este modo, el saber o el conocimiento que se aprende no se escinde de la vida propia, sino que existe una relación subjetiva y participativa con aquello que se conoce y comprende; capacidad esencial que Rosa (2019) denomina autoeficacia. Esta no es instrumental, pues está unida a una *asimilación transformativa* con la cual es posible instaurar y enriquecer los ejes de resonancia con el mundo. Por ende, asimilar el mundo de una forma transformadora consiste en “realizar experiencias de autoeficacia” (Rosa, 2019: 320) en las cuales haya un desarrollo de esta capacidad subjetiva, para que, desde todo el entramado educativo, se creen espacios de disposición a la resonancia que le posibiliten al estudiante crear y transformar su ser en el aprendizaje. En consecuencia, la educación en términos de resonancia podría permitir vínculos profundos con el mundo, según las particularidades de los estudiantes.

Al producir un vínculo que no es mudo, sino resonante, se establecen interacciones libres y activas. Se hace fundamental, entonces, preguntarse no solo por un conocimiento que de verdad interpele a los profesores y a los estudiantes, sino por algo más fundamental: la relación entre ambos. El profesor se constituye como *primer diapasón –inspira–, pero también como segundo diapasón –se deja inspirar–*, que enciende la motivación de sus alumnos, pues “*confía en que tiene algo que decirles [...] y que estos desean escucharlo*” (Rosa, 2019: 317). En tal sentido, el profesor también es un receptor sensible, un sujeto dispuesto a transformarse y disponible hacia el mundo.

Conclusión: el rol de las instituciones educativas

Las perspectivas pedagógicas de la vida buena tienen una serie de implicaciones institucionales. Si se retoma la propuesta de Rosa (2019) sobre la vida buena como resonancia, las instituciones cumplen un papel preponderante en relación con el establecimiento de *ejes de resonancia* estables y duraderos. En palabras del autor:

El hecho de que los seres humanos vivan su vida en relaciones predominantemente resonantes o mudas con el mundo no depende solo ni sobre todo de las variables culturales, situacionales y contextuales que les conciernen como individuos, sino –y en una medida mucho mayor– de los contextos *institucionales* en los que se mueven (2019: 509).

En efecto, como lo explica Schvarstein, las instituciones son “aquellos cuerpos normativos jurídico-culturales compuestos de ideas, valores, creencias, leyes que determinan las formas de intercambio social” (2002: 26). Ellas poseen una fuerza *instituyente* (lo que permite el cambio), que hace referencia a un movimiento activo y novedoso de creación de nuevas configuraciones normativas sobre lo *instituido* (lo que tiende a permanecer), en cuanto conjunto de valores dominantes. En este sentido, las instituciones pueden darles mayor o menor cabida a fuerzas instituyentes, es decir, una escuela puede tener unos valores y creencias que son los que desea transmitir, y que, como lo hemos expuesto a lo largo del capítulo, pueden inmunizar o posibilitar la resonancia y el cultivo de capacidades humanísticas.

En la contemporaneidad, con la pérdida –al menos aparente– de las instituciones disciplinarias, los valores de la institución han cambiado, y cada vez es más frecuente encontrar instituciones que hacen promesas en torno a la

vida buena: aseguran la sensibilidad, la felicidad y el respeto por la singularidad. “Esta sensibilización institucional, sin embargo, se inserta en la estrategia institucional de *reificación de resonancia*” (Rosa, 2019: 511), que termina siendo funcional para la lógica del incremento. Emerge así, de un lado, una tensión entre las fuerzas de reificación de la resonancia que pretenden asirla, cosificarla y disponer de ella; y, por otro, la conformación de capacidades y sensibilidades que, en muchas ocasiones, sobrepasan o van en contra de las lógicas institucionales.

Asistimos así a la ambivalencia de los sistemas educativos como instituciones escenario de esas tensiones: ¿a qué fuerza responden? ¿A las lógicas de mercado o a los deseos de formación por parte de estudiantes y profesores? ¿Estas posiciones son incompatibles? Afirmamos que no son posiciones dicotómicas, ya que pueden articularse en función de un objetivo educativo que propenda por el cultivo de la humanidad y la cualificación de los vínculos y de la experiencia educativa de los profesores y de los estudiantes.

Lo expuesto hasta aquí puede sintetizarse del siguiente modo: los sistemas educativos han interpretado como una disyuntiva la obtención de capital económico y la educación liberal y resonante; por esta razón han implementado el sistema por competencias, considerando que así responden a un modelo económico cada vez más cambiante y competitivo. Según lo observado, parecen equivocarse. Las estrategias de reificación (Rosa, 2019) son contradictorias en sí mismas: no pueden cumplir el cometido que pretenden. A diferencia de la implementación de la educación para la renta, con su respectiva ausencia de cuestionamiento crítico, se propone la humanización de los modelos educativos: la apuesta por modos humanistas que vinculen a los seres humanos en el proceso de aprendizaje, no en la adquisición de un saber específico, sino más bien en la conexión de su propio ser con el mundo circundante.

Si bien, como sabemos por Rosa (2019), la resonancia es indisponible, las condiciones para su emergencia pueden ser propiciadas. Por ejemplo, el esfuerzo por potenciar las motivaciones interiores hacia el saber de las comunidades educativas (maestros y estudiantes). Para retomar a Nuccio Ordine:

El saber constituye por sí mismo un obstáculo contra el delirio de omnipotencia del dinero y el utilitarismo. Todo puede comprarse, es cierto. Desde los parlamentarios hasta los juicios, desde el poder hasta el éxito: todo tiene un precio. Pero no el conocimiento: el precio que debe pagarse por conocer es de una naturaleza muy distinta. Ni siquiera un cheque en blanco nos permitirá adquirir mecánicamente lo que solo

puede ser fruto de un esfuerzo individual y una inagotable pasión. Nadie, en definitiva, podrá realizar en nuestro lugar el fatigoso recorrido que nos permitirá aprender. Sin grandes motivaciones interiores, el más prestigioso título adquirido con dinero no nos aportará ningún conocimiento verdadero ni propiciará ninguna auténtica metamorfosis del espíritu (2014: 15).

Para finalizar, podemos concretar las dos conclusiones generales que propone este capítulo en términos de la vinculación entre educación, pedagogía y vida buena. En primer lugar, los modelos expuestos comparten la necesidad de retomar la voz de los implicados en los actos educativos, y la de permitir que conjuntamente se conecten con el saber y con la experiencia educativa; para ello es necesario que se fomente la *apertura* hacia la transformación de sí mismo, de los otros y al contenido del mundo. Para lograr esto, la segunda conclusión aboga por implementar estos modelos desde la valoración de la educación como institución que se preocupa efectivamente, no por el aprendizaje de competencias que mejorarán un desempeño laboral, sino por que el saber y el amor hacia él pueden ser una forma de relacionarse con la realidad.

Referencias

Dávila, Estefanía y Maya Aguiluz Ibargüen (2016), “Introducción”, nota 1, en Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, Buenos Aires, Katz.

Gadamer, Hans-Georg (1998), “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método*, t. II, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme.

Gadamer, Hans-Georg (2017), *Verdad y método*, 14.ª ed., trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

Ministerio de Educación Nacional (MEN) (2018), *Plan Nacional Decenal de Educación*, Bogotá, Organización de Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura.

Nussbaum, Martha (2005), *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, trad. Juana Pailaya, Barcelona, Paidós.

Nussbaum, Martha (2010), *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Buenos Aires, Katz.

Noguera-Ramírez, Carlos Ernesto (2017), “La formación como ‘antropotécnica’. Aproximación al concepto de Peter Sloterdijk”, *Pedagogía y Saberes*, Bogotá, núm. 47, julio-diciembre, <https://doi.org/10.17227/01212494.47pys23.30>.

Ordine, Nuccio (2014), *La utilidad de lo inútil*, trad. Abraham Flexner, Barcelona, Acantilado.

Pliegue [Producciones Pliegue] (2020), *Capítulo 1: Desilusión. Paradojas del nihilismo. La Academia* [archivo de video], YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=_3cYAsJClEg.

Rifo, Mauricio (2013), “El movimiento estudiantil, sistema educativo y crisis política actual en Chile”, *Polis, Revista Latinoamericana*, Santiago de Chile, vol. 12, núm. 36, diciembre, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000300010>.

Rosa, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Schvarstein, Leonardo (2002), *Psicología social de las organizaciones: Nuevos aportes*, 2.^a ed., Buenos Aires, Paidós.

Sloterdijk, Peter (2019), *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid, Siruela.

Los bienes comunes: una propuesta para la *vida buena* en tiempos del Antropoceno

Pablo Zapata Tamayo¹

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch4>



Introducción

Los seres humanos hemos encontrado en la naturaleza una fuente de alimento, refugio y toda clase de recursos para el desarrollo de la actividad comercial, lo que nos ha permitido sobrevivir como especie durante miles de años. Este consumo se ha intensificado con el crecimiento de la población mundial y, en particular, debido a los avances tecnológicos, lo que ha traído consigo una producción paralela de desechos y material contaminante. A partir de la invención de la máquina de vapor a finales del siglo XVIII, se han registrado niveles de contaminación cada vez mayores, al punto de causar cambios ambientales antes reservados a las fuerzas de la naturaleza, tales como la aceleración del efecto invernadero. Esta capacidad humana de producir cambios a escala global ha llevado a la comunidad científica a plantear el final del Holoceno y el inicio de la era del Antropoceno (Crutzen, 2002; González-López, 2021; Ruddiman *et al.*, 2015; Swyngedouw, 2013).

Durante las últimas décadas, los estudios sobre el Antropoceno han cobrado gran relevancia a nivel mundial, con un sinnúmero de publicaciones académicas que indagan por las causas, los efectos y las posibles estrategias para evitar su recrudescimiento (UNDP, 2020). Como parte de este interés, desde la segunda mitad del siglo XX se ha puesto la lupa en los bienes comunes y en las decisiones

¹ Politólogo de la Universidad EAFIT; magíster en Gobierno y Asuntos Públicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México, y estudiante del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT. Miembro del grupo de investigación en Sociedad, Política e Historias Conectadas (categoría A1 de Colciencias). Correo electrónico: pzapata1@eafit.edu.co.

que deben tomarse para evitar lo que Hardin (2005) denominó la “tragedia de los comunes”. Sin embargo, pese a las notables contribuciones realizadas por autores como Elinor Ostrom, que ponen el énfasis en las comunidades, el debate teórico y metodológico sigue abierto y con puentes para el diálogo interdisciplinario aún por construir. En particular, cuando las propuestas para evitar la desaparición de los bienes comunes parten de una concepción instrumental de la naturaleza, ajena a los seres humanos, y ceñida al supuesto de racionalidad económica, necesario pero insuficiente para abordar las complejas relaciones tejidas entre ambos.

Este capítulo muestra cómo los bienes comunes pueden ofrecer una alternativa para la *vida buena* en tiempos del Antropoceno. En contraste con lo concebido por el modelo económico dominante, que define los bienes comunes como objeto apropiable por parte de un sujeto externo, aquí se plantean en términos de una relación intersubjetiva de afectación mutua y dotada de sentido entre los seres humanos y la naturaleza. Como lo señalan Chakrabarty (2009), Latour (2017) y Rosa (2019), la vida natural y la vida humana, la biología y la cultura, son la cara y el sello de una misma moneda, por lo que no puede hablarse de una sin aludir a la otra. Lo anterior invita a cuestionar la idea prevalente de una “naturaleza despolitizada” y ajena a los procesos sociales y personales, cuya función exclusiva es la provisión de bienes a los seres humanos, semejante a la imagen de una despensa, cada vez más vacía.

En relación con su estructura, el capítulo consta de cuatro apartados. El primero presenta una revisión del concepto de bienes comunes y su relación con lo público y lo privado en la China del siglo VI antes de nuestra era, así como en la Grecia clásica; para luego pasar a la Roma del Código de Justiniano, la Edad Media y la Modernidad. El segundo apartado da cuenta de los alcances y las limitaciones de la definición económica de bienes comunes a partir de las propuestas de Hardin (2005) y Ostrom (2010, 2012), y las alternativas formuladas por la filosofía y las humanidades. El tercero establece los rasgos de los bienes comunes que favorecen la búsqueda de la vida buena en la era del Antropoceno. Por último, el cuarto apartado recoge las conclusiones del análisis realizado.

Los bienes comunes: una idea con raíces antiguas

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la pregunta por los bienes comunes se ha convertido en una cuestión recurrente en las ciencias sociales, novedosa para muchos, y que responde al incremento del impacto antropogénico observado

desde la segunda posguerra. En concreto, pululan los artículos de economía y politología que intentan explicar cómo es posible evitar la desaparición de los bienes comunes por cuenta de su sobreexplotación. Sin embargo, a pesar de este reciente eco, la discusión data de varios siglos atrás, por decir lo menos. De hecho, la búsqueda puede ser milenaria si rastreamos los antecedentes que entretejen la relación entre lo público, lo privado y lo común.

Una primera aproximación viene de la Grecia clásica y de la China del siglo VI previo a nuestra era. En su *Prehistoria del anarquismo*, Cappelletti (2006) reúne a varios autores para quienes lo común se halla en contraposición a lo privado, pero también a lo público. Respecto de China, el pensamiento de Lao-Tse y los autores anónimos del *Tao Te-King* dan cuenta de la degeneración moral y social de la comunidad, definida como espacio de no propiedad, producto de la creación del gobierno civil. Idea contraria al confucianismo, marcado por la defensa de un orden público fundado en la autoridad y en las reglas necesarias para el buen gobierno. Del otro lado, en Grecia, Antifón, Alcidas y Hippias de Elis hicieron lo propio al oponerse a la ley y al gobierno, concebidos como corruptores del estado original. Sobre Hippias de Elis, Cappelletti menciona que “presenta a la naturaleza (*physis*) como la demoledora de las barreras que la convención (*nomos*) (esto es, la ley positiva, la tradición y el Estado) ha erigido entre hombre y hombre” (2006: 30). Como puede verse en ambos casos, la degeneración moral o la corrupción del estado original se enfatiza en la ruptura de la comunión del ser humano con la naturaleza, idea que estará presente tanto en la Edad Media como en la Moderna.

En efecto, para los Padres de la Iglesia esta comunión se rompe con la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, por lo que la pérdida de la Edad de Oro, el estado original, da paso al gobierno civil donde, si bien la emergencia de la propiedad privada resulta un evento inevitable, su uso mesurado debe promoverse para que todos los seres humanos puedan acceder a estos: “[A]un en el presente estado de cosas nadie tiene derecho a apropiarse sino de lo que necesita para vivir (junto con su familia); todo lo demás pertenece en justicia a quien más lo necesita” (Cappelletti, 2006: 53). De este modo, los bienes que dan sustento, alimento y refugio son, por mandato divino, comunes a todos los cristianos, sin excepción.

A la par de lo anterior, el debate de lo común también tuvo lugar entre los juristas romanos. Durante el siglo VI de nuestra era, la discusión giró en torno a la dogmática y práctica del término *res communes omnium*, definido en el Código de Justiniano como las cosas otorgadas a todos los seres humanos para su

beneficio, en contraposición a los *res privatae* (Dani, 2014: 7). Así, los bosques, ríos y demás bienes comunes eran de todos en cuanto no podía prohibirse su usufructo. No obstante, como lo describe Dani (2014: 8), este contraste fue solo aparente, pues el precario desarrollo jurídico y la laxa reglamentación de los bienes comunes favoreció su apropiación exclusiva por parte de privados. En consecuencia, bajo la consigna del derecho de todos a beneficiarse de los bienes comunes, y de la creencia de que estos eran ilimitados, poco a poco se fueron transformando en privados, ya que, en teoría, su apropiación no disminuía la cantidad del uso de los demás.

En cuanto categorías jurídicas, los *res communes omnium*, *res publicae*, *res universitatis* y *res nullius* eran considerados bienes de la misma especie. Según la descripción de Dani (2014), en la Roma republicana la definición de *res publicae* no se circunscribía a los bienes ofrecidos por el ente público, antes bien, hacía referencia a los asuntos colectivos concernidos a la vida pública (2014: 4). Esta definición dio lugar a numerosas interpretaciones, en particular respecto a su diferencia con los *res communae* y los *res universitatis*, entendidos estos como teatros, estadios, monumentos e infraestructuras urbanas varias (2014: 6). Por último, cabe señalar que los *res nullius* también se incluyeron en el Código de Justiniano como bienes sujetos a derecho, por lo que, pese a no ser de ninguno, tampoco podían ser concebidos como “tierra de nadie” o “sin ley”, dado que precisamente esta, la ley, permitía su ocupación, apropiación y comercialización (2014: 8).

Además de lo anterior, en los albores del siglo XIII en Inglaterra, dos años después del acuerdo celebrado en 1215 por el rey y los barones, conocido desde 1218 como la Carta Magna, se aprobó *The Charter of the Forest*, un documento complementario (Rivera, 2014: 202). Aunque la Carta Magna sirvió como documento jurídico para la protección de los derechos de propiedad privada y de representación política de los barones frente al rey, *The Charter of the Forest* constituyó un avance en la reglamentación y protección de los bienes comunes, o de los *commons*, como eran denominados en aquel momento. Mientras la nobleza inglesa poseía grandes porciones de tierra y el rey era el dueño soberano del reino, gran parte de la población carecía de propiedad privada, por lo que los *commons* eran su única fuente de subsistencia.

Dicho reconocimiento legal les permitió a los *commoners* el usufructo de los bosques, los ríos y demás bienes naturales, así como su protección respecto de las iniciativas de apropiación del rey y de la nobleza; de hecho, los *commons* adquirieron un rango jurídico a la altura de la propiedad privada (Mattei, 2013: 50).

Como ejemplo de ello puede citarse el artículo XIII de la Carta: “Cualquier hombre libre podrá tener en sus propios bosques nidos de halcones, azores, gavilanes, águilas y hurones; y también podrá tomar la miel que se encuentre en sus bosques” (citado por Rivera, 2014: 202).

Ya en la Edad Moderna, la defensa de lo común siguió dos caminos diferentes, pero a menudo complementarios. El primero de ellos continuó con la tradición patristica que, como ya se mencionó, se sustenta en la degeneración de la Edad de Oro por la condena al pecado original. El segundo elaboró un discurso contrapuesto al ideal moderno del progreso, apoyado en la prevalencia de lo privado frente a lo público y lo común. Como ejemplo ilustrativo para uno y otro caso, puede citarse la obra del pensador ginebrino Jean-Jacques Rousseau, quien presenta en su *Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres* (1999 [1755]) una crítica al surgimiento de las instituciones públicas y privadas, en particular del proceso de cerramiento de los territorios rurales (*enclosures*) y la consiguiente privatización de los bienes comunes (Coccoli, 2010: 16-17), siguiendo lo hecho en Inglaterra por Tomás Moro en su obra *Utopía* (1984 [1516]). Sin embargo, es en su obra más reconocida, *Contrato social* (1972 [1762]), donde Rousseau retoma la idea de un estado primigenio, de naturaleza, donde el *buen salvaje* puede gozar con libertad de los bienes comunes. Por supuesto, el ginebrino no se refiere propiamente a un momento histórico verificable, sino a un recurso metodológico para justificar su propuesta en torno a la necesidad del gobierno civil y de las instituciones políticas y jurídicas que deberían integrarlo.

Asimismo, otros autores como Thomas Hobbes se valieron de este recurso metodológico para fundamentar su propia teoría política, aunque con presupuestos contrarios, entre los que puede señalarse la concepción de lo común como espacio de violencia, guerra y anomia, del que es necesario salir. Si para Rousseau el estado de naturaleza representa cierta armonía, para Hobbes, en cambio, no es más que caos. Lo común se concibe como “tierra de nadie”, un territorio en disputa donde pululan los robos, saqueos e invasiones, y en el que los individuos deben emplear todos los medios disponibles para defender y conservar los bienes privados que han comenzado a obtener. Ello se fundamenta en el supuesto del pesimismo antropológico expresado en la frase *Homo homini lupus*, que alude a la naturaleza egoísta del ser humano, incapaz de abogar por el bien común, y “cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres” (Hobbes, 2007: 139).

Por lo anterior, para el autor del *Leviatán* (2007 [1651]), la adopción del estado civil es la única alternativa para evitar la inseguridad propia del estado

de naturaleza. De este modo, lo común se concibe como un lastre premoderno, un remanente de la incivilidad de los individuos, incapaces de organizarse conforme al derecho y sobrevivir de un modo distinto al sometimiento al gobierno civil, discurso que está en la base del pensamiento de otros autores modernos y del enfoque económico dominante a partir de la segunda mitad del siglo xx (Mattei, 2013: 56).

Por su parte, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (2004 [1689]), uno de los filósofos más célebres del siglo xvii, John Locke, reconoce que la tierra fue otorgada en común por Dios a todos los seres humanos para que cada uno extrajera de ella tanto como su trabajo se lo permitiera, y convertirla en su propiedad privada. Para el filósofo inglés, lo común es transitorio y anterior a la propiedad privada, pues, al haber hecho Dios la tierra, “no puede suponerse que su intención fuera que permaneciera siempre en común y sin cultivar” (2004: 29). Esta aseveración se apoya en el supuesto adoptado siglos antes en el Código de Justiniano, y el cual constituiría un aspecto primordial del planteamiento económico liberal moderno, a saber: lo común como una fuente inagotable de recursos. En palabras de Locke:

Tampoco era esta apropiación de cualquier parcela de tierra, mejorándola por el trabajo, un perjuicio para los demás hombres, dado que todavía quedaban tierras suficientes y de buena calidad y más de lo que quienes todavía no tenían tierras podían usar. De manera que, en efecto, nunca quedaba menos para los demás porque alguien cercara una parcela para sí mismo. Pues quien deja a otro tanto terreno como el que puede usar, es como si no le estuviera quitando nada en absoluto (2004: 28-29).

No obstante, a pesar del derecho divino que cobija a cada ser humano de recoger los frutos de su trabajo, la propiedad privada no puede salvaguardarse en un estado de naturaleza, proclive a las arbitrariedades en el ejercicio de las libertades individuales y en la administración de las sanciones. Antes bien, necesita un orden jurídico estable y un gobierno civil que administre la justicia de manera imparcial. De esta forma, así como lo fue para Hobbes, la correspondencia Estado-Derecho excluye lo común y va configurándolo como un espacio de no derecho, argumento empleado por Locke, además, para justificar la colonización inglesa al otro lado del Atlántico, como lo había hecho años antes Francisco de Vitoria con la colonización de las Indias por parte de la Corona española. Añaños Meza comenta que, para Vitoria, los bienes comunes “debieron ser compartidos por españoles y amerindios, siendo el principio universal de

‘sociedad y comunicación natural’ el que exigía su goce común y el goce de las libertades derivadas de él” (2013: 192).

Estas ideas comenzaron a darle fuerza a un discurso fundado en la primacía de la esfera privada sobre la pública y la común, que sería sistematizado y difundido en la obra del economista inglés Adam Smith. En *La riqueza de las naciones* (2010 [1776]), Smith sostiene que la acumulación del capital y la libre competencia son los pilares del crecimiento económico y, por ende, del bienestar general, mientras que lo público se justifica en la medida en que ayuda a corregir algunas insuficiencias del mercado. Por su parte, el espacio de lo común queda relegado frente a los otros dos, más aún cuando la distinción del *valor de cambio* frente al *valor de uso* origina una relación de sujeto-objeto con los bienes, donde el valor de estos está dictado por el mercado y no por su condición natural para la satisfacción de una necesidad. Esa tradición continuó fortaleciéndose durante todo el siglo XIX a la par de la emergencia de planteamientos críticos de la propiedad privada derivados de la obra de Bakunin, Kropotkin, Marx y Proudhon, con gran resonancia en las empresas socialistas del siglo XX que, más allá del escenario común, ampliaron el público.

Los bienes comunes a debate: más allá de Hardin y Ostrom

Desde mediados del siglo XX, el estudio de los bienes comunes adquirió particular relevancia en la economía. A partir de entonces, la pregunta sobre cómo evitar su desaparición ha ganado mayor interés, lo que se traduce en notables avances en el campo teórico y en el empírico. Como punto de partida, el grueso de las investigaciones incluye dos supuestos: (1) la clasificación de los diferentes tipos de bienes según los criterios de exclusión y rivalidad, y (2) la elección racional como fundamento de las decisiones individuales y públicas.

Producto de esta clasificación, se identifican cuatro tipos de bienes. El primero de ellos, los bienes públicos, agrupa a todos aquellos bienes que no implican ni exclusión ni rivalidad, como el aire, el alumbrado público o la seguridad nacional. Contrapuestos a estos, están los bienes privados que sí excluyen a otras personas de su consumo y, al ser bienes escasos, suscitan rivalidad. En tercer lugar, se encuentran los “bienes club”, que no producen rivalidad entre quienes los consumen, pero sí exclusión. Como su nombre lo indica, el mejor ejemplo de este tipo de bienes son los clubes sociales cuyo acceso está reservado a unos cuantos, quienes, una vez adentro, pueden disfrutar de

sus beneficios por igual. Por último, están los bienes comunes, como los bancos de peces, las fuentes hídricas y los bosques, a los que pueden acceder todas las personas, pero que, al ser finitos, ocasionan rivalidad (Varian, 1992).

Como se dijo, los individuos que puedan acceder a cualquiera de los cuatro tipos de bienes tratarán de decidir sobre su consumo de una forma racional. Esto significa que cada uno de ellos buscará obtener la mayor utilidad posible, para lo cual deberá ponderar los costos y los beneficios asociados a cada alternativa de decisión (Downs, 1957). No obstante, como lo advierten Buchanan y Tullock (1965) en su reconocida obra *El cálculo del consenso*, cuando el consumo de un bien produce unos beneficios colectivos, pero unos costos individuales, lo más probable es que cada una de las personas implicadas decidan en favor del interés propio y no del común. El punto radica en que, mientras los costos los asume directamente el individuo, los beneficios colectivos se dividen entre el número total de participantes, por lo que su beneficio final será más pequeño cuanto más grande sea el grupo. En consecuencia, desde un punto de vista racional, ninguno de los individuos tendrá incentivos para cooperar con el grupo, antes bien, buscará evitar los costos a como dé lugar, aunque eso implique pasar por gorrón o *free rider* (Olson, 1971).

En términos de bienes comunes, en su célebre artículo “La tragedia de los comunes”, Garret Hardin (2005) plantea que el consumo desmedido terminará por diezmarlos, inevitablemente, hasta su desaparición. Para explicar este problema, el autor recurre a un ejemplo, muy semejante al del dilema del prisionero, en el que dos pastores usan un campo común para llevar a pastar sus rebaños. Sin embargo, en lugar de cooperar y respetar las cuotas de carga del campo, los dos hacen todo lo contrario y llevan un número siempre mayor de ovejas, condenando al campo a la erosión final. Esto ocurre porque racionalmente cada pastor sabe que, al cooperar, el otro en definitiva no lo hará, pues podrá ingresar más ovejas y, en consecuencia, obtener mayores beneficios individuales, mientras reparte los costos del sobrepastoreo con el otro. Esta es la tragedia que expone Hardin (2005), la cual solo puede evitarse, según el autor, entregando los bienes comunes al Estado para su administración, o mediante un proceso de privatización.

Sin embargo, esto no tiene por qué ser así. Para Elinor Ostrom (2012) existe otra alternativa que permite eludir esta tragedia. En su texto, no menos conocido, *El gobierno de los bienes comunes*, la autora muestra cómo, con los incentivos adecuados, las comunidades pueden cooperar para regular el uso de los bienes comunes y evitar su desaparición. Esto es posible y, en ocasiones,

deseable, más aún cuando el planteamiento de Hardin no está exento de críticas. La primera tiene que ver con su propuesta de privatizarlos o estatalizarlos como “únicas vías” para su preservación, más aún cuando empíricamente se ha demostrado que no son tan puros como lo muestra la clasificación, sino un híbrido en el que participan la comunidad, el Estado y los agentes privados. En palabras de Ostrom: “Muchas de las instituciones de los RUC [recursos de uso común] son fértiles combinaciones de instituciones de ‘tipo privado’ y de ‘tipo público’ que desafían las clasificaciones de una dicotomía estéril” (2012: 55). En efecto, dejar los bienes comunes exclusivamente en manos del mercado puede evitar que el campo de pastoreo se erosione, pero eso implica que cada pastor asuma los costos de vigilar su propiedad, tales como el cerramiento con vallas y su respectivo mantenimiento (2012: 52-53). Del mismo modo, la privatización supone que cada pastor asuma de manera individual los riesgos de un posible desastre natural que, por ejemplo, arrase con el campo. En este caso, parecería más racional compartir los riesgos.

De otro lado, dejar que el Estado se encargue de vigilar y establecer las sanciones puede ser otra manera efectiva de impedir la tragedia, siempre y cuando sea un Estado fuerte, capaz de identificar a los infractores y definir el monto correcto de las multas que logren disuadirlos de vulnerar los acuerdos. Para Ostrom, esto resulta problemático por dos razones: la primera, porque difícilmente se encuentren Estados fuertes en todos los territorios con bienes comunes, lo que, en tales circunstancias, podría ser contraproducente. La segunda, debido a que un Estado fuerte en términos de control y vigilancia puede abrir la puerta al autoritarismo.

Además de lo anterior, para la autora no es sensato asumir que los pastores no puedan comunicarse entre sí. A diferencia del famoso juego del “dilema del prisionero”, donde los apresados se encuentran incomunicados y en habitaciones separadas, los pastores comparten el campo, por lo que no tendrían ninguna barrera para iniciar una conversación. Más allá de la metáfora, estas personas no solo hablan entre sí; de hecho, establecen acuerdos para administrar los bienes comunes, entre los cuales se halla la facultad de excluir a algunos miembros de la comunidad y personas ajenas a esta (Lamprea, 2019: 98-99). Para Ostrom, estas capacidades y acuerdos son los que diferencian a los bienes comunes “genuinos” de los de “libre acceso”, caracterizados estos últimos por la flexibilización del criterio de exclusión, dado que no es la comunidad organizada la que tiene acceso igualitario a los bienes comunes, sino todos los seres humanos en general (2019: 100).

Sin duda, las comunidades no siempre tienen éxito en su propósito. En ocasiones, no queda más remedio que privatizar los bienes comunes, entregárselos al Estado, o esperar con resignación su desaparición, pero no por ello deben concebirse como “tierra de nadie”, a la manera del discurso hegemónico moderno. Sin duda, tampoco son el “estado ideal”, pues los acuerdos a veces son frágiles y las dificultades difíciles de sortear. Lo que sí queda claro es que los contextos en los que se desenvuelven las comunidades son muy diversos e inaprehensibles a partir de los supuestos de Hardin, puesto que no todos tienen las mismas preferencias, las mismas capacidades y los mismos bienes comunes (Calle y Casadevente, 2015; D’Alisa, 2013). Por tanto, esta heterogeneidad requiere un análisis más casuístico, que permita indagar por las variables que facilitan su uso y por aquellas que lo dificultan (Ostrom, 2012).

Como puede observarse, los trabajos de Hardin y de Ostrom han contribuido a reavivar el interés académico por los bienes comunes. El primero los ubicó en el centro del debate económico durante la segunda mitad del siglo XX, con una tesis radical respecto a su manejo: entregarlos al mercado o al Estado. El segundo desarrolló una opción fundada en la acción colectiva y los acuerdos comunitarios, que pueden maximizar los beneficios de sus miembros. Este último ha recibido particular atención durante las primeras décadas del siglo XXI, con aportes de varias disciplinas que continúan nutriendo la metodología de recursos de uso común (RUC), como lo muestra uno de los últimos libros de Ostrom, *Trabajar juntos* (2010). Sin embargo, pese a sus decisivas contribuciones, esta teoría ha recibido diversas críticas, unas desde el seno de la ortodoxia económica y otras desde diferentes márgenes de las ciencias sociales.

Como lo señala Lamprea (2019), varias publicaciones sobre economía han reclamado una mayor capacidad de generalización de la teoría, tal y como lo hace Hardin, pues el análisis caso a caso minimiza su validez externa. Por tanto, desde esta perspectiva y pese a las críticas, la *tragedia de los comunes* explica un mayor número de casos, como, por ejemplo, aquellos relativos a los “bienes de libre acceso”, para los cuales Ostrom no ofrece una propuesta detallada de su manejo, como sí lo hace con los “genuinos”.

Por su parte, trabajos como los de Ivars (2013), Mattei (2013), Ricoveri (2013) y Fornillo (2014) manifiestan su desacuerdo con Hardin y Ostrom por igual y, en general, con el concepto de bienes comunes definido desde el enfoque económico. El problema puntual radica en la separación entre sujeto y objeto,

es decir, en entender los bienes comunes como objetos reconocibles de manera externa al individuo, para quien solo representan un producto, cuyo consumo le trae un beneficio económico. Si bien Ostrom promueve una perspectiva holística e interdisciplinaria, los autores arriba mencionados advierten que su crítica a Hardin se da en los mismos términos lógico-formales, pues el propósito es afectar la matriz de pagos de los individuos implicados, de manera que la cooperación les dé una mayor utilidad que la de obrar por su propia cuenta.

Estos planteamientos avivan el debate con perspectivas novedosas que resignifican el concepto de bienes comunes y le otorgan un alcance alternativo al estrictamente económico, en particular, al replantear el concepto y entenderlo más como una relación de la comunidad con el entorno, que como objeto apropiable. No obstante, los problemas que han planteado Hardin y Ostrom son reales y afectan a las comunidades; en otras palabras, el asunto económico sigue siendo central y es una variable que todo estudio debe incorporar, tanto para el mejor entendimiento del fenómeno como para ofrecer mejores propuestas de solución. Por lo tanto, es necesario explorar mecanismos que permitan relacionar los diferentes enfoques, más aún cuando las dinámicas del Antropoceno plantean amenazas para la supervivencia de los seres humanos y para la vida buena.

Los bienes comunes de cara al Antropoceno: consideraciones para un análisis interdisciplinario

Pese a la atención recibida durante los últimos cincuenta años, la discusión en torno a los bienes comunes es antigua y multidisciplinaria, con estudios que la abordan desde el derecho, la política, la filosofía, la economía y la antropología. No obstante, en tal pluralidad es más fácil identificar las críticas de unos a otros que los posibles puntos de convergencia. Claramente, esto dificulta la construcción de un concepto amplio de bienes comunes que favorezca el trabajo interdisciplinario y responda a las dinámicas de la era del Antropoceno, representada, como se dijo, por el poder del ser humano para producir cambios naturales a escala global. De este modo, más que una nueva definición, este apartado propone una serie de características necesarias para la conceptualización y el análisis de los bienes comunes, que permitan tender puentes entre las distintas disciplinas y, por qué no, resistir al deterioro natural propio de esta era.

Los bienes comunes como amalgama del ser y el tener

Más que el reconocimiento de un bien a partir de los criterios de no exclusión y rivalidad, debe mirarse su *valor de uso*, asociado a un vínculo más complejo entre el individuo, la comunidad y el entorno, sea este el natural u otro, que el concerniente a la utilidad derivada de su *valor de cambio*. Esto implica que la utilidad percibida por su uso debe analizarse a la luz de esta compleja relación y no como un mero beneficio producto de su mercantilización. Es por ello por lo que no es posible tener un bien común de la misma forma que se tiene un automóvil o se tiene una casa, dado que las personas solo “tienen” un bien común en cuanto hacen parte de este.

De lo anterior, puede entenderse a los bienes comunes como una relación interdependiente y no como un objeto externo, cimentada en el principio de cooperación y en la existencia de un interés común, este último superior a la suma de intereses individuales (Felber, 2012). Como lo señala Mattei: “[L]os bienes comunes son tales no en función de presuntas características ontológicas, objetivas o mecánicas, sino de contextos en los cuales adquieren relevancia específica” (2013: 66). En consecuencia, un bosque, un banco de peces o un río solo pueden considerarse bienes comunes si están dotados de sentido, o de una “mirada paisajística”, para emplear el término de Besse (2010), mediante la cual una persona interactúa con su entorno.

Asimismo, los bienes públicos o privados no son necesariamente excluyentes con los comunes, por el contrario, pueden propiciar un entorno para su emergencia. Esto quiere decir que una universidad o un parque pueden contener un bien común, aunque la primera haya sido construida con fondos privados y el segundo con fondos públicos. Como se dijo, no es la infraestructura en sí misma sino la forma como las personas se apropian de esta lo que hace que estos espacios puedan ser, a su vez, comunes. Aceptar esta coexistencia supone replantear la clasificación tradicional de bienes, para pensar en fronteras más fluidas con más puntos de conexión que de fractura.

Los bienes comunes como espacio de derecho

Lejos de ser una “tierra de nadie” o un espacio de no derecho, los bienes comunes son un campo de regulación activa donde la comunidad administra el uso de un bien, sea natural o no, mediante acuerdos legítimos y vinculantes, que definen

incentivos y sanciones para cada uno de los miembros que integran el bien común. Como lo indica Ostrom, estos acuerdos comunitarios se materializan en reglas heterogéneas, resultado de los contextos propios de cada comunidad, de ahí que aquello que funciona en una parte puede no hacerlo en otra. De la misma manera, tampoco son estáticos y definitivos, al contrario, al ser el fruto de una negociación constante pueden cambiar a lo largo del tiempo.

Al no ser reconocibles de manera objetiva, la regulación de los bienes comunes dependerá tanto de los incentivos que traigan consigo los acuerdos comunitarios, cuanto del vínculo que pueda establecer la comunidad con su entorno. En ocasiones, el entorno estará definido por el espacio común, mientras que, en otros casos, será el resultado de la imbricación de lo común, lo privado y lo público. Como se ha visto, esta relación puede ser nociva para la supervivencia de los bienes comunes, relegándolos al ámbito de lo premoderno (Mattei, 2013), tal y como se ha hecho desde la corriente hegemónica liberal o desde el enfoque económico más ortodoxo. No obstante, más allá de la distinción analítica que permite establecer fronteras claras entre los tres espacios, empíricamente la relación es mucho más fluida, por lo que es necesario estudiar el papel que cumple la regulación privada y pública en la reglamentación de los bienes comunes.

Los bienes comunes como categoría política

De acuerdo con el enfoque económico, el problema de la desaparición de los bienes comunes es un riesgo latente y progresivo, más aún cuando la extracción de recursos naturales y la contaminación medioambiental muestran una tendencia al alza. Sin embargo, pensar que esto puede evitarse mediante una solución técnica es desconocer la complejidad de las interacciones humanas que se tejen en torno a estas problemáticas y, en particular, a los bienes comunes.

Como ejemplo, piénsese en una planta de tratamiento de aguas, construida para limpiar un río otrora cristalino, que recibe desechos industriales y las aguas residuales del alcantarillado público. Si efectivamente la planta logra extraer la mayor parte del material contaminante y, en consecuencia, purifica el río, puede afirmarse que constituye una solución técnica al problema. Del mismo modo, como lo señala Lamprea (2019), los grandes purificadores de aire en China, con más de cien metros de altura, constituyen una maravilla ingenieril, dado que logran extraer del aire una gran cantidad de las partículas contaminantes y ponerlas de nuevo en circulación.

Sin embargo, pese a su enorme contribución, estas purificadoras apenas si consiguen rozar la superficie del problema en cuestión, dado que, en ambos casos, las fuentes contaminantes continúan activas, produciendo los mismos desechos (o más) que antes de su instalación. Esto sucede porque, más que ser un problema técnico, la contaminación es el resultado de un conjunto de interacciones sociales sustentadas en un modelo de consumo, cuyo proceso productivo, como lo muestra la economía, ocasiona externalidades negativas. Por lo tanto, la planta puede purificar el agua, pero es insuficiente para dar cuenta de las dinámicas que ocurren río arriba, pero también río abajo.

En el caso de los bienes comunes ocurre algo similar. Como se dijo, estos solo se constituyen como tales a partir de las interacciones humanas que le dan sentido al uso de la naturaleza. No obstante, estas no son siempre armónicas, antes bien, dan cuenta de un entramado de actores sociales, privados y públicos con intereses diferentes y, en ocasiones, irreconciliables, que pretenden influir en el proceso de configuración de los bienes comunes. Por tal motivo, estos últimos son, a su vez, un escenario de tensión política, cuya comprensión requiere considerar el vínculo que cada actor establece con la naturaleza y no dejarlo por fuera de la ecuación, como podría suceder con una solución eminentemente técnica.

Conclusiones

El análisis presentado en este capítulo muestra cómo el estudio de los bienes comunes se conecta con la pregunta por la vida buena en la era del Antropoceno, siempre y cuando estos se conciben como *amalgama del ser y el tener, espacio de derecho y categoría política*. Los bienes comunes emergen de una relación intersubjetiva entre los seres humanos y la naturaleza, que excede la acción mecánica de la apropiación y mercantilización de esta última por parte de los primeros. Como es sabido, la naturaleza provee a los seres humanos de todo lo necesario para su subsistencia, pero, esto no implica que “esté a su servicio”, dado que pensar dicha relación de manera unilateral y subordinada supone aceptar que los seres humanos tienen el control absoluto sobre su vida y su entorno. El Antropoceno ha demostrado con creces que este supuesto está lejos de hacerse realidad y que los seres humanos viven en contextos de gran incertidumbre y vulnerabilidad. De este modo, los bienes comunes se configuran cuando los seres humanos afectan la naturaleza y se dejan afectar por esta.

Asimismo, los acuerdos y sanciones que regulan las relaciones sociales no son un atributo exclusivo de la esfera pública y la privada, sino que hacen parte de la esfera común. Tampoco son un atributo excluyente que limita la interconexión entre las tres esferas; antes bien, estas tienden a unirse, originando fronteras porosas y escenarios híbridos, subordinados y superpuestos. El estudio de los bienes comunes muestra que las comunidades poseen capacidades específicas que les permiten construir respuestas alternativas al Estado y al mercado para atenuar problemas públicos. En consecuencia, relegar el espacio común y asumirlo como premoderno implica pensar en las comunidades como sujetos pasivos e incapaces de responder a los desafíos del Antropoceno. El reconocimiento de estas capacidades no sustituye las respuestas técnicas que se ofrecen desde las otras dos esferas; al contrario, favorece la elaboración de alternativas que integran a los seres humanos, las comunidades y el entorno. Es por esto por lo que *la vida buena* requiere tanto de la vida pública, como de la vida privada y la vida común.

Referencias

Añaños Meza, María Cecilia (2013), “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo”, *Persona y Derecho*, Navarra, vol. 68, <https://dadun.unav.edu/handle/10171/35061>.

Besse, Jean-Marc (2010), El espacio del paisaje, en *III Jornadas del Doctorado en Geografía, Desafíos teóricos y compromiso social en la Argentina de hoy*, La Plata, septiembre 29-30 de 2010, sitio web: *Repositorio Institucional FaHCE-UNLP*, disponible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1488/ev.1488.pdf.

Buchanan, James & Gordon Tullock (1965), *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Calle Collado, Ángel y José Luis Casadevente (2015), “Economías sociales y economías para los Bienes Comunes”, *Otra Economía*, São Leopoldo, Brasil, vol. 9, núm. 16, enero-junio, <https://doi.org/10.4013/otra.2015.916.04>.

Cappelletti, Ángel J. (2006), *Prehistoria del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

Chakrabarty, Dipesh (2009), “Clima e historia. Cuatro tesis”, *Pasajes*, Valencia, núm. 31, invierno, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3177488>.

Coccoli, Lorenzo (2010), Rousseau critico della proprietà moderna: il Discorso sull'origine della disuguaglianza, Italia, *Bollettino telematico di filosofia politica*, <https://archiviomarini.sp.unipi.it/340/>.

Crutzen, Paul J. (2002), “Geology of mankind”, *Nature*, Reino Unido, vol. 415, núm. 6867, enero, <https://www.nature.com/articles/415023a>.

D'Alisa, Giacomo (2013), “Bienes comunes: las estructuras que conectan”, *Ecología Política*, España, núm. 45, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4409670>.

Dani, Alessandro (2014), “Il concetto giurídico di ‘beni comuni’ tra passato e presente”, *Historia et ius*, Roma, núm. 6, junio-diciembre, http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/dani_6.pdf

Downs, Anthony (1957), *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper & Row.

Felber, Christian (2012), *La economía del bien común*, trad. Silvia Yusta, España, Deusto.

Fornillo, Bruno (2014), “¿Commodities, bienes comunes o recursos estratégicos? La importancia de un nombre”, *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, núm. 252, julio-agosto, https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4044_1.pdf.

González-López, Sergio (2021), “El Antropoceno y el espacio común, palancas para enfrentar el cambio climático”, *Territorios*, Bogotá, núm. 44, marzo, <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.8630>.

Hardin, Garrett (2005), “La tragedia de los comunes”, *Polis*, Santiago de Chile, vol. 4, núm. 10, <https://journals.openedition.org/polis/7603>.

Hobbes, Thomas (2007 [1651]), *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ivars, Jorge Daniel (2013), “¿Recursos naturales o bienes comunes naturales?: Algunas reflexiones”, *Papeles de trabajo*, núm. 26, *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, <https://bit.ly/3CHREsP>.

Lamprea Montealegre, Everaldo (2019), *El derecho de la naturaleza*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad de los Andes.

Latour, Bruno (2017), *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI.

Locke, John (2004 [1689]), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada.

Mattei, Ugo (2013), *Bienes comunes: Un manifiesto*, trad. Gerardo Pisarello, Madrid, Trotta.

Moro, Tomás (1984 [1516]), *Utopía*, trads. Francisco Luis Cardona y Teresa Suero, Madrid, Sarpe.

Olson, Mancur (1971), *The Logic Of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, MA., Harvard University Press.

Ostrom, Elinor (2010), *Trabajar juntos: Acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica*, trad. Lili Buj, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en <https://bit.ly/3p0cE3s>.

Ostrom, Elinor (2012), *El gobierno de los bienes comunes*, trad. Leticia Merino Pérez, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Ricoveri, Giovanna (2013), *Nature for Sale: The Commons versus Commodities*, trad. Vandana Shiva, Londres, Pluto Press.

Rivera Pineda, Arturo (2014), “El desmantelamiento de la propiedad común”, *Diké*, Puebla, núm. 15, abril-septiembre, <http://dx.doi.org/10.32399/rdk.8.15.170>.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Buenos Aires, Katz.

Rousseau, Jean-Jacques (1972 [1762]), *Contrato social*, trad. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa Calpe.

Rousseau, Jean-Jacques (1999 [1755]), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Susana Cano Méndez, Madrid, Alba.

Ruddiman, William F., Erle C. Ellis, Jed O. Kaplan, & Dorian Q. Fuller (2015), “Defining the epoch we live: Is a formally designated ‘Anthropocene’ a good idea?”, *Science*, Estados Unidos, vol. 348, núm. 6230, abril.

Smith, Adam (2010 [1776]), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica.

Swyngedouw, Erik (2013), “The Non-Political Politics of Climate Change”, *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, Canadá, vol. 12, núm. 1, <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/948>.

United Nations Development Programme (2020), *Human Development Report 2020. The Next Frontier: Human Development and the Anthropocene*, Nueva York, UNDP.

Varian, Hal R. (1992), *Análisis microeconómico*, trad. María Esther Rabasco y Luis Toharia, Barcelona, Antoni Bosch.

Prácticas



Vida buena: ruptura con las definiciones de la salud y de la creatividad en la enfermedad mental

*Jaime Carrizosa Moog*¹

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch5>



Introducción

El impacto y las consecuencias de la actual pandemia de la COVID-19 han demostrado la fragilidad e impericia humanas a la hora de prevenir y enfrentar un acontecimiento natural de esta magnitud. Justo en el momento en el que la humanidad suponía un dominio incuestionable sobre el mundo, sobreviene un fenómeno natural que sacude los pilares del conocimiento y del comportamiento humano en todas sus esferas. Es la oportunidad de, al menos, reflexionar sobre nuestro comportamiento con nosotros mismos y con nuestro ambiente. Precisamente, una de las preguntas que resalta en estas circunstancias es la del sentido y la calidad de la vida, su determinación y desarrollo.

En dicho contexto, vale la pena contrastar lo que en nuestras sociedades se entiende bajo un concepto restringido de salud, frente a un aura inspiradora de la vida buena. Los ejes de virtud y excelencia, en armonía consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, son aspectos interesantes en una nueva definición de la salud. Esta reflexión puede ser aún más relevante cuando se aborda una segunda pandemia, como la de la enfermedad mental. Se puede

¹ Neurólogo Infantil de la Universidad de Chile; estudiante del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT. Profesor titular del Departamento de Pediatría y Puericultura de la Universidad de Antioquia, e integrante de los grupos de investigación Mapeo Genético y Pediaciencias. Correo electrónico: jcarrizosm@eafit.edu.co.

suponer que la creatividad, sello excepcional de la condición humana, puede ser una vía de virtud y excelencia para una vida buena en las personas afectadas por enfermedades mentales.

En este orden de ideas, el presente capítulo pretende contextualizar de una forma sucinta los desafíos que afrontamos actualmente en materia de salud y enfermedad mental, compaginar la definición de salud frente a los conceptos de vida buena, y reflexionar acerca de si la creatividad en las personas con enfermedad mental aporta al desarrollo de una buena vida.

Desafíos actuales en salud y enfermedad mental

El cambio climático, la contaminación ambiental, el surgimiento de nuevas enfermedades zoonóticas, el incremento de la esperanza de vida, la inequidad en el acceso a los sistemas y servicios de seguridad social, así como la inestabilidad social y política, plantean los desafíos y las amenazas actuales al mantenimiento de la salud humana (Nature Communications, 2020; O'Brien, 2019). La pandemia de la COVID-19 ha demostrado la fragilidad del ser humano que, pese al desarrollo científico y tecnológico, sucumbe con altísimas e imprevisibles tasas de mortalidad y morbilidad. La adaptación del medio ambiente a una explotación desmedida hace previsible, como se demuestra con los virus del VIH, ebola, SARS-CoV-2, zika, chikunguña, entre otros, el surgimiento y mantenimiento de enfermedades infecciosas emergentes debido a nuevos patógenos zoonóticos (Cunningham *et al.*, 2017).

El desarrollo de nuestras sociedades ha impactado de manera indiscriminada y abusiva el equilibrio de la naturaleza. El mismo desarrollo ha permitido el control de otras enfermedades infecciosas y el tratamiento de patologías crónicas no infecciosas, elevando en muchos casos la esperanza de vida y mejorando la calidad de ella. En contraste, la desigualdad en el acceso a la información y a los productos médicos plantean una variable influida por los intereses económicos y políticos, que ponen en riesgo la seguridad en salud de una sociedad (BBC News, 2020).

A continuación, se expone la situación actual relacionada con la salud mental que, previa a la pandemia de la COVID-19, era una de las prioridades en la salud pública. Hoy se prevé un desafío prolongado de manifestaciones clínicas, diagnósticas y terapéuticas pospandemia en cuanto a las enfermedades mentales (Holmes *et al.*, 2020). En 2016, la enfermedad mental afectó a más de un billón de personas. En ese periodo causó 19% de todos los años vividos

por discapacidad. La depresión fue la enfermedad mental preponderante en las mujeres, mientras que las adicciones fueron más frecuentes en los hombres.

En las últimas décadas, las cifras se han incrementado por la estigmatización y la carencia de acceso al tratamiento (Rehm & Shield, 2019). Un metaanálisis de 135 estudios encuentra que el riesgo de mortalidad es 2,2 veces más alto en los pacientes con enfermedad mental. La media de años potencialmente perdidos fue de 10. Se estima que 14,3% de las muertes anuales en el mundo (cerca de 8 millones de personas) son atribuibles a la enfermedad mental (Walker *et al.*, 2015).

En Colombia, por su parte, la *Encuesta Nacional de Salud Mental 2015* encontró que el porcentaje de personas que refirieron tener algún tipo de problema de salud mental en cierto momento de su vida fue cercano a 40%. De ellos, menos de la mitad accedieron a atención en salud (Minsalud y Colciencias, s. f.).

Los desafíos en las definiciones de salud

La coyuntura planteada hace impostergable la reflexión sobre la practicidad de la definición de salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y las teorías de la vida buena. Desde 1948 la OMS define a la salud como “[...] un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (2021, párr. 1). A este tenor, vale la pena preguntarse: ¿por cuánto tiempo, quiénes y cuántas personas logran ese estado de perfecto bienestar? Si esa es la definición, entonces se trata de un valor o de un derecho inexistente (Procuraduría General de la Nación, 2008). La utopía de la definición pone a toda la humanidad, en el mejor de los casos, así sea por un breve momento, al lado de la enfermedad. El *Global Burden of Disease Study 2017* recolectó la información de 354 enfermedades en 195 países, y encontró que 95% de la población mundial tiene alguna enfermedad, y un tercio de ella cinco enfermedades simultáneamente (James *et al.*, 2018).

Desde hace varios años se ha reflexionado sobre la pertinencia de una nueva definición de salud que permita planeaciones e intervenciones y que se aleje de la dicotomía sano/enfermo. Al respecto, un equipo médico internacional lanzó la propuesta de una nueva definición de salud como la capacidad de adaptación y de enfrentar los desafíos físicos, emocionales y sociales que se presentan a lo largo de la vida (Huber *et al.*, 2011). Otros autores reflexionan sobre un concepto dinámico en salud con el equilibrio entre cuerpo, mente y espíritu (Bradley *et al.*, 2018). Una corriente interesante promueve la normalización de la enfermedad,

dado que se trata de condiciones comunes a todos los seres humanos. Se trata de ver que la enfermedad es más la norma que la excepcionalidad. Con todo, la OMS no ofrece una definición para la enfermedad. En estos nuevos paradigmas se hace énfasis en la capacidad de adaptación y autogestión.

La definición de la OMS carga consigo el aliento y la ambición de un nuevo mundo, luego de dos guerras mundiales. Sin embargo, las condiciones actuales son diferentes: existe una mayor noción sobre las enfermedades y su diagnóstico; el tratamiento incrementa la esperanza de vida, y la prevención ha permitido el control y evitado la reaparición de otras tantas enfermedades. El concepto migra de la idealización de la salud hacia un empoderamiento del ser humano en su capacidad de autodeterminación y adaptación en su espacio particular.

El segundo escollo de la definición de la OMS, y que es tomada muy tangencialmente por las otras definiciones, radica en la escasa relevancia de la relación del ser humano con su entorno natural, la misma naturaleza. Existen estudios interesantes que muestran cómo la preservación de espacios verdes en las ciudades se asocia a la prevención de enfermedades mentales y físicas, y cómo los mismos espacios mitigan los síntomas de las enfermedades reduciendo la mortalidad en varias de ellas. Es relevante mencionar la importancia que tiene la exposición a la naturaleza –e incluso la simulación de ella– sobre el pensamiento divergente y creativo en las personas de diferentes edades (Atchley *et al.*, 2012; Batey *et al.*, 2021).

Las definiciones de salud y el paradigma de la vida buena

Según Aristóteles, la salud es un medio para llegar a un estado de *eudaimonía*; la enfermedad puede ser una limitante para acceder al estado deseado o puede convertirse en una oportunidad para que otras virtudes florezcan. La *eudaimonía* no debe ser entendida como una mayor sensación de felicidad, sino como una buena y valorada forma de vida, que puede producir satisfacción, vitalidad y bienestar. Esta circunstancia refleja el estado positivo de la naturaleza humana; mediante la autodeterminación se llegaría a esta vivencia al persistir en las metas íntimas, decidiendo de manera autónoma, siendo benevolentes, atentos, conscientes y abiertos (Ryan & Martela, 2016). La *eudaimonía* es una forma de vida con múltiples componentes como el sentido de pertenencia, la justicia o la armonía social; y se relaciona, aunque es diferente, con el placer (*hedonía*). Aristóteles consideraba la buena vida como un fin último de la existencia

humana, donde el florecimiento remite a una vida plena que involucra la virtud y la excelencia.

Los teóricos del hedonismo privilegian en su concepto de vida buena la ausencia de dolor o sufrimiento y la supremacía de la felicidad, gozo y satisfacción. Si bien el disfrute puede ir de la mano de un estado de *eudaimonía*, ambos son diferenciables entre sí. El hedonismo recalca el disfrute de la circunstancia específica, mientras que la eudemonía hace referencia al éxito en un proceso de autorrealización. Waterman observa la diferenciación entre ambos conceptos en un estudio adelantado con alumnos de pregrado y posgrado, en términos de (a) oportunidades de satisfacción; (b) posibilidad de expresión de los componentes cognitivos y afectivos; (c) exposición a diferentes niveles de desafío; (d) desarrollo de diferentes niveles de destrezas; y (e) importancia para el sujeto (Delle Fave *et al.*, 2020; Waterman, 1992). Las teorías de la vida buena relacionadas con las preferencias o los deseos logran un éxito si estas metas se cumplen con autenticidad; para lo anterior son necesarias la autonomía y la información. Estas teorías privilegian la relación consigo mismo, con el otro y con la naturaleza.

El asunto es si la definición de la OMS y las teorías de la vida buena son aplicables a la actual coyuntura que enfrenta la humanidad. El aumento en la esperanza de vida, la promoción de estilos de vida saludables (alimentación, sueño, actividad física), el desarrollo tecnológico y farmacéutico, la medicalización de aspectos normales de la vida diaria y, por supuesto, los réditos económicos obtenidos por la masificación de la información y comercialización de productos y servicios relacionados con el bienestar físico, han desviado la atención de la vida buena hacia una salud buena. Se trata de la migración del concepto holístico de vida buena al “salutismo” (*healthism*), donde quien no logre tal estado es considerado no solo un enfermo, sino un fracasado.

El estado saludable se convierte así en un valor supremo de la vida misma (Crawford, 2006; Komduur *et al.*, 2009). La sociedad capitalista promueve el consumo de multivitaminas; bótox; alimentos genéticamente intervenidos; cámaras hiperbáricas y de bronceado; cosméticos; derivados de colágeno; potenciadores sexuales; implantes de células madre; todo tipo de *spas* y terapias, más rutinas de gimnasio. El propósito es el de un cuerpo sano, y en lo posible hermoso y esculpido, además de una vida larga. Dejando de lado la ganancia económica, la pregunta última nunca aparece: ¿para qué? El ciudadano común sucumbe, acude y consume con candidez todo tipo de productos y servicios; se le delega el cuidado de su propia salud, y si no lo logra por carecer de dinero o

por condiciones propias de su ser, es visto como un fracasado o desertor. Incluso se asume que la receta de una vida saludable es casi uniforme para todos, sin determinar los estilos de vida particulares o de una comunidad específica. Con la uniformidad, se excluye la interacción con diferentes corrientes de pensamiento o disciplinas y, en definitiva, se aleja, reduce y minimiza el concepto de vida buena (Korthals, 2011).

Como lo expresa Hartmut Rosa (2019), el imperativo ético que guía a los sujetos modernos no es una definición particular o sustantiva de la vida buena, sino la aspiración de obtener los recursos suficientes y necesarios para lograrla; es así como el derecho, los amigos, el dinero, el conocimiento y la salud se vuelven interesantes y necesarios para lograr una vida buena. Rosa propone el símil del pintor que adquiere los pinceles, las paletas, el lienzo y los colores, pero que nunca inicia la acción de pintar. Haciendo alusión a Bourdieu, señala que nuestra libido está ligada a la adquisición de capital económico, cultural, social o simbólico y, con mayor auge en el último tiempo, al del capital del cuerpo (Rosa, 2019).

En este último aspecto, sirven de ejemplificación las concepciones sobre la figura femenina que tienen las atletas del estudio de Aanesen *et al.* (2020). Los investigadores encuentran cuatro motivaciones para una figura esbelta: (a) el discurso neoliberal para demostrar que la mujer es capaz de manejar sus recursos, destrezas y habilidades; (b) el discurso del cuerpo sano con el que la mujer considera su responsabilidad el mantener un buen estado físico, y por lo tanto una buena salud; (c) el discurso de disciplina y control para mantener los estándares sociales de belleza femenina; y (e) el discurso de emancipación, que libera a la mujer de conceptos preestablecidos de actividades que supuestamente no debería realizar (Aanesen *et al.*, 2020).

Si el concepto de la salud estuviera íntimamente ligado al de vida buena en los términos de Aristóteles, entonces las definiciones actuales sobre la salud se quedarían de suyo cortas. Si la vida buena se enfoca en la felicidad lograda por la autorrealización que puede producir satisfacción, vitalidad y bienestar, y no solo en el goce del hedonismo, entonces todas las definiciones de salud son insuficientes. Los conceptos de salud hicieron un énfasis en el aspecto corporal; luego se instauró la importancia del aspecto mental, y por último se introdujo el componente social (O'Brien, 2019).

Estas definiciones han sido útiles en la planeación y la medición de estrategias para afrontar los problemas de salud, encontrar los determinantes sociales concomitantes y dilucidar los lazos entre las esferas de mente, cuerpo

y sociedad. Sin embargo, además de la paradoja ya mencionada de emplear una definición utópica, no se logra escapar del dualismo enfermo-sano en el caso de la definición de la OMS; adaptado-desadaptado, en el de Jadao y O'Grady (2008); o equilibrado-desequilibrado, en el expuesto por Bradley *et al.* (2018). Es posible que nunca se logre un desprendimiento total de la dicotomía planteada por todas las definiciones. Con todo, la inclusión de otras esferas de la vida del ser humano, si bien nada nuevas, permitirían un concepto más integral o humanista del significado de la salud. En ese sentido, la incorporación de conceptos provenientes de la vida buena podría ser útil. La inclusión de aspectos como autorrealización, disfrute, espiritualidad, convivencia y relación armoniosa con la naturaleza y el medio ambiente cercano podría ampliar el verdadero concepto de la salud, que quizás sea equiparable al de la vida buena.

Una definición más amplia facilitaría una mirada transdisciplinaria sobre el equilibrio entre salud y enfermedad, que hasta el momento está asentado en la hegemonía de la medicina. Una mirada convergente sobre los problemas complejos de la humanidad permitiría soluciones no inesperables en una disciplina determinada, sino que surgirían como fruto de la interfaz y el diálogo disciplinar (Committee on the Integrating Higher Education in the Arts, Humanities, Sciences, Engineering, 2018). Así, se podrá afirmar que personas sanas o enfermas, con o sin capacidad adaptativa, en desequilibrio o equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu, pueden llevar una vida buena de autorrealización, satisfacción, bienestar y en armonía con su entorno.

De este modo, se rompería con la dualidad de sano y enfermo. Además, se normalizaría la enfermedad como una condición común o habitual. También, se facilitaría la disminución de la estigmatización de muchas personas, y se potenciarían otros aspectos del ser humano, a pesar de la enfermedad. A su vez, se comprendería la diversidad de conceptos sobre la vida y la salud, con los consiguientes enfoques particulares hacia los individuos o sus comunidades. Adicional, podrían surgir soluciones innovadoras a diferentes enfermedades, y quizás se podría ser más equitativo en la administración de recursos de salud. Como lo propone Uosukainen (2001), la promoción de la vida buena ha de tener en cuenta los aspectos sociales, económicos, ecológicos, culturales y de salud.

Asimismo, el desarrollo de la vida buena debe desasirse del sistema médico asistencialista y enfocarse en las capacidades que se tienen para llevar a cabo esa vida deseada; es decir, una orientación de salud positiva, que permita desarrollar los propósitos y metas propios de cada persona. Incluye, por lo tanto, la capacidad reflexiva sobre la propia vida y la libertad de acción; para ir más allá

del concepto de bienestar instaurado en la medicina. Hoy debería entenderse la vida buena en un contexto de pluralismo y diversidad de propósitos. Más aún cuando es notoria la multiplicidad de perspectivas valiosas en la concepción del bienestar y del accionar en la sociedad contemporánea.

Las diferentes perspectivas sobre el mundo, el hombre, la vida, el bien, la salud, el sufrimiento e incluso la muerte, caracterizan nuestra vida social y cultural. Por eso, difícilmente puede hoy en día existir una concepción unívoca sobre la salud. Es preciso vivir la salud, en cambio, desde la pluralidad de valores, normas, creencias y prácticas con respecto al cuerpo, la vida, el bienestar, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte (Restrepo-Ochoa, 2013). En este abordaje holístico de la salud, ¿puede entonces ser la creatividad en la enfermedad mental un acceso hacia la vida buena?

Orígenes y desarrollo del espíritu creativo en la enfermedad mental

La vinculación del arte con la divinidad se remonta a la *Odisea*, en el pasaje donde Alcínoo refiere que el canto de Demódoco fue concedido por un dios. Se consideraban a Apolo y a Dionisio como las deidades de la poesía y de la inspiración profética; aunque son las Musas las entidades tutelares de la creación poética. Los ungidos por estas cualidades tienen un contacto diferenciador, oculto y primigenio de la realidad, que lo distingue de la racionalidad. Su estética es autónoma, y diferenciable por ello de la ciencia y la técnica. Platón vincula la melancolía con los hombres sobresalientes en las esferas de la política, las artes y la filosofía (Sosa, 2000). En la Edad Media se asociaba la genialidad y la enfermedad mental como un don divino en el mejor de los casos, siendo consideradas en su mayoría como manifestaciones o posesiones del demonio (Brigo *et al.*, 2018; Muzur & Sepcic, 1997).

Los románticos acariciaron la afirmación de genialidad en personas con enfermedad mental, y la innumerable lista de personajes famosos de las artes con esa característica parece reafirmar dicho vínculo. El romanticismo consideraba la locura como una condición privilegiada, en la que la liberación de la racionalidad y de las convenciones sociales permitía un acceso sublime a la verdad profunda. El nexo entre genialidad y locura se reforzó durante este movimiento.

Los asilos para enajenados mentales fueron los primeros lugares de producción pictórica por parte de los pacientes. Philippe Pinel (1745-1826), padre de la psiquiatría francesa, se aproximó a la creación artística en pacientes

en su *Tratado sobre enfermedades mentales o manía*. El médico estadounidense Benjamin Rush (1746-1813) resaltaba que la enfermedad mental puede desplegar dotes artísticas en algunos pacientes. Quizás fue el boticario John Haslam (1764-1844) el primero que imprimió expresiones pictóricas de sus pacientes, no desde el punto de vista estético, sino como demostración semiológica de la afección mental. William Brown (1805-1885), director y médico del Asilo Real Crichton en Escocia, no veía características excepcionales entre las obras creadas por sus pacientes, comparadas con las de personas sanas. En contraposición, su colega italiano Cesare Lombroso (1835-1909) estudió desde el punto de vista clínico las obras de ciento ocho pacientes, encontrando entre sus características distintivas excentricidad, simbolismo, detallismo, obscenidad, uniformidad y absurdidad; que catalogó como manifestaciones de la progresión degenerativa de la enfermedad (Beveridge, 2001).

Las primeras apreciaciones estéticas de las obras de pacientes parten de médicos psiquiatras: el francés Marcel Réja (1873-1957, cuyo seudónimo es Paul Meunier), con el libro *L'Art chez les Fous (El arte de los locos, 1907)*; el suizo Walter Morgenthaler (1882-1965), con el texto *Ein Geisteskranker als Künstler (Un enfermo mental como artista, 1921)* sobre su célebre paciente Adolf Wölfli (1864-1939); y el alemán Hans Prinzhorn (1886-1933), con el ensayo *Bildnerei der Geisteskranken Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopatologie der Gestaltung (Imaginología de los enfermos mentales: Un aporte a la psicología y psicopatología de la representación, 1922)* (Beveridge, 2001).

Este último libro atrajo un especial interés en artistas como Paul Klee (1879-1940), Paul Éluard (1895-1952) y Max Ernst (1891-1976). Ernst lo introdujo al movimiento surrealista. En la primera mitad del siglo XX se gestaban y promulgaban las primeras vanguardias opuestas al orden establecido de la cultura tradicional y del arte. El movimiento surrealista deseaba explorar, bajo la influencia del psicoanálisis de Sigmund Freud, la verdadera realidad manifestada por el inconsciente, los sueños, la hipnosis y la enfermedad mental (Breton, 2001 [1924/1930]). La percepción romántica, casi inocente, del encuentro con lo genuino del espíritu creativo, encontraría el doloroso descalabro y la crudeza inmisericorde de la enfermedad mental en Nadja, la amiga de André Breton (1896-1966), y en el artista Antonin Artaud (1896-1948). Este último padeció secuelas neuropsiquiátricas derivadas de una meningoencefalitis y una neurolúes. Vivió la experiencia de estar internado en varios hospitales mentales, donde se le practicaron infinidad de tratamientos dolorosos, entre ellos la terapia electroconvulsiva. Estos ejemplos demostraban la colisión entre el pensamiento

teórico y ennoblecido del surrealismo sobre la realidad del padecimiento crudo de la enfermedad mental (Beveridge, 2001).

La ola de observadores interesados en la actividad creativa de los enfermos mentales a principios del siglo XX, así como las obras maestras de varios artistas profesionales con enfermedad mental, estrecharon aún más el lazo entre la genialidad, la actividad creativa y la psicopatología. En su libro *Das schöpferische Gehirn (El cerebro creativo)*, el psicólogo Konrad Lehmann (2018) refiere que en el campo de las artes y las ciencias se requiere un alto coeficiente intelectual para la creatividad dirigida, aunque esta puede trabajar luego como actividad independiente del primero. La literatura revisada en el texto se inclina a demostrar cómo la genialidad previene y no se asocia a la enfermedad mental.

En 1949, la psiquiatra austríaca Adele Juda hizo una revisión biográfica sobre enfermedades mentales de 294 genios (113 artistas y 181 científicos) y sus familiares. La investigadora halló apenas tres casos (2,7%) con esquizofrenia. Aunque el dato triplica proporcionalmente los casos de la enfermedad en la población general, demuestra que la asociación entre genialidad y enfermedad mental es débil. Lehmann (2018) se inclina por descartar la aparición y la relación entre la enfermedad mental en las artes y las ciencias, y recurre con preferencia al ambiente favorable y la incipiente información existente sobre genes que estarían involucrados en la actividad creativa. Es así como cuestiona la amplia genealogía musical de la familia Bach, y contrapone la identificación de haplotipos y polimorfismos genéticos en la creatividad musical (Lehmann, 2018; Ukkola-Vuoti *et al.*, 2011, 2013).

La evaluación de más de 8000 obras en el museo del Hospital Universitario de Aarhus en Dinamarca llega a las siguientes conclusiones: (a) no hay suficiente evidencia para determinar que ciertas características en la pintura o escultura permitan realizar un diagnóstico de una enfermedad mental específica; (b) la pieza de arte indudablemente refleja una experiencia particular del paciente, al margen de si está o no relacionada con la enfermedad; (c) la mejoría en el tratamiento médico, sea este farmacológico, psicológico, o la mera atención ambulatoria, incide en la disminución de una forma particular de psicosis; (d) la actividad creativa aumenta en las fases hipomaniacas, y se detiene en los periodos depresivos en las personas con trastorno bipolar; y (e) si bien no se puede afirmar un correlato entre una enfermedad mental determinada y su respectiva acción estilística, sí es posible observar el efecto de la medicación psicotrópica en la actividad creativa. Los medicamentos pueden interferir el

impulso creativo durante la fase hipomaniaca; aunque un efecto contrario también puede ser observable, como lo es el de alcanzar la libertad creativa al controlar los síntomas de ansiedad, depresión o las alucinaciones; (f) es evidente el efecto terapéutico positivo que logra la actividad artística en aspectos de autoestima, control de síntomas e introspección (Lejsted & Nielsen, 2006).

Por su parte, el psiquiatra Rainer Strobl (1999) manifiesta que la enfermedad mental no es una acción primaria de la mente, sino una reacción secundaria frente a una exigencia sobre la que el hombre no es capaz de responder de manera adecuada en la esfera psíquica o bioquímica. Usualmente, la capacidad creativa se ve comprometida, limitada y reducida; el mundo vivido por el paciente es una sustitución. En contraste, el artista sin enfermedad mental se expresa con un esfuerzo intencionado en manifestaciones simbólicas y metafóricas de la realidad. El artista expone el reflejo de la realidad, bien sea con fantasía, mientras que en el enfermo la realidad es desencadenada o es la manifestación de un síntoma. El acontecer social también puede influir en el contenido de la expresión de los pacientes con psicopatología (Strobl, 1999).

Una entrevista realizada a Piedad Bonnett sobre su libro *Lo que no tiene nombre*, hace alusión a la enfermedad de la esquizofrenia que padeció su hijo Daniel. En ella refiere que

Un artista va leyendo el mundo y traduciéndolo en palabras, y el enfermo mental lo que siente es que el mundo le habla, pero no de manera reveladora y apacible. Muchas veces me hice esa reflexión: yo, como escritora, busco que el mundo me hable, y Daniel lo que quería es que el mundo no le hablara con ese parloteo terrible (Bonnett, 2013, párr. 7).

Por supuesto, es necesario resaltar que muchas personas con enfermedad mental pueden alcanzar una buena vida gracias a la expresión artística. Tal vez lo logró Fiódor Dostoyevsky, quien describió sus crisis de epilepsia en *El idiota* y *Los hermanos Karamasov*. En ambas novelas expone las crisis epilépticas en sus expresiones menos frecuentes en la práctica clínica: la de éxtasis y la de criminalidad.

Muchos otros artistas y personas con enfermedades mentales han encontrado en las artes la posibilidad de autorrealización, de perseguir metas y sentido en la vida. Así se observa en múltiples libros y textos, donde se exponen sus obras y narrativas (Sacks, 2006). Las obras artísticas suelen reflejar las percepciones y el talento, a través o a pesar de la enfermedad mental, dándole significado a esa experiencia humana. Algunas personas con afectación

mental o neurológica refieren que su enfermedad las ha hecho más sensibles, cuidadosas y comprensivas frente a los problemas de los demás. Lo anterior es particularmente cierto en el caso de las enfermedades crónicas no progresivas, a diferencia de aquellas que son fluctuantes o de comportamiento incierto, donde un pequeño triunfo puede ser demolido por el agravamiento de la enfermedad (Schneider & Conrad, 1983).

Aún queda la puerta abierta para esclarecer la forma como estas personas privilegiadas o dotadas con algún don acceden a la inspiración creativa o encuentran una resignificación vital de su quehacer, ya sea por padecer la enfermedad o siendo resilientes. Si ello fuera posible de identificar, escudriñar y aplicar, sería de enorme utilidad práctica para los millones de afectados por la enfermedad mental, y dejaría de ser un privilegio de unos pocos.

Rodogno *et al.* (2016), quienes trabajan con pacientes con trastorno del espectro autista, hacen una aguda crítica a los conceptos de bienestar y vida buena de la filosofía contemporánea. Refieren que los filósofos toman una distancia acrítica frente a los datos de bienestar sobre los que teorizan. Esta circunstancia es lamentable debido a que gran parte de los estudios empíricos se fundamentan, precisamente, en algunas de esas teorías. Los autores consideran que si bien no se debe descartar este tipo de aproximación a la enfermedad mental, sí se debe promover el complemento de una epistemología del bienestar más sistemática, que fuese más sensible a la neurodiversidad, teniendo en cuenta la enorme y singular variedad de los trastornos mentales (Rodogno *et al.*, 2016).

Schermer (2003) plantea una crítica similar, considerando la condición de los pacientes con demencia. En esta, la pérdida progresiva de las funciones cognitivas y motoras va socavando la autonomía y la creatividad, lo que conlleva dilemas interesantes y complejos para analizar. La definición de hedonismo puede variar en su aplicación; es decir, se deben realizar las acciones que la persona deseaba cuando era completamente autónoma, o se promueve el bienestar físico y mental en su situación actual de demente, contraviniendo con ello sus deseos iniciales. La circunstancia de disfrute y autorrealización puede entonces variar de día en día, acorde con las variaciones en la capacidad cognitiva del paciente.

También ha de considerarse el significado de la vida buena en condiciones de delegación de la autonomía o en situaciones de internación. A este respecto, Schermer (2003) anota que a las teorías de la vida buena les falta el análisis de la variable temporal; lo que es una vida buena en un momento determinado, puede que no lo sea en otro distinto. La calidad de la experiencia, así como la distancia

entre la realidad y la ilusión en las enfermedades mentales y neurológicas siguen siendo un campo irresuelto en el concepto de la vida buena en diversas disciplinas como la medicina y la filosofía (Schermer, 2003). Estos llamados y observaciones han de tenerse en cuenta y pronto, si se desea enfrentar de manera integral y humanizante la que se ha considerado la pandemia del siglo XXI en Antioquia: la enfermedad de Alzheimer (Méndez, 2016).

Por su parte, Steinhardt (2018) propone como temas a trabajar y analizar en los conceptos de vida buena los siguientes aspectos: (a) mejorar lo máximo posible las condiciones de salud de los enfermos mentales; (b) apoyo individual y multisectorial previo y durante el inicio de los síntomas; (c) el desarrollo de nuevas ocupaciones y oficios gratificantes para las personas enfermas; (d) el respeto a la voluntad de vida independiente; (e) fomentar campañas contra la discriminación; y (f) idear estrategias oportunas y humanas de transferencia de la autonomía y potestad (Steinhart, 2018).

Mientras tanto, es importante recalcar que la inmensa mayoría de personas con enfermedad mental padecen y sufren bajo ella, y esta es, en el menor número de casos, fuente de creatividad o aliciente para la inspiración. En definitiva, tenemos frente a nosotros un problema de salud pública que deteriora la calidad de vida, destroza los vínculos familiares y laborales, reduce las posibilidades de autorrealización y, en el peor de los casos, termina con la vida misma.

Conclusiones

La humanidad tiene la oportunidad de repensar el paradigma de salud vigente al sustituirlo de manera decidida con los aspectos fundamentales de vida buena. La virtud, la excelencia, la satisfacción, el bienestar y la convivencia armoniosa con los demás y la naturaleza, centrarían la definición del concepto de salud en el potencial humano. Ese potencial trasciende el objetivo de productividad y consumo, estimulando el desarrollo personal en todas las esferas, incluyendo la espiritual. La dicotomía entre salud y enfermedad daría paso a la normalización de la enfermedad, al concebir a la salud como la capacidad de adaptación y el desarrollo del bienestar.

En esa construcción de una vida buena en la situación de enfermedad mental, la creatividad cumple un papel cauteloso pues, si bien la enfermedad mental puede ser fuente de inspiración y de creación artística, esto ocurre en la minoría de los casos. Mas no por ello puede soslayarse que la creatividad y su expresión artística tienen un espacio terapéutico y comunicativo importante

en la enfermedad mental. La mayoría de las veces, la enfermedad mental suele menoscabar el espíritu creativo bajo un sufrimiento devastador. La diversidad de las terapias está encaminada a recuperar las funciones emocionales y cognitivas, entre ellas la creatividad, para desarrollar el potencial del ser humano.

En definitiva, se trata de un llamado prioritario a la acción entre las diferentes disciplinas, para que, con definiciones pluralistas sobre la salud, se promueva el anhelo y la vivencia de una vida buena ante los actuales desafíos del mundo contemporáneo.

Referencias

Aanesen, Sofia M., Runa R. G. Notøy, & Henrik Berg (2020), “The Re-shaping of Bodies: A Discourse Analysis of Feminine Athleticism”, *Frontiers in Psychology*, Suiza, vol. 11, julio, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01751>.

Atchley, Ruth Ann, David L. Strayer, & Paul Atchley (2012), “Creativity in the Wild: Improving Creative Reasoning through Immersion in Natural Settings”, *PLOS ONE*, San Francisco, CA., vol. 7, núm. 12, diciembre, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0051474>.

Batey, Marc, David J. Hughes, Lana Crick, & Andra Toader (2021), “Designing creative spaces: an experimental examination of the effect of a nature poster on divergent thinking”, *Ergonomics*, vol. 64, núm. 1, <https://doi.org/10.1080/00140139.2020.1811398>.

Beveridge, Allan (2001), “A disquieting feeling of strangeness?: The art of the mentally ill”, *Journal of the Royal Society of Medicine*, Reino Unido, vol. 94, núm. 11, <https://doi.org/10.1177/014107680109401115>.

Bonnett, Piedad, “Ahora mi hijo vivirá en la conciencia de otros” (2013), entrevista de Jairo Dueñas Villamil, *CROMOS*, Bogotá, núm. 4810, disponible en <https://bit.ly/3cVuf7c>.

Bradley, Kent L., Thomas Goetz, & Sheila Viswanathan (2018), “Toward a contemporary definition of health”, *Military Medicine*, vol. 183, núm. supl. 3, noviembre-diciembre, <https://doi.org/10.1093/milmed/usy213>

Breton, André (2001 [1924/1930]), *Manifiestos del surrealismo*, trad., pról. y notas de Aldo Pellegrini, Buenos Aires, Editorial Argonauta.

Brigo, Francesco, Eugen Trinkka, Bruno Brigo, Giammario Ragnedda, Raffaele Nardone & Mariano Martini (2018), “Epilepsy in Hildegard of Bingen’s writings: A comprehensive overview”, *Epilepsy and Behavior*, Estados Unidos, vol. 80, febrero, <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2017.10.002>.

Committee on the Integrating Higher Education in the Arts, Humanities, Sciences, Engineering (2018), *The Integration of the Humanities and Arts with Sciences, Engineering and Medicine in Higher Education*, Washington, DC., The National Academies Press, <https://doi.org/978-0-309-47061-2>.

BBC News (2020, abril 11), “Coronavirus: cómo afecta a América Latina la pugna entre países por conseguir respiradores, ventiladores y mascarillas”, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52233577>.

Crawford, Robert (2006), "Health as a meaningful social practice" *Health*, vol. 10, núm. 4, octubre, <https://doi.org/10.1177/1363459306067310>.

Cunningham, Andrew A., Peter Daszak, & James L. N. Wood (2017), "One health, emerging infectious diseases and wildlife: Two decades of progress?", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, Reino Unido, vol. 372, núm. 1725, junio, <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0167>.

Delle Fave, Antonella, Fausto Massimini, & Marta Bassi (2020), "Hedonism and Eudaimonism in Positive Psychology", en *Psychological Selection and Optimal Experience Across Cultures: Social Empowerment through Personal Growth*, Dordrecht - Nueva York, Springer, <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9876-4>.

Holmes, Emily A., Rory C. O'Connor, V. Hugh Perry, Irene Tracey, Simon Wessely, Louise Arseneault, ... & Ed Bullmore (2020), "Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: a call for action for mental health science", *The Lancet Psychiatry*, Reino Unido, vol. 7, núm. 6, junio, [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30168-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30168-1)

Huber, Machteld Huber, André Knottnerus, Lawrence Green, Henriëtte van der Horst, Alejandro R. Jadad, Daan Kromhout, Brian Leonard, Kate Lorig, María Isabel Loureiro, Jos W. M. van der Meer, Paul Schnabel, Richard Smith, Chris van Weel & Henk Smid (2011), "How should we define health?", *BMJ*, Reino Unido, vol. 343, núm. 7817, <https://doi.org/10.1136/bmj.d4163>.

Jadad, Alejandro R., & Laura O'Grady (2008), "How should health be defined?", *BMJ*, Reino Unido, vol. 337, núm. 7683, diciembre, <https://doi.org/10.1136/bmj.a2900>.

James, Spencer L., Degu Abate, Kalkidan Hassen Abate, Solomon M. Abay, Cristiana Abbafati ... & Christopher J. L. Murray (2018), "Global, regional, and national incidence, prevalence, and years lived with disability for 354 Diseases and Injuries for 195 countries and territories, 1990-2017: A systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2017", *The Lancet*, Reino Unido, vol. 392, núm. 10159, noviembre, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32279-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32279-7).

Komduur, Rixt H., Michiel Korthals, & Hedwig te Molder (2009), "The good life: Living for health and a life without risks? On a prominent script of nutrigenomics", *British Journal of Nutrition*, Reino Unido, vol. 101, núm. 3, <https://doi.org/10.1017/S0007114508076253>.

Korthals, Michiel (2011), "Coevolution of nutrigenomics and society: ethical considerations", *American Journal of Clinical Nutrition*, Estados Unidos, vol. 94, núm. supl. 6, diciembre, <https://doi.org/10.3945/ajcn.110.001289>.

Lehmann, Konrad (2018), “Das schöpferische Gehirn”, en *Das schöpferische Gehirn: Auf der Suche nach der Kreativität – eine Fahndung*, Berlín – Heidelberg, Springer, <https://doi.org/10.1007/978-3-662-54662-8>.

Lejsted, Mia & Johannes Nielsen (2006), “Essay: Art created by psychiatric patients”, *The Lancet*, Reino Unido, núm. 368, núm. esp. S10-S11, diciembre, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(06\)69906-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(06)69906-6).

Méndez, Jesús (2016, mayo 28), “La maldición de Antioquia contra el misterio del alzhéimer”, sitio web: *Agenciasinc.es*, <https://acortar.link/wEysmh>

Ministerio de Salud y Protección Social, Colciencias, Pontificia Universidad Javeriana (s. f.), *Encuesta Nacional de Salud Mental 2015, Tomo I*, sitio web: *Observatorio de Drogas en Colombia*, disponible en <https://bit.ly/3CWcCi1>.

Muzur, Amir & Juraj Sepčić (1997), “Hildegard Of Bingen – A Temporal – Lobe Epileptic, An Ingenious Woman, Or Both?”, *Acta Faacultatis Medicae Fluminensis*, Croacia, vol. 22, núm. 1, <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:184:321351>.

Nature Communications (2020, septiembre 30), “Developing infectious disease surveillance systems”, art. 4962, vol. 11, núm. 1, <https://doi.org/10.1038/s41467-020-18798-7>.

O’Brien, Kyle H. (2019), “Social determinants of health: the how, who, and where screenings are occurring; a systematic review”, *Social Work in Health Care*, Reino Unido, vol. 58, núm. 8, agosto, <https://doi.org/10.1080/00981389.2019.1645795>.

Organización Mundial de la Salud, OMS (2021), “Constitución”, <https://www.who.int/es/about/who-we-are/constitution>.

Procuraduría General de la Nación, ACCD y Dejusticia (2008), *EL DERECHO A LA SALUD en perspectiva de DERECHOS HUMANOS y el Sistema de Inspección, Vigilancia y Control del Estado Colombiano en Materia de Quejas en Salud*, Bogotá, Imprepaste.

Rehm, Jürgen & Kevin D. Shield (2019), “Global Burden of Disease and the Impact of Mental and Addictive Disorders”, *Current Psychiatry Reports*, Suiza, vol. 21, núm. 2, febrero, <https://doi.org/10.1007/s11920-019-0997-0>.

Restrepo-Ochoa, Diego Alveiro (2013), “La salud y la vida buena: aportes del enfoque de las capacidades de Amartya Sen para el razonamiento ético en salud pública”, *Cadernos de Saude Publica*, Rio de Janeiro, vol. 29, núm. 12, diciembre, <https://doi.org/10.1590/0102-311X00069913>.

Rodogno, Raffaele, Katrine Krause-Jensen, & Richard E. Ashcroft (2016), “Autism and the good life”: A new approach to the study of well-being, *Journal of Medical Ethics*, Reino Unido, vol. 42, núm. 6, <https://doi.org/10.1136/medethics-2016-103595>.

Rosa, Hartmut (2019), "Available, accessible, attainable: The mindset of growth and the resonance conception of the good life", en Hartmut Rosa & Christoph Henning, eds., *The Good Life beyond Growth: New Perspectives*, Londres, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315542126>.

Ryan, Richard M., & Frank Martela (2016), "Eudaimonia as a Way of Living: Connecting Aristotle with Self-Determination Theory", en Joar Vittersø, ed., *Handbook of Eudaimonic Well-Being*, Cham, Baviera, Springer, <https://doi.org/10.5840/du201424351>.

Sacks, Oliver (2006), *Un antropólogo en Marte: Siete relatos paradójicos*, trad. Damián Alou, Barcelona, Anagrama.

Schermer, Maartje (2003), "In search of 'the good life' for demented elderly", *Medicine, Health Care, and Philosophy*, Suiza, vol. 6, núm. 1, <https://doi.org/10.1023/A:1022571700463>.

Schneider, Joseph & Peter Conrad (1983), *Having Epilepsy: The Experience and Control of Illness*, Philadelphia, PA., Temple University Press.

Sosa, Freddy (2000), "Platón, el arte y la locura", *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, España, núm. 12, noviembre-diciembre, <https://bit.ly/31PAx6e>.

Steinhart, Ingmar (2018), "Schwer psychisch krank in Deutschland – (k)ein 'gutes Leben': Persons with Severe Mental Illness in Germany – Having (not) a 'Good Life'", *Psychiatrische Prax*, Stuttgart – Nueva York, vol. 45, núm. 7, <https://doi.org/10.1055/a-0682-1191>.

Strobl, Rainer (1999), "Gibt es neben kulturellen Einflüssen von diesen unabhängige, psychisch determinierte Stilformen?", en Hans-Otto Thomashoff & Dieter Naber, eds., *Psyche & Kunst Psychiatrisch-kunsthistorische Antologie: Katalog zur Ausstellung anlässlich des XI. Weltkongresses für Psychiatrie in Hamburg 1999*, Bonn, Schattauer.

Ukkola-Vuoti, Liisa, Chakravarthi Kanduri, Jaana Oikkonen, Gemma Buck, Christine Blancher ... & Irma Järvelä (2013), "Genome-Wide Copy Number Variation Analysis in Extended Families and Unrelated Individuals Characterized for Musical Aptitude and Creativity in Music", *PLOS ONE*, San Francisco, CA., vol. 8, núm. 2, febrero, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0056356>.

Ukkola-Vuoti, Liisa, Jaana Oikkonen, Päivi Onkamo, Kai Karma, Pirre Raijas & Irma Järvelä (2011), "Association of the arginine vasopressin receptor 1A (AVPR1A) haplotypes with listening to music", *Journal of Human Genetics*, vol. 56, núm. 4, febrero, <https://doi.org/10.1038/jhg.2011.13>.

Uosukainen, Leena M. (2001), "Promotion of the Good Life by Public Health Nurses", *Public Health Nursing*, vol. 18, núm. 6, noviembre-diciembre, <https://doi.org/10.1046/j.1525-1446.2001.00375.x>.

Walker, Elizabeth Reisinger, Robin E. Mcgee & Benjamin G. Druss (2015), "Mortality in Mental Disorders and Global Disease Burden Implications: A Systematic Review and Meta-analysis HHS Public Access", *JAMA Psychiatry*, Estados Unidos, vol. 72, núm. 4, abril, <https://doi.org/10.1001/jamapsychiatry.2014.2502>.

Waterman, Alan S. (1992), "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment", *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, DC., vol. 64, núm. 4, <https://psycnet.apa.org/record/1993-25585-001>.

El éxtasis químico, o sobre la experiencia extática como fenómeno de resonancia

Rubén Darío Molina Palacio¹

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch6>



Introducción

¿Es posible acercarse a un ideal de *vida buena* mediante momentos de éxtasis químico? Los estímulos inducidos a partir del consumo de enteógenos propician este tipo de experiencias y tienen el potencial de provocar momentos de *resonancia* genuina que nos acercan a ese ideal. Esto si consideramos que a partir de aquellas experiencias muchas personas pueden transformar de manera favorable su relación consigo mismas y con su entorno, e incluso propiciar el camino hacia un buen morir; es decir, pueden facilitar el tránsito hacia la muerte en pacientes con enfermedades terminales.

Este capítulo se adscribe en la línea de estudios sobre las propiedades de las sustancias enteógenas para el tratamiento de algunos desórdenes psiquiátricos propios de las sociedades modernas, entre ellos el estrés, la ansiedad, la depresión y el insomnio (Breeksema *et al.*, 2020; Gill *et al.*, 2020; Kargbo, 2021; Krebs & Johansen, 2013; Wolf *et al.*, 2020). En sintonía con dichos estudios, se pretende aportar una perspectiva de análisis a dicho problema desde las humanidades.

En este texto se propone pensar en los estados expandidos de conciencia a partir del concepto de resonancia del sociólogo alemán Hartmut Rosa (2019), específicamente en lo que concierne a los ejes de resonancia implicados en

¹ Historiador de la Universidad de Antioquia. Estudiante de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: rdmolinap@eafit.edu.co.

nuestra relación con los objetos, la religión y el arte. La exposición de algunos testimonios experienciales sobre el éxtasis propiciado por el consumo de enteógenos, en diálogo con la propuesta teórica de Rosa, permitirá una lectura diferente sobre las implicaciones de dicha práctica. Cabe señalar, además, que con este trabajo se busca añadir un matiz adicional al objetivo que plantea Rosa en su teoría, la cual consiste en “analizar la forma y el contenido de una relación diferente con el mundo y sondear los caminos para la transformación correspondiente” (Rosa, 2019: 47).

El eje sobre el que se desarrolla el capítulo es el concepto de *vida buena*, por lo que conviene definirlo inicialmente. Asimismo, es necesaria una definición de lo que se entiende por estados expandidos de conciencia, así como de los medios materiales para acceder a ellos. Después de esto, se expondrán algunos testimonios de experiencias enteógenas que se irán encuadrando dentro de los ejes de resonancia propuestos por Hartmut Rosa.

En relación con los testimonios empleados como material empírico, cabe señalar que la mayoría de ellos fueron referenciados por Albert Hoffman (2006 [1979]) en *La historia del LSD* y, pese a que son de hace más de medio siglo, resultan valiosos por tratarse de testigos pioneros en el uso de esas sustancias, así como por la gran calidad en la representación literaria de sus experiencias.

La resonancia como respuesta a la pregunta por la vida buena

Ante la pregunta por aquello que se entiende aquí por *vida buena* y su relación con los estados expandidos de conciencia o experiencias extáticas, es oportuno mencionar que dicho concepto, el de vida buena, no será asumido bajo la oferta que nos hace el sistema neoliberal en “los libros de autoayuda, las concepciones políticas del bienestar o las definiciones sociológicas dominantes del bienestar y la calidad de vida” (Rosa, 2019: 17). Así pues, no serán el dinero, la salud, la construcción de un proyecto de vida exitoso ni un cuerpo moldeado lo que definirá la vida buena en este texto. Se propone pensar en ella como la define Hartmut Rosa en su teoría de la resonancia, justamente al margen de lo anterior: algo “más que la suma de momentos de felicidad (o la minimización de las experiencias de infelicidad) que ella posibilita” (2019: 49). La vida buena, en cambio, depende de una relación con el mundo mantenida por medio de “*ejes de resonancia estables*” que les permitan a los sujetos “sentirse *sostenidos y acarreados*, e incluso *protegidos*, dentro de un mundo responsivo y amable” (Rosa, 2019: 49).

La propuesta de Hartmut Rosa se presenta como una teoría de la relación de los sujetos con el mundo, “constituida por afectión y emoción, interés intrínseco y expectativa de autoeficacia” (2019: 227), en la cual ambos se conmueven y se transforman mutuamente. En esa medida, no se trata de “una relación de eco, sino de respuesta; presupone que ambos lados hablen *con voz propia*, y esto solo es posible cuando entran en juego valoraciones fuertes” (Rosa, 2019: 227). Asimismo, la resonancia debe estar constituida por un momento de indisponibilidad. Las relaciones resonantes deben presuponer “que el sujeto y el mundo sean lo suficientemente ‘cerrados’ y consistentes como para poder hablar con voz propia, y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar” (2019: 227). En todo caso, la resonancia no consiste meramente en un “estado emocional”, sino en un “modo de relación” (227).

Es justo en ese sentido que las experiencias extáticas pueden entenderse como momentos de resonancia. La inducción de estos estados de conciencia por medio de estímulos químicos no implica la consecución de momentos emotivos, al menos no de manera exclusiva, sino que conduce a las personas a estados de relación consigo mismas y con una pluralidad de “regiones” de la realidad que habitualmente permanecen ocultas por la materialidad de nuestro cerebro, y que solo se hacen evidentes mediante “combinaciones” químicas adecuadas en el organismo humano.

El filósofo y sociólogo alemán propone pensar en la resonancia como un concepto-metáfora que permite “describir cualidades de relación” con el mundo en casi todos los campos de la vida humana (Rosa, 2019: 215). Nos dice además que no basta considerarlo solamente como metáfora, sino que debe concebirse como “un concepto filosófico fundamental” y como “una categoría de análisis científico-social sobre la cual puede erigirse una sociología de la relación con el mundo” (2019: 215). La define “como un concepto estrictamente relacional”, no solo como una noción materialista o sustancial, y que implica al menos la relación entre dos objetos o individuos.

Partiendo de su propuesta conceptual, y en respuesta a la pregunta por la vida buena, el mismo Hartmut Rosa propone que esta puede ser aquella que resulta rica en experiencias multidimensionales de *resonancia*. Una vida buena finalmente debe ser aquella que encuentra la posibilidad de vibrar a lo largo de lo que él denomina “ejes de resonancia discernibles” (Rosa, 2016: 180). Se trata de tres ejes básicos: los ejes horizontales, en los cuales la relación resonante puede suceder entre el individuo y tres instancias específicas: la familia, los amigos

y la política; los ejes diagonales, en los que se engloban las relaciones con los objetos, el trabajo, la escuela y las prácticas deportivas; y los ejes verticales, que comprenden las relaciones entre los individuos y “la promesa de la religión”, “la voz de la naturaleza”, “la fuerza del arte” y el “manto de la historia” (Rosa, 2019: 261-394).

De acuerdo con esta propuesta y la manera en la que su autor la desarrolla en los llamados “ejes de resonancia discernibles”, es posible considerar entre ellos un espacio para pensar en las experiencias enteogénicas consideradas como posibles relaciones resonantes. Propongo ubicarlas entre los ejes de resonancia diagonales y verticales, toda vez que, como se verá a lo largo de esta exposición, aquellas pueden ser entendidas como relaciones entre individuos con objetos que cobran vida en cuanto estímulo químico en su psique y entablan un diálogo con ellos a través de una “voz propia”; pero, a su vez, como una relación de asimilación transformadora del mundo por medio de experiencias de éxtasis religioso y de apreciación estética que además pueden entenderse como extáticas.

Los estados expandidos de conciencia y la materialidad detrás del éxtasis

Los medios materiales que permiten acceder a estados expandidos de conciencia son sustancias químicas contenidas en algunas plantas y hongos –también en algunos animales– reconocidos mundialmente por sus capacidades de alterar la percepción de la realidad: cannabis, beleño, belladona, *Mimosa tenuiflora* o jurema, *Banisteriopsis caapi* o yagé, *Psilocybe cubensis* (los denominados “hongos mágicos”) y *Lophophora williamsii*, más conocido como peyote. A este catálogo se le suman las síntesis de los componentes activos de dichos organismos vegetales y fúngicos: DMT, psilocibina, LSD-25 y mescalina (Davenport-Hines, 2003: 12; Wasson *et al.*, 1985: 231-235).

Antes de ser aisladas y sintetizadas, estas sustancias estaban distribuidas en la enorme farmacia natural del planeta. Sus extraordinarias propiedades ya habían sido descubiertas desde hace varios siglos por decenas de comunidades alrededor del mundo, en especial aquellas que permiten expandir la conciencia, embriagar, sanar y, en algunos casos, matar. Como nos lo muestran los trabajos ya clásicos de Bernard Aaronson y Humphry Osmond (1970), Albert Hoffman (1979), Peter T. Furst (1980), Terence McKenna (1993), Richard Evans Schultes, Albert Hofmann y Christian Rätsch (2001 [1992]), aquellas sustancias se han empleado en rituales de curación del cuerpo y del alma desde hace miles de años, tanto en Oriente como en Occidente, así por chamanes siberianos como por

animistas africanos y mohanes amerindios (Furst, 1980: 3-17, 53-59; Hofmann, 2006; McKenna, 1993: 66, 69-86, 157-166; Prance *et al.*, 2018; Schultes *et al.*, 2001: 10-15, 26-64, 81-85, 124-136, 188-195).

Por ejemplo, en el norte de México, los *wixárikas* –o huicholes– han utilizado el peyote en sus tradiciones médicas y mágico-religiosas desde hace milenios. Los europeos que invadieron su territorio a partir del siglo XVI advirtieron el consumo de este cactus entre los nativos. La incompatibilidad entre los dos sistemas de creencias llevó a los primeros a censurar su uso por considerar que hacía parte de las “idolatrías” que practicaban los habitantes del Nuevo Mundo (Johnson, 2020: 93). Hacia 1897, el farmacólogo sajón Arthur Heffter (1859-1925) logró aislar el principio activo de aquel cactus sagrado mexicano y lo nombró mescalina, lo que permitió que su colega checo Ernst Späth (1886-1946) la sintetizara en 1919. Décadas más tarde, fue estudiada y utilizada por personajes como Louis Lewin (1850-1929) –uno de los primeros farmacólogos en experimentar con el peyote, y en cuyo honor recibió su nombre científico, *Lophophora williamsii*–, o por el médico Havelock Ellis (1859-1939) y los escritores Aldous Huxley (1894-1963) y Allen Ginsberg (1926-1997), entre otros (Davenport-Hines, 2003: 37, 147, 181, 317, 319).

Otro caso es el de la dimetiltriptamina o DMT. Esta es, para muchos especialistas, “la más pura de las sustancias psicodélicas” (Johnson, 2020: 51). Algunos la han denominado “molécula de dios” y se halla en algunas plantas suramericanas como la chaliponga (*Diplopterys cabrerana*), o la chacruna (*Psychotria viridis*). A su vez, la DMT es una sustancia endógena del cerebro humano y de otros mamíferos. Algunas investigaciones efectuadas en la década de los setenta del siglo XX evidenciaron la existencia de DMT en tejidos humanos, convirtiéndose así –junto con el 5-MeO-DMT– “en uno de los dos únicos enteógenos ‘endógenos’” (Johnson, 2020: 34, 56); es decir, una sustancia psicodélica producida por el cuerpo humano. Fue por esta razón que Terence McKenna afirmó que la DMT no debería ser considerada una droga, pese a la profundidad de las visiones que suscita, su brevedad, intensidad y no toxicidad (1993: 59).

La DMT fue sintetizada en 1931 e identificada en especies vegetales en la década del cuarenta (Johnson, 2020: 53). El pionero en los estudios de laboratorio con esta sustancia fue el químico húngaro Stephen Szára (1923-2021), quien la probó junto con algunos voluntarios a mediados del siglo pasado. Desde ese entonces, varias personas que han probado dicha sustancia aseguran que quien la consume puede ser “disparado” hacia un estado de “inigualable armonía espiritual con el todo” (Johnson, 2020: 35).

Por su parte, los indígenas suramericanos, en especial en la Amazonía peruana y colombiana, han empleado esta sustancia en su medicina y en sus ritos sagrados desde hace cientos de años, a partir de la preparación del hoy famoso “té del Amazonas”, yagé o ayahuasca, una bebida que combina de manera sinérgica las ya mencionadas *Psychotria viridis* y *Banisteriopsis caapi* –o *Diplopterys cabrerana* si es en el piedemonte andino–, por medio de la cual los mohanés han inducido estados de éxtasis sanadores dentro de sus comunidades de manera ancestral. Muchas de las comunidades indígenas de la cuenca amazónica consideran incluso que las visiones originadas por el consumo de ayahuasca “representan un nivel superior de la realidad y que lo que en general entendemos por conciencia es una mera ilusión” (Johnson, 2020: 42).

A mediados del siglo XX, el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff describió la experiencia extática producida por el yagé entre los tukano del Vaupés colombiano. Explicó que “después de una etapa de formas y colores de luminosidad indefinida en movimiento”, la visión del consumidor empezaba a “clarificarse” y ante ella se presentaban “detalles significativos”: aparecían la “Vía Láctea” y “el distante reflejo fertilizante del sol”. En estas experiencias de los tukano se revelaba la “primera mujer” emergiendo de las aguas del río y la formación de los dos primeros ancestros. Además, eran percibidos “el sobrenatural Amo de los Animales, de las aguas y de las selvas”, así como “los gigantescos prototipos de los animales” cazados y “los orígenes de las plantas: en realidad, el origen de la vida misma” (Furst, 1980: 46).

De todas esas sustancias, el LSD es quizá el enteógeno más popular de todos. Como se indicó, tiene un origen fúngico. Proviene del *ergot* (*Claviceps purpurea*), más conocido como cornezuelo del centeno; un hongo parasítico que afecta a ciertos cereales como el centeno, la cebada y el trigo. Algunos investigadores, entre ellos mitólogos, antropólogos e historiadores del mundo griego han llegado a proponer que el *ergot* fue un elemento clave en la preparación del *kykeon*, bebida que presuntamente propiciaba experiencias visionarias y que se consumía durante los misterios eleusinos, un famoso ritual practicado en la antigua Grecia en honor a las deidades Deméter y su hija Perséfone, ambas relacionadas con la agricultura (Wasson *et al.*, 1985: 35-79).

La historia del aislamiento y la síntesis de la dietilamida de ácido lisérgico (LSD-25) parte del estudio de las propiedades medicinales del *ergot* y es bastante conocida en la cultura popular asociada a las drogas. Una tarde del 16 de abril de 1943, el químico suizo Albert Hoffman tocó por accidente una cantidad

ínfima de aquella sustancia y pudo sentir por primera vez el potente efecto de su invento. Esto lo llevó a interrumpir su trabajo en el laboratorio esa tarde. Ya en su casa, comenzó a sentirse intranquilo, ligeramente mareado, “en un estado de embriaguez no desagradable” caracterizado “por una fantasía sumamente animada”. Al acostarse y cerrar los ojos cayó “en un estado de semipenumbra” en el que percibió los famosos juegos de luces y las visiones caleidoscópicas que caracterizan el consumo de LSD (Hofmann, 2006: 279).²

Días después de aquella experiencia fortuita con el LSD, Hofmann decidió experimentar con 0,25 mg, dosis que luego determinó como excesiva debido a su altísima potencia. Esto ocurrió el 19 de abril de 1943, fecha que se conmemora actualmente como el día de la bicicleta, debido al célebre viaje de Hofmann en este vehículo por la ciudad de Basilea, en medio del primer consumo voluntario de LSD; la misma sustancia que treinta años después habría de convertirse en uno de los combustibles que, en buena medida, ayudó a alimentar la revolución contracultural y el movimiento *hippie* en Estados Unidos (Courtwright, 2002: 89; Davenport-Hines, 2003: 317-325; Hofmann, 2006; Johnson, 2020: 72-76).

En esa ocasión, la experiencia del químico suizo fue mucho más duradera y compleja. Fue un tránsito a través de alteraciones visuales que se prolongaron ante sus ojos cerrados como un “inaudito juego de colores y formas [...] que cambiaban como un caleidoscopio, en círculos y espirales que se abrían y volvían a cerrarse, chisporroteando en fontanas de colores, reordenándose y entrecruzándose en un flujo incesante”; percepciones sinestésicas, ataques de “risa compulsiva”, mareo, incapacidad de expresarse, miedo a la locura y a la muerte, todo ello hasta alcanzar “una sensación de felicidad y agradecimiento crecientes” al sentir cómo retornaban sus facultades “normales” y cómo había escapado de la locura (Hofmann, 2006: 322-329).

Por su parte, la psilocibina fue aislada y sintetizada hacia 1958 por el mismo doctor Albert Hofmann, tras los estudios llevados a cabo por el biólogo Richard Evans Schultes (1915-2001) a finales de la década de los treinta en el sur de México, así como los de la etnomicóloga Valentina Pavlovna (1901-1958) y su esposo, el banquero estadounidense Robert Wasson (1898-1986), a comienzos de 1950. Fue gracias a estos estudios que se logró desmitificar la existencia de

² En las citas de la edición Kindle de Hofmann (2006) se indican los números de posición, no las páginas.

las famosas “setas mágicas” conocidas como *teonanácatl*, término que algunos traducen como “carne de dios” y otros como “seta divina” (*Psilocybe mexicana*) (Hofmann, 2006: 1356).

Los primeros contactos de los europeos con estos hongos fueron documentados en las crónicas de varios sacerdotes españoles, quienes los condenaron por considerarlos medios para la idolatría y el culto al demonio. El revestimiento diabólico y brujeril que los europeos pusieron sobre los psilocibios fue la causa de su ocultamiento durante varios siglos. Sin embargo, la Conquista española no supuso su erradicación y olvido (Johnson, 2020: 100). Solo permanecieron en la clandestinidad hasta que un enorme grupo de personajes de la industria del entretenimiento y de la música, siguiendo los estudios del matrimonio Wasson y de Hofmann, los sacaron de la oscuridad y los hicieron famosos.

El consumo de esta sustancia en un contexto apropiado, tanto en su forma natural –es decir, mediante la ingestión de hongos *psilocybe*– como en su forma sintética, puede provocar experiencias de tipo místico o visionario en las que es posible percibir la disolución de nuestra propia identidad, así como “encuentros con lo divino” que llegan a representar uno de los momentos más significativos en la vida de quien lo experimenta (Johnson, 2020: 98).

Para concluir este apartado, vale la pena referirse a un famoso experimento conducido por el médico y religioso Walter Pahnke (1931-1971) el 20 de abril de 1962, conocido como “el experimento del Viernes Santo”. Pahnke reunió en la capilla Marsh de la Universidad de Boston a veinte estudiantes de teología para que sirvieran como voluntarios en su estudio, cuyo objetivo era averiguar si la psilocibina tenía la capacidad de desencadenar experiencias místicas. Diez de ellos recibieron una dosis de esta sustancia y la otra mitad recibió una cápsula de placebo. Los resultados de esta prueba fueron de gran importancia para comprender las alteraciones psíquicas que produce el componente activo de los “hongos mágicos”. La mayoría de los voluntarios que los consumieron aseguraron haber tenido una experiencia religiosa profunda y “transformadora que cambió para siempre su comprensión de Dios y de la espiritualidad” (Johnson, 2020: 103-105).³

³ Recomiendo consultar un breve artículo publicado en el blog de Psiconautas.com, “La universalidad mística a través de las drogas: El experimento de Viernes Santo”, disponible en <https://bit.ly/3FVKH3L>.

La expansión de la conciencia: efectos del consumo de enteógenos

El apartado anterior traslada la discusión del plano objetivo al subjetivo. Como pudo verse, los estímulos químicos proporcionados tras el consumo de los enteógenos mencionados permite alcanzar estados expandidos de conciencia que, de acuerdo con lo propuesto, son experiencias extáticas que constituyen momentos de resonancia genuina que poseen el potencial de acercarnos a un ideal de vida buena.

Algunos autores han comenzado a utilizar el término anglosajón *headspace* para referirse “al conjunto de efectos mentales que genera una sustancia psicodélica tanto con respecto al estado de ánimo en general como al estado cognoscitivo” (Johnson, 2020: 11). Los estados alterados o expandidos de conciencia son el producto de estímulos de diversa índole, ante todo químicos, que se traducen en impulsos neuronales que inducen una percepción no convencional de la realidad inmediata.

La experiencia extática se puede entender de ese modo, pues se encuentra caracterizada principalmente por una distorsión en el pensamiento y en el orden “normal” de la realidad, que también influye en la percepción de nuestra corporeidad. La forma de inducir estos estados se efectúa por medio de sustancias químicas, las cuales “se ingieren, se fuman, se inyectan y se aspiran de modo diverso” y se clasifican en “categorías bien delimitadas, con diferentes poderes y efectos” (Davenport-Hines, 2003: 12).

A Louis Lewin le debemos el sistema de clasificación canónico de las sustancias y plantas psicoactivas, recogida en su libro *Phantastica* (1998 [1924]). En ese género (*phantastica*), fue en el que Lewin clasificó aquellas plantas y sustancias actualmente reconocidas como alucinógenos o enteógenos (aunque no alcanzó a conocer dos de los más importantes, la psilocibina y el LSD). Según el farmacólogo prusiano, aquellas sustancias tienen “la capacidad de ejercer su poder químico sobre todos los sentidos” (Lewin, 1998: 92), aunque su influencia es particularmente evidente en cuanto a lo visual y lo auditivo, amén de una afectación sobre la sensibilidad general de quien las consume.

El mismo Lewin definió los “estados visionarios” a partir de una reflexión sobre lo que denominó “visiones internas”, las cuales podemos experimentar gracias a ciertas alteraciones (no necesariamente patológicas) de nuestro organismo, en especial en el sistema nervioso central. Ilustró dichos estados visionarios o experiencias de éxtasis a partir del testimonio del profeta semita

Ezequiel. Considerando aquel testimonio bíblico afirmó que, al igual que la enfermedad, los estados visionarios consisten en “estados intermedios y transitorios temporalmente limitados provocados por sustancias producidas en el organismo” (Lewin, 1998: 91). Gracias al influjo de dichos compuestos químicos es posible percibir realidades subjetivas frente a las que no existen argumentos que permitan acusar su falsedad.

La revelación de “la gloria divina” experimentada por el profeta Ezequiel guarda una estrecha similitud con algunos testimonios que citaré más adelante sobre el consumo de enteógenos y las experiencias extáticas. En otras palabras, existe cierta familiaridad entre este tipo de visiones proféticas (mitológicas) y los estados de expansión de la conciencia inducidos por el consumo de sustancias enteógenas a partir de las cuales se ha demostrado que pueden presentarse visiones reveladoras para quienes las experimentan, pero que resultan imposibles de traducir con palabras convencionales y ser entendidas por quien escucha el relato de ellas; o, como lo aseguró Hofmann, existen “experiencias sobre las que la mayoría de las personas no se atreve a hablar, porque no caben en la realidad cotidiana y se sustraen a una explicación racional” (2006: 33).

La experiencia extática como posible esfera de resonancia

A continuación intentaré acoplar la propuesta conceptual de Hartmut Rosa con lo expuesto sobre los enteógenos y la expansión de la conciencia. Con ello procuraré añadir una esfera de resonancia adicional a las que contempla el trabajo del sociólogo alemán. Esto teniendo en cuenta que, como él mismo lo asegura:

La conformación de una esfera de resonancia social exige, por un lado, que un ámbito de objetos o un segmento del mundo sea conceptualizado de manera tal que pueda hablar con voz propia y operar como una fuente de valoraciones fuertes; y, por otro, que se institucionalice y se vuelva experimentable en prácticas culturales correspondientes (Rosa, 2019: 364).

A la par con esto, en lo que resta de estas páginas expondré algunos casos de personas que obtuvieron experiencias extáticas o resonantes con el consumo de enteógenos y que, en su gran mayoría, estas fueron un puente que les ayudó a acercarse a lo que puede considerarse como un ideal de vida buena.

La experiencia extática como relación con un objeto

Hartmut Rosa afirma que las cosas pueden hablarnos y que, de vez en cuando, tienen cosas que decirnos; “a veces hasta *nos aprueban* y otras no”. Se trata de ideas y formas de habla propias de nuestra cotidianidad que hablan con voz propia: “Expresan el hecho de que, en sus relaciones con el mundo, también los individuos modernos están o pueden entrar en resonancia con el entorno cósmico” (Rosa, 2019: 296). Teniendo en cuenta esto, y si consideramos que las sustancias por medio de las cuales un individuo expande su conciencia –por ejemplo, un hongo *psilocybe*; un pequeño pedazo de papel secante impregnado con una gota de LSD; un mejunje preparado con exóticas plantas amazónicas, o con los brotes de un esquivo cactus norteamericano– son “cosas” del entorno natural, puede asegurarse que ellas tienen la capacidad de hablarnos mediante la ingesta y la asimilación de sus componentes activos.

Este hecho, además, tiene el potencial de propiciar un diálogo entre dos partes: de un lado, el sujeto que lo ingiere y está en condiciones de establecer una relación con él y, del otro, el enteógeno en sí, o mejor, el ente que está contenido en él, que habla por sí mismo y que puede revelar mensajes trascendentales a su interlocutor, lo que origina una relación resonante:

[E]n lo que respecta al vínculo con el mundo de los objetos, no solo hay formas de relación reificantes, mudas o *alienadas* [...], esto es, formas de relación que pueden convertir el mundo cósmico en “rígido y mudo”; también hay formas resonantes en las que el mundo comienza a “cantar” (Rosa, 2019: 298).

La voz que se hace escuchar tras el consumo de enteógenos puede asumir diferentes formas. Esto dependerá, además de la naturaleza de la sustancia, del contexto individual del consumidor, de su estado de ánimo y de sus expectativas. En muchos casos se trata de una voz familiar, como la nuestra; o la de un arcano, la de alguien sin rostro, ajeno y misterioso, que nos habla con voz propia.

Al respecto, resulta ilustrativo un testimonio escrito por el estudioso islámico Rudolf Gelpke (1928-1972) tras el consumo de 0,150 mg de LSD en la mañana del 15 de abril de 1961. Una hora después de haber ingerido aquella dosis, comenzó a notar cómo su habitación albergaba “ondas fosforescentes” que se desplazaban desde sus pies y recorrían todo su cuerpo. Su piel, en especial los dedos de sus pies, parecían cargados de energía eléctrica, lo que le impedía

pensar de manera clara. Luego la voz se hizo presente, “como si alguien más se apoderara de él ‘parte por parte’” (Hofmann, 2006: 1067-1073).

Gelpke aseguró que aquella experiencia se había convertido en un proceso de “creciente autoalienación” que lo condujo hacia un estado de impotencia y desvalimiento que comprimió su ego. Lo embargó un estado de depresión y desespero que le hizo desear que aquella embriaguez desapareciera cuanto antes. Percibió su experiencia como una pesada carga y sintió que sus miembros eran rodeados por “cien tentáculos de pólipo” que lo electrizaran “con un ritmo misterioso como el de un ser real, invisible, pero trágicamente omnipresente, al que le hablaba en alta voz, lo insultaba, le rogaba y lo desafiaba a un combate cuerpo a cuerpo” (Hofmann, 2006: 1083). Fue entonces cuando la voz del LSD se hizo audible para él y le aseguró que aquello que experimentaba no era otra cosa sino “la proyección de lo malo” que albergaba en su interior: “es el monstruo de tu alma”, le dijo (2006: 1083).

El momento de éxtasis (resonancia) vino después de esta revelación. Gelpke aseguró que ese momento fue “como un destello de espada” que lo atravesó con una especie de “filo redentor”. Se sintió liberado, como si aquellos “brazos del pólipo” hubieran sido cortados. Además, su visión de un cielo gris y lúgubre comenzó a transformarse ante la aparición de un sol radiante que lo dejó fascinado y lo llevó a pensar que se trataba de “una fuente subterránea que de pronto había estallado y que ahora rebullía” queriendo convertirse “en un río, un lago, un mar, con millones y millones de gotas; y en cada una de estas gotas estaba bailoteando la luz” (Hofmann, 2006: 1084-1089). Cuando comenzó a recobrar su “conciencia” sintió como si experimentara el “arco iris” que surge después de una tormenta (2006: 1087).

Este último testimonio es de gran valor por cuanto permite demostrar que, tras la experiencia extática propiciada por un enteógeno, el resquebrajamiento de nuestro ego, después de una sensación creciente o agudización de un estado de miedo alienante, se puede abrir paso hacia un estado de autoconciencia que puede conducirnos a un momento de resonancia genuina y propiciar el acercamiento a un ideal de vida buena. Ese tipo de experiencias guarda una estrecha relación con la apertura de “las puertas de la percepción” planteada por Huxley en *The Doors of Perception*, influenciada a su vez por la famosa sentencia de William Blake en *The Marriage of Heaven and Hell*: “If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite. / For man has closed himself up, till he sees all things through narrow chinks of his cavern” (Blake, 1906 [ca. 1793]: 26; Huxley, 2004 [1956]: 10-14).

Otro testimonio valioso al respecto es el de la experiencia de un pintor llamado Jorge, quien en una ocasión buscó a Albert Hofmann para preguntarle “cómo había que asumir e interpretar lo vivido bajo los efectos” de su invento, el LSD (Hofmann, 2006: 1170). Temía que todo fuera una mera ilusión y no un hecho que ayudara a transformar su vida de manera real. Jorge había huido a las montañas en compañía de una joven mujer llamada Eva. Se encontraba hastiado de la vida matrimonial, de la monogamia, y buscaba escapar de esa realidad. Al comienzo de la noche ambos ingirieron alrededor de 0,1 mg de LSD –una dosis considerablemente alta– y recorrieron algunos parajes, estuvieron incluso en un restaurante hasta que la droga comenzó a hacer efecto. De regreso en la habitación, sucumbieron ante el delirio y comenzaron a sentir que la locura se había apoderado de ellos por intermedio de alucinaciones demoniacas (Hofmann, 2006: 1170-1208). Finalmente llegó la mañana y Eva pudo conciliar el sueño. Jorge había hecho todo lo posible por salvarla de aquel trance espantoso y lo consiguió. Pese a ello, una tristeza enorme lo embargó y lo dejó inmóvil en el borde de la cama. Todo comenzó a transformarse ante su mirada de angustia. Su depresión dio paso a un estado de éxtasis revelador. Comenzó a experimentar el resquebrajamiento de su ego. Sintió cómo perdía su “orgullo” y su “altivez” y cómo quedaba solo “un puñado de miseria” de aquello que había sido hasta entonces. De repente, todos sus temores y la depresión que lo embargaba comenzaron a ceder ante un brillo similar al de “diamantes y piedras preciosas en todos los colores”, lo que le causó un “sentimiento de felicidad avasallador” (Hofmann, 2006: 1233-1238). Fue en ese instante cuando el enteógeno asumió una voz propia y se hizo audible en su mente.

Jorge describió cómo frente a su “ojo interno” apareció ante él “una luz clara” desde la que le hablaba una “voz maravillosa y suave” que podía percibir “como pensamientos claros que surgen dentro de uno mismo” (Hofmann, 2006: 1238). Aseguró además que la horrible experiencia que padeció en compañía de Eva la noche anterior le había permitido reconocer su “propio estado: la egolatría”. Una vida egoísta lo había alejado de los demás, hasta llevarlo a un estado de “soledad interior” y narcisismo. La voz que respondió a las preguntas de Jorge en medio de su experiencia de éxtasis le reveló que el “amor significa la renuncia al egocentrismo y que no es el deseo, sino el amor desinteresado lo que construye el puente al corazón del prójimo” (Hofmann, 2006: 1244).

Este caso es significativo porque, además de encuadrar en los ejes de resonancia diagonales propuestos por Hartmut Rosa, puede considerarse como

una experiencia de índole religiosa, la cual hace parte de los ejes verticales, como se verá en el siguiente apartado.

A partir de la lectura de estos testimonios, y a la luz de lo propuesto por Rosa, es posible plantear que las relaciones “cósicas” que eventualmente acontecen entre las personas y los enteógenos pueden concebirse como una instancia de resonancia adicional a las que fueron propuestas por el sociólogo y filósofo alemán.

La experiencia extática como experiencia religiosa

Como se propuso inicialmente, también es posible encuadrar las experiencias de éxtasis dentro de los ejes de resonancia verticales. Esto, pensando en “la promesa de la religión” (Rosa, 2019: 348-361). Hartmut Rosa asegura que la experiencia religiosa puede reconstruirse a partir de Schleiermacher “como una relación de *asimilación transformadora* del mundo, en la cual la experiencia de *autoeficacia* tiene lugar no por medio de la acción exterior, sino de los movimientos *internos* de captar, sintetizar y entender” (Rosa, 2019: 337). Al fin y al cabo, de eso se tratan las experiencias extáticas: captamos una realidad ajena a la convencional que se sintetiza en un mensaje que debemos entender. En algunos casos es posible completar los tres requisitos y es ahí donde podríamos hablar de una relación de *resonancia química genuina*. Al contrario, cuando nos perdemos en alguno de los elementos de esta tríada se bloquea de plano la relación resonante.

La experiencia con LSD de un joven agente publicitario en la década de los sesenta, expuesta en el libro *El fenómeno LSD* (1968), del periodista John Cashman, resulta significativa para ilustrar la cercanía que existe entre las experiencias extáticas producidas por el consumo de enteógenos y las experiencias religiosas. Aquel joven afirmó estar convencido de que “ningún santo [había] tenido visiones más sublimes o hermosas ni vivido un estado más dichoso de trascendencia” (citado por Hofmann, 2006: 1256-1261).

Los efectos de aquella ingestión enteógena comenzaron con una experiencia sinestésica en la que los colores y los sonidos se fundían. “Sentía los colores y los oía cuando acariciaban [su] cuerpo, frescos y tibios, sonantes y aflautados” (citado por Hofmann, 2006: 1281). Aquello dio paso a una alucinación desagradable y angustiante que desplazó lo demás. En medio de aquel dramático giro en su experiencia, el joven publicista recibió aliento y consuelo de una voz que le sirvió de guía a lo largo del trance. Fue así como se dejó llevar por todo lo que estaba percibiendo en su conciencia y fue arrastrado hacia lo que

podríamos llamar un estado de éxtasis religioso que posteriormente lo acercó a un ideal de vida buena. Se sintió “liberado del yo”, se reconoció a sí mismo como inmortal. Tuvo una experiencia llena de luminosidad, de muerte, resurrección y gozo. Se sintió poseedor de una conciencia universal y tuvo visiones de Dios, del diablo y de todos los santos: “reconocí la verdad. Sentí que salía volando al cosmos, ingrávido y sin ataduras, liberado, para bañarme en el resplandor bienaventurado de las apariciones celestiales” (citado por Hofmann, 2006: 1296-1301).

Vemos pues en este testimonio –y en el de Jorge, el pintor– cómo la experiencia del consumo de LSD se manifestó como “una relación de *asimilación transformadora* del mundo” (Rosa, 2019: 337), de *su mundo*. En ese momento la experiencia de autoeficacia tuvo lugar, no debido a una acción exterior propiamente, sino a una serie de eventos vividos desde su fuero interno que le permitieron “captar, sintetizar y entender” (Rosa, 2019: 337) el mensaje que le revelaba su psique en medio de un estado de expansión de conciencia inducida químicamente.

Es oportuno señalar que todas las experiencias y relatos expuestos hasta aquí contienen un notorio componente ligado al goce estético, no solo desde lo visual, sino desde lo auditivo. En la mayoría de ellos, incluso, es posible notar cómo tras el estímulo enteógeno se desdibujan los límites entre las percepciones sonoras y las ópticas, permitiendo así la ocurrencia del fenómeno perceptivo que se conoce como sinestesia. El apartado siguiente se enfocará precisamente en las experiencias estéticas consideradas como momentos de *resonancia extática*. Testimonios como los de Albert Hofmann y los demás que fueron citados en el apartado sobre la materialidad detrás del éxtasis, me permitirán ilustrar las particularidades de este otro eje de resonancia representado por “la fuerza del arte” (Rosa, 2019: 362).

La experiencia estética como experiencia extática

La propuesta teórica de Rosa nos muestra el arte (2019: 362-383) como aquello que hace posible una experiencia de resonancia en el mundo (tardo)moderno. La idea del arte como estímulo *artístico-perceptivo* permite pensar en la posibilidad de una experiencia extática como estímulo *químico-alucinógeno* que puede desarrollarse casi a partir de su misma línea argumentativa.

En efecto, al igual que en la experiencia estética, quien induce un estímulo químico para alterar su percepción de la realidad “se ve conmovido, movilizado

y emocionado por una forma de alienación existencial generada y abordada [*extáticamente*]” (Rosa, 2019: 357). De ese modo, como lo plantea el autor:

[Se] experimenta tanto resonancia como alienación, pero no fusionadas en una forma mixta, sino en un vínculo de incremento recíproco: cuanto más profunda, “auténtica”, creíble e irresistible la alienación presentada –o, mejor dicho, modelada–, tanto mayor es el efecto de resonancia (Rosa, 2019: 372-373).

La indisponibilidad propia de la experiencia resonante, en este caso respecto a la apreciación artística, es un elemento que coincide con las experiencias extáticas. Según nos dice Rosa, la “*indisponibilidad* se muestra en la autocomprensión estética”, no solo de parte del artista, sino también del espectador: “[...] quien no tiene las ‘antenas’ o no se encuentra en el ‘temple anímico’ correcto no está en condiciones de captar y entender la profundidad” (2019: 365). En ese sentido, la indisponibilidad puede considerarse una característica de las experiencias extáticas inducidas a partir de estímulos químicos enteogénicos.

Cuando se emplean estas poderosas drogas para alterar la conciencia, pueden sobrevenir momentos de iluminación estética a partir de la apreciación de fragmentos de la realidad vedados para quienes no estén “sintonizados” bajo el mismo estímulo. Esos momentos se pueden presentar mediante la apreciación visual o auditiva, de ambas a la vez, sinestésicamente, o bien de manera desfasada. Aun así, todo dependerá del “temple anímico” de quien consume aquellas sustancias, lo que implica asimismo una indisponibilidad en las experiencias de resonancia enteógena de la conciencia. Así como el momento de inspiración artística consiste en “una fuente de fuerza que es pre y extrasubjetiva, precisamente porque permanece indisponible” (Rosa, 2019: 366), lo mismo puede pensarse en cuanto a la expansión de la conciencia que permite una relación de resonancia genuina, la cual no siempre está garantizada mediante la ingestión de la sustancia enteógena.

En cuanto a la indisponibilidad inherente a las experiencias resonantes, es posible pensarla análogamente respecto a los estados expandidos de conciencia como momentos de resonancia. Al tratarse de experiencias responsivas, también puede ocurrir que el estímulo químico sobre la psique del individuo no ofrezca más que una sensación de “viaje” o *trip*, un sentimiento, pero no un momento resonante.

De acuerdo con lo planteado por Rosa, es plausible pensar esto a partir de los ejemplos de la ausencia o negación de momentos de resonancia entre los amados, la mascota y su cuidador, o la negación de resonancia de un paisaje natural. Adicional a esto, propongo la negación de resonancia por medio de un estímulo químico cuando este no se induce en el momento preciso, cuando el sujeto no está en condiciones de resonar gracias a él, es decir, cuando no hay un contexto (*set-setting*) adecuado para hacerlo.

Sustancias como la nicotina, el alcohol, e incluso el consumo habitual de cannabis, resultan contrarios a la idea de indisponibilidad que caracteriza a la resonancia. Estas son sustancias de consumo banalizadas, precisamente porque permiten escapes rápidos de la realidad inmediata y que se ajustan bien a un mundo acelerado y alienante. Por ello me refiero a los enteógenos en particular, y excluyo aquellas otras sustancias que suelen ser catalogadas como drogas en el discurso corriente.⁴ Los enteógenos son trascendentales e indisponibles. Por regla general no causan adicción y la experiencia con ellos no siempre será de resonancia, pues dependerá en todo caso del “temple anímico” de su consumidor. Conviene recordar aquí el caso de Jorge y Eva expuesto antes. Mientras él pudo resonar en su experiencia con el LSD, ella fue sometida por el miedo y luego por el sueño; esto es, su experiencia fue muda.

En este punto conviene traer a colación una idea del cantante alemán Christian Gerhaher rescatada por Hartmut Rosa, que puede ser pensada análogamente con respecto a los estados de resonancia química. Para Gerhaher, “lo fundamental es la contemplación, el entendimiento y la clasificación de vínculos con el mundo como la melancolía y la tristeza” (citado por Rosa, 2019: 378), lo cual permite, en suma, que surja la “felicidad estética”. Esto puede extenderse a las experiencias resonantes inducidas a partir de la expansión química de la conciencia, y que hacen posible una experiencia que, además de constituir un momento de “felicidad estética”, lo es así gracias a un momento que quisiera denominar de *felicidad extática*.

Durante un evento de este tipo, el sujeto entra en una relación de resonancia con una entidad que no tiene nombre, pero que viene a él por medio de un

⁴ Vale la pena aclarar que, pese a que el cannabis suele ser considerado como alucinógeno (*Phantastica*) a partir de la clasificación propuesta por el farmacólogo alemán Louis Lewin en 1924, las condiciones de uso de esta planta en la modernidad se emparejan más claramente con las de sustancias de consumo masivo como los inebriantes y los estimulantes.

estímulo químico percibido por su sistema nervioso central. Como pudo verse anteriormente, tanto el sujeto como la *entidad química* hablan con su respectiva voz y entablan un diálogo que, en muchos casos, tal como lo explica Rosa, puede llevarlos a un estado de “amplificación recíproca”. Esa entidad que no sabemos qué o quién es, pero que nos habla mientras vivimos la experiencia extática, es algo que está ahí (Rosa, 2019: 335), que sabemos presente en nuestra mente, en nuestro entorno, pero que no podemos discernir más allá del *dictum* de su voz.

Conclusiones

He intentado mostrar que es plausible pensar en las experiencias extáticas, visionarias, o en los estados expandidos de conciencia inducidos por el consumo de enteógenos como una instancia de resonancia adicional a las que propone Hartmut Rosa en su teoría sobre dicho concepto. Tal como lo expuse, esos momentos de éxtasis cumplen con las condiciones de indisponibilidad, autoeficacia, voz propia y responsividad que el autor alemán considera como ineludibles para que pueda hablarse de una relación de resonancia genuina.

Asimismo, puede observarse que la propuesta de considerar los estados expandidos de conciencia como una instancia de resonancia permite su encuadramiento en los ejes diagonales, al considerarse la experiencia extática como una relación con un objeto que cobra vida en forma de estímulo químico en nuestra psique y entabla un diálogo con nosotros a través de una voz propia; y en los verticales, donde se puede entender la experiencia de éxtasis no solo como relación de *asimilación transformadora* del mundo por medio de su cercanía a la “promesa de la religión”, sino también como una experiencia estética que se puede entender como extática.

A su vez, cabe señalar que este texto invita a pensar en el consumo de enteógenos en una perspectiva diferente a la que se ha impuesto desde hace casi un siglo. Muchas investigaciones en psicología y psicoterapia, interrumpidas hace varias décadas en el marco de la guerra contra las drogas, demostraron que las mal llamadas drogas alucinógenas tienen un potencial enorme para el tratamiento de ciertas psicopatologías, como la depresión y la ansiedad. El uso apropiado de enteógenos puede apartarnos de estados de alienación y permitir la expansión de nuestra conciencia hasta alcanzar momentos de resonancia genuina.

Hoy estamos viviendo un renacimiento en lo que concierne a la investigación con dichas sustancias y la alteración química de la conciencia. Esta exposición de ideas nace precisamente en ese contexto, y uno de sus principales objetivos consiste en incitar al derribamiento de los prejuicios que impiden el uso regulado de los enteógenos, y que se reconozcan sus cualidades positivas. Es posible pensar en el uso informado y responsable de ellos como propiciadores de momentos de resonancia, como una solución posible frente a la alienación causada por vivir en un mundo cada vez más acelerado.

Referencias

Aaronson, Bernard & Humphry Osmond (1970), *Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*, Garden City, N.Y., Anchor Books.

Blake, William (1906), *The Marriage of Heaven and Hell*, Boston, John W. Luce and Company.

Breeksema, Joost J., Alistair R. Niemeijer, Erwin Krediet, Eric Vermetten & Robert A. Schoevers (2020), "Psychedelic Treatments for Psychiatric Disorders: A Systematic Review and Thematic Synthesis of Patient Experiences in Qualitative Studies", *CNS Drugs*, Nueva Zelanda, núm. 34, agosto, <https://doi.org/10.1007/s40263-020-00748-y>.

Courtwright, David T. (2002), *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World*, Cambridge, MA. y Londres, Harvard University Press.

Davenport-Hines, Richard (2003), *La búsqueda del olvido: Historia global de las drogas, 1500-2000*, trad. José Adrián Vitier, México, Fondo de Cultura Económica - Turner.

Furst, Peter T. (1980), *Los alucinógenos y la cultura*, trad. José Agustín Ramírez Gómez, México, Fondo de Cultura Económica.

Gill, Hartej, Barjot Gill, David Chen-Li, Sabine El-Halabi, Nelson B. Rodrigues, Danielle S. Cha, Orly Lipsitz, Yena Lee, Joshua Daniel Rosenblat, Amna Majeed, Rodrigo B. Mansur, Flora Nasri, Roger Ho & Roger S. McIntyre (2020), "The emerging role of psilocybin and MDMA in the treatment of mental illness", *Expert Review of Neurotherapeutics*, Reino Unido, vol. 20, núm. 12, septiembre, <https://doi.org/10.1080/14737175.2020.1826931>.

Hofmann, Albert (2006 [1979]), *La historia del LSD: Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, trad. Roberto Bein Mayer [edición Kindle], Barcelona, Gedisa.

Huxley, Aldous (2004 [1956]), *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, Londres, Vintage.

Johnson, Cody (2020), *Medicina sagrada: Un viaje por la historia y las tradiciones de las plantas maestras y las sustancias psicodélicas y un manual para su uso terapéutico*, trad. David Muñoz Mateos, Madrid, Errata naturae.

Kargbo, Robert B. (2021), "5-MeO-DMT: Potential Use of Psychedelic-Induced Experiences in the Treatment of Psychological Disorders", *ACS Medicinal Chemistry Letters*, Estados Unidos, vol. 12, núm. 11, octubre, <https://doi.org/10.1021/acsmchemlett.1c00546>.

Krebs Teri S., & Pål-Ørjan Johansen (2013), “Psychedelics and Mental Health: A Population Study”, *PLoS ONE*, San Francisco, CA., vol. 8, núm. 8, agosto, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0063972>.

Lewin, Louis (1998 [1924]), *Phantastica: A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Rochester, VT., Park Street Press.

McKenna, Terence (1993), *El manjar de los dioses: La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, trad. Fernando Pardo Gella, Barcelona, Paidós.

Prance, Ghilleen T., Dennis J. McKenna, Ben de Loenen, Wade Davis & Heffter Research Institute (2018), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium Volume*, Santa Fe, NM., Synergetic Press.

Psiconautas.com (2020, agosto 20), “La universalidad mística a través de las drogas: El experimento de Viernes Santo” [comentario de Blog], disponible en <https://bit.ly/3FVKH3L>.

Rosa, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Schultes, Richard Evans, Albert Hoffman & Christian Rätsch (2001 [1992]), *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, 2.^a ed., Rochester, VT.: Healing Arts Press.

Wasson, Robert Gordon, Albert Hofman y Carl A. P. Ruck (1985), *El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios*, trad. Felipe Garrido, México, Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Max, Ricarda Evens, Lea J. Mertens, Michael Koslowski, Felix Betzler, Gerhard Gründer & Henrik Jungaberle (2020), “Learning to Let Go: A Cognitive-Behavioral Model of How Psychedelic Therapy Promotes Acceptance”, *Frontiers in Psychiatry*, vol. 11, febrero, <https://doi.org/10.3389/fpsy.2020.00005>.

Vida buena y ascetismo en Fernando González¹

Sergio Adrián Palacio Tamayo²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch7>



Introducción

Este capítulo argumenta que Fernando González propende hacia un ideal ascético que es guiado por una lectura ecléctica de Nietzsche. Tras perfeccionar las estrategias ascéticas que puso en práctica, estas se liberan del filósofo alemán y configuran un modo de vida dedicado al estudio de la vida interior por medio de la escritura literaria. En esa vida se encuentran interrogantes, requerimientos y modos exigidos en tradiciones clásicas de la filosofía moral, como las escuelas filosóficas antiguas (en particular de la tradición estoica) y las propuestas de espiritualidad de la religión católica (desde las prácticas ascéticas jesuíticas), que se preguntan sobre ¿qué es una buena vida? ¿Cómo vivir?

Estas dos preguntas guían en este texto la argumentación sobre la vida buena y el ascetismo en Fernando González. Con un diálogo entre él y Nietzsche se discute el ideal ascético; Sloterdijk, Foucault, Nussbaum, Nehamas y Schmid, por su parte, nos permitirán hilar su concepción de la vida buena comprendida como ejercitación interior, cuidado de sí, y práctica de escritura.

¹ Capítulo derivado de la investigación doctoral titulada "Curso de la vida interior: literatura y ascetismo en la obra de Fernando González", adscrita al proyecto de investigación financiado por Minciencias y la Universidad EAFIT (código 664-2013) con el título *El ensayo como ejercicio espiritual en Fernando González: cuidado de sí, proceso de individuación y mística*.

² Psicólogo de la Universidad de San Buenaventura, sede Medellín. Especialista en Hermenéutica Literaria, magíster en Estudios Humanísticos y doctor en Humanidades de la Universidad EAFIT. Investigador integrante del grupo de Estudios en Filosofía, Hermenéutica y Narrativas de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: spalac13@eafit.edu.co.

Nuestra intención es mostrar aspectos de la obra de González que se mantienen actuales en los debates que intentan responder la pregunta sobre cuál es la forma adecuada para alcanzar una vida buena.

Se trata de una revalidación que tiene como meta, universal para todas las sociedades, las ideas de progreso en su deriva productivista y el desarrollo humano en cuanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico que afecta incluso áreas humanas que aparentemente no serían objeto de este tipo de intereses. Nos referimos a la mercantilización de la espiritualidad en productos que ofrecen, con la misma obsolescencia, una serie de ideas que buscan un ideal de vida buena en la perspectiva de un individuo que es llevado a recrear modos de vida impuestos por el *fitness*, la moda, la velocidad, el dinero, y rara vez por él mismo.

En todo sentido González desarma esta visión con su constante *vivir a la enemiga*, que es un llamado a acoger la individualidad, la de cada uno, e iniciar las preguntas sobre sí mismo, sin perder la oportunidad de ejercitarse interiormente en toda actividad cotidiana y, con ese material fenomenológico, reconocerse como individuo y escribirlo, lo que inevitablemente lo lleva a indagar por el papel colectivo y social que pretende ejercer o el que se ha ejercido, y a partir de ahí elige vivir de una forma auténtica, sin mentirse ni imitar.

En el siguiente orden disponemos los apartados que desarrollan esta idea: (a) ideal ascético; (b) de Nietzsche al Cristo (jesuita): ideal ascético y remordimiento; (c) consecución de la vida buena: escritura y ascesis; (d) la liberación de la ascesis y el cuidado de sí: una vida buena, sin imitar. Por último, presentamos las conclusiones.

Ideal ascético

La definición de ascética o ascesis concuerda con la etimología del vocablo *askeo*, que significa “trabajar un material”, “dar forma”, “disponer”, “equipar”, o “ejercitarse en algo”. *Askesis* es “trabajo”, “práctica”, “esfuerzo atlético”. También designa toda clase de ejercicio trabajoso referido a la educación física o moral del ser humano. Cubre un rango de significados asociados con “práctica”, “ejercicio” (*meléte*), o bien con *gymnastiké*, término que sugiere una preparación atlética. “Ascesis es entonces entrenamiento –físico y espiritual– preparatorio” (Pérez, 2017: 302).

La claridad de esta definición permite orientar el estudio que iniciamos. Planteamos que Fernando González en su obra elige un camino hacia la buena

vida que se centra en entender las formas de ascesis del hombre como *animal que asciende*, como *animal insatisfecho* (1930: 158).³ Esto significa que González parte de un sujeto que paulatinamente es capaz de orientar su propia ascesis, que mantiene activa la labor de perfeccionarse bajo un criterio ético de un bien o mal obrar: “Cuando quedamos satisfechos y nos aprobamos, hemos obrado bien. Cuando tristes y regañados, mal” (1930: 158), y que está al tanto de la elevación que se desprende del animal insatisfecho, el mismo que se dirige hacia las alturas que lo lanzan fuera de sí mismo.

No obstante, ese sujeto, si bien tiene la intención de elevarse hacia el más allá, no deja de presentar una visión despiadada: conseguir la medida humana siguiendo el espectáculo de la propia fuerza –física y psíquica– requerida en el ideal ascético. Esta visión es proyectada hacia la pequeñez humana, a sus pasiones, lo que no está exento de un cierto desprecio por el común de los hombres: “Así, yo cerniéndome alto, se alejan de mí las pasiones. Pues eso es lo que deseo, dejar la escoria, el cuerpo humano, todo lo que me hace gravitar hacia este satélite del sol” (González, 1930: 158).

De ese modo, no abandona la tensión que siente el asceta en la tierra, considerando que está en un *planeta ascético*:

Me figuro (y hago real esta imagen en mi mente, concentrándome) al mundo tal como es, una esfera pequeña que flota en la materia etérea; en ese esferoide soy [...] –Mi alma se cierne alta, muy alta, por entre los mundos e ignora las pasiones humanas– (González, 1930: 158).

Lo anterior corresponde a un arrebato interior que libera de las pesadumbres terrestres. Dentro de este marco ha de considerarse la llamada imperativa desde arriba, cuya petición es que el hombre sea entendido como el “animal que tiene tendencias centrífugas que casi lo lanzan fuera de la esfera terrestre” (González, 1930: 158).

Con esta forma de ver lo ascético queda claro que González es guiado por Nietzsche al señalar un vacío en el hombre que hasta ahora no sabe afirmarse a sí mismo como animal ascético, que no es capaz de elevarse sobre sus propios límites. Aquí conviene citar *La genealogía de la moral* (2005 [1887]), donde el asceta trata la vida como un camino errado, el cual debe desandar hasta llegar al comienzo, y al estar ahí, refutar el error “mediante la acción: pues ese error

³ Las libretas que cito en el texto son inéditas. Se ordenan por año y su numeración corresponde al archivo de Word en el que fueron transcritas. En la bibliografía las ubico por año, pero remito al lector interesado al archivo que pertenece a la Casa Museo Otraparte.

exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia” (Nietzsche, 2005: 151-152).

¿Qué significa esto para Nietzsche? Se trata de una espantosa manera de valorar el esfuerzo humano, cuando se dedica a conducir la vida mediante prácticas ascéticas. Estas no son raras en la historia del hombre y comprenden un fenómeno extendido en la existencia terrena. En la mayoría de los casos, la ascesis impone regímenes corporales, mentales y espirituales con el único intento de mejorar al insipiente humano que busca una elevación moral a su propia vida. Incluso sea esto, probablemente, su único placer, y cuyo carácter induciría a concluir que

la tierra es el astro auténticamente ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño (Nietzsche, 2005: 151-152).

Con tales aseveraciones Nietzsche se muestra en dominio de una ciencia humana más allá de las ascesis motivadas moralmente, y que son vistas desde las alturas, como desde otro planeta. Esto permite prestar atención a modelos de vida donde el hombre ya no mira desde abajo a la divinidad, sino que se ha elevado sobre sí mismo, siguiendo una serie de ejercitaciones con el propósito de desandar, corregir y refutar la vida que hasta ahora se ha llevado. He aquí una propuesta de un sujeto dedicado a las prácticas de sí, de la autoconstitución del sujeto, bajo una nueva apropiación del ascetismo que estimula el trabajo sobre uno mismo mediante la experiencia de darse una dirección.

Desde ese punto de vista, la ascética se define como aquella que hace parecer lo imposible como un ejercicio fácil; el mismo que, a la larga, oculta el conjunto de actividades ascéticas que llevan al ejercitante a un nivel superior, del que solo vemos una parte. Es igual a cuando en el circo percibimos la grandiosidad del acróbata como algo sencillo, sin advertir las horas de arduo entrenamiento. Bajo esa mirada, es posible que se perciba al ideal ascético como algo nimio. Sin embargo, este ideal sitúa a cualquier hombre en la condición de ser capaz de lo imposible, de motivarse a emprender un entrenamiento, con instrucciones adecuadas, en diversas actividades que lo eleven a esa categoría de lo imposible. Esto implicaría conducir la vida en la dirección del ideal.

Por consiguiente, la ejercitación sería antinatural porque intenta revertir la naturaleza del hombre, pues “[lo] convierte en el animal que está condenado

a dirigir, a ejercitarse, a pensar” (Sloterdijk, 2012: 255). Si fuera de otro modo, el hombre se dejaría ir, lo que sucede a menudo, sin conducir la vida por sí mismo. Por supuesto, esto obliga a aclarar que dicho hombre, para Nietzsche, es el filósofo. En González, se trataría del asceta/místico/filósofo. En ambos casos se asume ser ese animal condenado a la ejercitación porque a él no le cuesta entregarse a este trabajo que corresponde a la mejora de sí mismo.

De ahí que en González se presente un itinerario que recoge esas competencias ascéticas en una especie de teoría general del ejercicio o doctrina del hábito (Sloterdijk, 2012). Esta ascesis no se restringe solo a los fenómenos de la alta cultura de ascetismo –abstinencias, meditación, examen de conciencia, ejercicios espirituales, entre otros–, ni a los ascensos de orden espiritual o anatómico que desembocan en las expresiones más diversas del virtuosismo artístico, deportivo, militar, religioso, etcétera. Todo lo contrario, incluirían el *contínuum* vital, cualquier serie de costumbres y de transformaciones de la vida, comprendiendo en esta un amplio espectro de ejercitaciones cuyo destino es la mejora del ser humano, que si bien son producto del progreso de la informalización de la ascesis, su desespiritualización y mundanización (Sloterdijk, 2012: 106), no pierden por ello la tensión de verticalidad que busca la mejora de sí.

En lo anterior prevalece una forma de indagación moral que se dirige a contextos de la vida donde es natural aprovechar los acontecimientos particulares para cultivar las formas de ver y de interesarse por la vida humana en general, pues en ella se percibe a un ser que necesita ordenarse y orientarse a sí mismo, que descubre y crea el recurso anímico para lograrlo y, tras alcanzar esta capacidad interior, extiende su ideal hacia un factor trascendente de la vida. De ese modo, Fernando González recoge ciertos fundamentos ascetológicos (Sloterdijk, 2012: 56) de las formas superiores de la vida humana descritos por Nietzsche.

De Nietzsche al Cristo (jesuita): ideal ascético y remordimiento

En lo dicho hasta ahora notamos cómo Fernando González es cercano a Nietzsche en cuanto a la probidad que descarga sobre la ascesis; sin embargo, no separa de forma categórica las variantes sacerdotales de las artísticas y filosóficas. Las examina con mirada ecléctica, lo cual lo lleva a transgredir las reglas disciplinarias de los filósofos y de los artistas, así como los ejercicios

ascéticos. Actúa contra toda filosofía académica e intelectual, se deslinda de los estilos literarios, disiente de los poderes eclesiásticos y políticos, pero se mantiene activo en la búsqueda espiritual, con una creciente cercanía hacia el universo jesuita.

González hace continuas referencias al porte físico, altivez, capacidad intelectual y espiritual del jesuita. El mismo que, bajo la estimación de una moral que deriva de la práctica ascética efectuada en su vida interna y externa, se resguarda en un modo de vida que le recuerda en todo momento la lucha paradójica de la vida sufriente que expresa la imagen de Cristo, centro de los ejercicios espirituales, con la del hombre mismo.

De acuerdo con los postulados de Hans Urs Von Balthasar (1994: 155-156), para los jesuitas la relación que el hombre establece con Dios se instituye por medio de Cristo sufriente, el cual no se resguarda tras la grandeza de su padre, sino que irrumpe en el tiempo y el espacio: es el hombre-dios que reconcilia la verticalidad de los dos reinos, el humano y el divino. Con ello, González sigue la ética cristiana que se aproxima a Dios en la medida en que dilucida sus propias contradicciones y encarna el conflicto divino identificándose con la imagen de Cristo en la Cruz. La Cruz aparece como un dispositivo ascético que expone las limitaciones humanas y en ella se vivencia el dolor como una vía de apertura al encuentro con lo inefable, siempre y cuando se presente la inmersión profunda en sí mismo, donde el yo se hace a imagen y semejanza del padecimiento de Cristo.

Ese padecimiento Cristo lo asume y vive; se vacía y se aniquila, vive la nada y la muerte. Es por lo anterior que González antepone, como los jesuitas, la imagen de Cristo contra sí mismo y la considera insumo de los fundamentos ascetológicos de las formas superiores de vida humana.

Baste lo anterior para entender que ese antagonismo entre sufrimiento y ascenso espiritual no concierne únicamente “a las formas de auto-tortura del trato consigo mismo. Abarcaría tanto las variantes del ‘cuidado por uno mismo’ como también todas las modalidades del cuidado de adaptación a lo más alto” (Sloterdijk, 2012: 57). Esto se entiende dentro de la categoría del individualismo caracterizado en González por el valor absoluto que le atribuye al individuo en su singularidad, y cómo este comprende el grado de independencia que le concede. Además, es él quien reconoce la valorización de la vida privada, la importancia de las relaciones personales, familiares, amistades y, en general, las relaciones con los otros, sin olvidar la relación consigo mismo. En ese último aspecto se acoge a lo que propone Foucault: “Las formas en las cuales uno es llamado a tomarse a sí

mismo por objeto de conocimiento y dominio de acción a fin de transformarse, corregirse, purificarse, alcanzar su salvación” (1994: 60; mi traducción).

Todo esto parece confirmar que el asceta que aspira a ingresar al camino místico oscila entre el reconocimiento de una forma de ejercitación que conduce a que él mismo sea el objeto de conocimiento, sin desconocer la “promoción” de su fracaso porque su ejercitación no tiene claro el logro en sí mismo, sino acorde con el camino personal. Precisamente, ese ideal ascético remite a la importancia de las culturas ascéticas que Nietzsche (2005) señala en *La genealogía de la moral*. Allí, el filósofo del martillo aborda el papel que jugaron los ideales ascéticos tanto en la configuración de la ética y la moral cuanto en las concepciones filosóficas, las aporías existenciales y las concepciones de sentido que le dieron una meta a la vida.

Nietzsche entiende así por ideal ascético una manera de ver el mundo desde la perspectiva de la felicidad o de la deseabilidad. Con esto se refiere a cuando artistas, filósofos o sacerdotes proclaman la independencia de alguna moral, filosofía o religión y asumen la acción de retirarse del mundo, no sin antes procurar los puentes hacia una meta que afirme su existencia, al acoger lo que es indispensable: estar libres de coerción, ruido, negocios, deberes, preocupaciones. A su vez, el listado anterior exterioriza las condiciones para la lucidez interior, el pensamiento autónomo que salta y vuela, que se toma su tiempo y asciende a las alturas en las que todo ser animal se vuelve espiritual (Nietzsche, 2005: 141).

El filósofo alemán sitúa esta reflexión en la pérdida del ideal ascético; ideal que permitía desear, ejercer la voluntad y detentar un sentido ante el *horror vacui*, pues se espera que el ideal ascético tenga una meta, no solo individual, sino “suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos” (Nietzsche, 2005: 187); y, a la vez, de manera inexorable, ese ideal será interpretado por cada época y por sus gentes, que indicarán una dirección a esa única meta que rechaza, bajo la tutela del ideal ascético, “que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta” (2005: 187). Es por ello por lo que el ideal ascético sitúa una meta en el lugar inalcanzable. Esto diferencia la meta del ideal, pues se fomenta la acción real para alcanzar lo deseable y se une a la motivación con la voluntad.

Asimismo, la interpretación que se logra en cada época es ya un sistema pensado y establecido dentro del mundo. Debido a esto, Nietzsche asegura que

el ideal ascético ofrece un sentido para todo sufrimiento humano, pues “en él el sufrimiento [aparece] interpretado; el inmenso vacío [parece] colmado” (2005: 204). A su vez, esa interpretación declara que en adelante el hombre no será una hoja al viento; podrá desear, disponer de la voluntad y seguir la orientación del ideal ascético, a pesar de que este signifique “una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad” (2005: 204) que dirige al hombre a un sentido.

Por ello, cuando Nietzsche pregunta ¿qué significan los ideales ascéticos?, se plantea la cuestión de cómo el ascetismo postula como meta el sufrimiento, la abstinencia y el sacrificio, e incluso patrocina la castidad, la pobreza y la autoflagelación como elementos que ponen a raya los placeres y satisfacciones que ofrece la vida. Sin embargo, esa meta que busca controlar los impulsos sugiere la presencia de seres con aversión y asco de sí mismos; inclinados a infligirse tanto daño como pueden. Estos, en dicha acción, elevan las cualidades humanas de los seres que habitan y consideran a la tierra como un planeta ascético, donde los ideales se disponen de tal modo que resulta deseable vivir en dicho lugar. De ese modo, aquellos que no son capaces de ejercer su voluntad en el mundo consiguen dirimir lo que les impide ascender al ideal esperado y se sitúan así en una meta más adecuada, alcanzable. Lo anterior despierta la voluntad de buscar un sentido en acciones capaces de llevar la vida a una deseabilidad esperada.

Desde esa perspectiva, veamos cómo González acoge el ideal ascético de Nietzsche de manera ecléctica, pues señala que los hombres se hacen a un ideal porque les es necesario vivir y, tras ello:

[...] se dicen hasta convencerse que ese ideal es una cosa digna, que en él está la felicidad. Lo mismo que si alguien se dijese: en la cima de aquella montaña hay algo muy bueno. ¡Vamos allá! Y entonces lo que fuera útil para subir a la montaña, sería noble y digno (González, 2007: 193).

De inmediato, esos hombres admiten que

[...] todo ideal es maestro. Maestro es aquello que despierta la emoción y nos incita a devenir. El maestro nos incita, nos hace a su imagen. El hombre debe escoger sus maestros, si no quiere extinguirse. [Con esto el ideal establece que será un maestro elegido puesto que el hombre] necesita de un ideal y [...] será llevado a crearlo (González, 1969: 90).

Además, ese hombre se ve obligado a renovar con la imaginación “las lejanas promesas de seres que seremos, más bellos, que no hacen lo que hicimos.

Somos el animal erecto que mira siempre al horizonte, línea que siempre se aleja, ideal que nunca se alcanza” (González, 1969: 24). Por tanto, el hecho de no poder alcanzar el ideal no significa que anule su deseabilidad. La idea anterior anuncia que González siempre ha creído que el hombre al filosofar “sólo trata de apaciguar su interior, justificando sus acciones y modos de ser [con el fin de] llevar consolación y tranquilidad a esos hombres que aman un anhelo [pero] se odian a sí mismos, a su verdadero y necesario modo de ser” (González, 2007: 191-192).

Con esa idea, González se sintoniza con la percepción de Nietzsche que admite la presencia de seres con aversión de sí mismos. Ambos reconocen el instinto de crueldad que se alberga en todo esfuerzo desplegado para conseguir la medida humana esperada en el ideal ascético. Un ejemplo de ese instinto de crueldad es el remordimiento vivido como impotencia en la facultad de ascender: “El hombre asciende en virtud del remordimiento: despreciamos al ser actual y actuante que somos, porque la inteligencia nos muestra seres que obran mejor y deseamos ser como ellos. De allí que nuestros actos nos remuerdan” (González, 1935: 35).

Esto sucede “porque disciplinarse es perfeccionar [las] facultades, embellecer el ideal. Por lo tanto, a cada progreso se nos hace más odioso el hombre que fuimos, el animal que vamos matando en nosotros” (1935: 117). De ese modo, al admitir este aspecto del ideal ascético, González no convoca al sufrimiento como lo hace Nietzsche. En su caso, asume el remordimiento como un factor biológico y psíquico que permite “perfeccionar al hombre, así: por las facultades intelectuales percibimos un hombre ideal; el remordimiento nos hace llegar a él, para emprender una jornada nueva” (González, 1935: 119).

No obstante, tras emprender esa nueva jornada en pro del ideal, es claro que “el remordimiento crea repugnancias por los actos impropios del ideal que tenemos en determinada época, es decir, crea arrepentimiento. Motivaciones para no obrar como lo hicimos” (González, 1935: 38). Así, en este autor, el ser se repudia por los ideales que tuvo en un tiempo pasado. En consecuencia, el ser, que ahora se hace consciente del ascenso a otro ideal de sí mismo, actúa como juez leonino de lo que fue, y suscita el remordimiento. Esto permite entender mejor el hecho de que González defina al remordimiento como el “dolor producido por la objetivación de los actos propios que no están acordes con el ideal que percibe nuestra inteligencia” (1935: 38), y a continuación afirme que crea sus ideales de perfección moral mediante la actividad interior que da lugar al remordimiento, pues este “no es otra cosa que la crítica hecha por un ser

superior al actor. De ahí que los santos, mientras más se perfeccionan, mayor dolor sienten por su pasado” (122).

En suma, la tesis que envuelve el ideal ascético en González argumenta que el dolor moral se incrementa solo como disposición para el ascenso espiritual pues, “al subir en ideales, los antiguos motivos de conducta se convierten en bajos. Lo que para mí es bueno, para un santo es pecado” (1935: 123). Así, la constante de este ideal se circunscribe a las oportunidades de introspección a partir de cualquier pasión, sensación, recuerdo o vivencia. Esto le confiere una importancia superlativa a la ascesis que se alimenta de lo cotidiano y disiente de toda intención ascética que se admite solo en el retiro monacal o sacerdotal, en la reflexión filosófica solitaria o en los artistas (recordemos el amor-odio de Nietzsche por Wagner) que se elevan gracias a su exploración personal y colectiva, siguiendo sus expresiones estéticas. Con esta crítica González está liberándose del ideal ascético nietzscheano.

Consecución de la vida buena: escritura y ascesis

Igual que Nietzsche, González consolida la decisión de seguir una vida filosófica como algo supremo que estaría al servicio de una ética de la autodeificación, asegurando su índole ascendente no solo con la pobreza, la humildad y la castidad –tres votos señalados por Nietzsche en espíritus grandes, fecundos e inventivos (2005: 141)–, sino también con aspectos que afirmen la facultad de dirigir la vida hacia fines sublimes. Bajo esa mirada, es posible que se perciba el ideal ascético como algo que sitúa a cualquier hombre en la condición de ser capaz de alcanzar ese modelo, y que solo bastaría emprender un entrenamiento ascético para conducir la vida en esa dirección espiritual. Por consiguiente, gracias a la ejercitación podría alcanzar, con sus propios medios, la consecución de una interpretación que le dé sentido al camino que se dirige hacia el ideal de una vida buena.

Esta actitud de entrega al ideal se presenta pues como excéntrica, alejada de algo académico, sin compromisos, solitaria y, ante todo, literaria, en correspondencia con el ejercicio de escribir que es dirigido a crear y asentar un sendero de sabiduría personal. Es en este ejercicio de escritura donde González despliega su filosofía moral, su vida filosófica. Al ser personal, esta filosofía no pretende extender su sistema hacia una guía exacta de cómo se ha de vivir, ni mucho menos busca establecer un criterio moral para que otros lo sigan. González en realidad está preocupado por el desarrollo de su ascesis filosófica

como un proyecto privado que, bajo el ejercicio de la escritura, la ejercitación ascética y el desarrollo de estrategias de desdoblamiento del yo,⁴ logre encontrar un modelo convincente de cómo una vida puede ser construida a partir de los hechos azarosos que la constituyen. Asimismo, esta vida que es llevada a la escritura supone la formación de un proyecto que busca la existencia, transformación y configuración de sí mismo (Schmid, 2002: 282).

En ese sentido, el trabajo de la escritura en la obra de González forja y corrige la interioridad bajo su constante práctica. Lo dicho permite afirmar que ello sucede porque el ejercicio de escribir se instituye como necesario. Escribir, en ese caso, es dejar tras de sí la huella de la manifestación de la interioridad cuando se percibe fenomenológicamente, ya sea en la experiencia cotidiana o bajo la aplicación de un método o práctica ascética. En cualquiera de los casos, la escritura esgrime la potencia de organizar y estructurar el entramado de percepciones, sensaciones, pensamientos y recuerdos que advienen a la interioridad y la constituyen. Estos, al ingresar al lenguaje escrito, se convierten en imágenes que describen el espacio interior. Dicho espacio siempre se dirige al sujeto que no solo ha vivido lo que escribe, sino que la escritura es a donde retornará para comenzar de nuevo el ejercicio de constituirse y conocerse a sí mismo, para llegar a ser alguien distinto. Esto demuestra cómo la escritura es también un ejercicio ascético en González.

Desde ese enfoque, la escritura, vista en un marco más amplio, otorga un espacio diferente donde el sujeto puede vivir siguiendo la estela de transformación que puede desarrollar sobre su existencia, y con esto desdibuja la posible separación entre filosofía y vida, entre escritura y autobiografía, porque en este autor, si se hace o se habla de una, se llega a la otra: escribir de sí mismo es filosofar de sí mismo. De esta forma, la transformación (de la existencia) se presenta como un espacio de libertad para dirigir una mirada hacia sí mismo, como si fuera otro que es capaz del esfuerzo que le hace resistir las cumbres espirituales reconocidas en su trasegar por la ascesis (Schmid, 2002: 284). Y no solo el asceta resiste el embate de su práctica, sino que acoge la escritura como si se tratara de una actividad cartográfica que comprende, a medida que se recorre, el trazo de un mapa de la interioridad que señala, describe y visualiza toda la información recolectada por el asceta en su exploración de sí.

⁴ El desdoblamiento, visto como un fenómeno psíquico-literario que se presenta como fragmentación del yo o de multiplicación de la identidad, corresponde, guardando sus proporciones, con el fenómeno de heteronomismo en Pessoa.

De ese modo, la escritura hospeda la vivencia ascética, la misma que, a la vez, es parte de una vida dedicada a esa práctica, una vida ascética y filosófica. Esta imagen de una vida acogida en la escritura plantea una cuestión entre si es acorde o no el modo de vida que ella construye. Así, la pregunta que surge es por si esa vida puede ser vivida y si vale la pena vivirla de ese modo, y si esta podría significar una vida buena. Es claro que la forma de vida filosófico-ascética que recoge González en su obra es una entre tantas formas de vida elegidas para guiar la existencia, y esto no significa que esta sea la mejor manera de vivir. No obstante, al dejar por escrito su formulación, está estimando que alguien más puede nutrirse de ese camino (Nehamas, 2005: 22), no en el sentido de exponer las ideas de una escuela filosófica, sino en el de “llevar a cabo un proyecto antropológico y ético propio”, como lo plantea Marín (2011: 137). Para esta autora, González “no concibe la filosofía como un conjunto de ideas dado, sino como acto de pensar, como manera de ser y asumir la vida, como una particular sensibilidad hacia la realidad que es, a su vez, una manera de percibir el mundo” (2011: 137).

Con esa actitud filosófica, González usa la escritura para dar cuenta de “la experiencia como expresión del devenir humano y que debe ser contada-escrita en el momento mismo en el que es vivida y por quien es vivida” (Marín, 2011: 146). Su objetivo es no caer en las convenciones (literarias). Esto lo impulsa a no perder la posibilidad de transformarse en otro en cada página, y es por ello, justamente, que su escritura se involucra con su proyecto de vida. Su deseo es que la escritura sea experiencia vivida basada en el padecer y el sentir, en emocionarse y comprender: la vida en sí misma, la vida propia, la vida buena. Su literatura es aquí sinónimo de experiencia (Marín, 2011: 146). Con todo esto, González resquebraja “el modo de narrar tradicional, las reglas del género narrativo y específicamente novelesco (narración escrita en tiempo pasado, narrador en tercera persona, formato de gran extensión), y traspone la idea romántica que concibe al arte como superior a la vida” (Marín, 2011: 146).

Lo anterior nos deja avanzar en la afirmación de que es una escritura literaria sinónima de la experiencia (interior). Se liga a problemas de orden moral/existencial sobre cómo conducirse hacia la mejor manera de vivir. En ese rango, la escritura (de sí) se entrelaza a la ascesis en su labor de complementariedad. Esto quiere decir que toda ejercitación ascética en González es mediada por la escritura. Es una constante apuesta por acercarse a la descripción, reflexión y transformación de los movimientos interiores –del alma– y, por ello, es un ejercicio espiritual, un “arma” utilizada en el combate espiritual (Foucault,

1994: 415). En ese sentido, González, con el ejercicio de escribir, ratifica la autoconfianza de haber cursado una filosofía moral dedicada a comprender el devenir de la vida interior.

Por ello, su escritura está en conexión con la filosofía moral porque “nos habla sobre nosotros, sobre nuestras vidas, elecciones y emociones, sobre nuestra existencia social y sobre la totalidad de nuestras relaciones” (Nussbaum, 2005: 315). Además, reconoce una forma artística que no separa el contenido literario del filosófico pues es parte esencial de la búsqueda y de la exposición de una verdad que corresponde vivir filosóficamente. Entonces, si la vida misma es candidata para ser indagada, buscando determinar si se trata de una buena vida o no, y esa actividad se traslada a la obra literaria, estamos ante un medio de exposición de la vivencia humana cuyo fin es hacer más comprensible, en principio para él (González), y más tarde para otros, la vida que llevó a cabo en la escritura (Nussbaum, 2005: 316). En ese horizonte, González entrelaza la escritura con el progreso ascético y esto habilita su esfuerzo por construir una psicagogia (conducción del alma) que le confiere la condición de maestro (Aristizábal, 2018). Aunque en todo momento anuncia no serlo, y aconseja no imitarlo.

La liberación de la ascesis y el cuidado de sí: una vida buena, sin imitar

Lo dicho en el anterior apartado equivale a decir que en la obra de González prevalece el cuidado de sí en una forma intermedia entre la filosofía práctica (estoica), centrada en la ejercitación espiritual, y la sobrevivencia de una ascesis particularmente ecléctica: sigue el trazado general de la ascesis jesuita, se alía al pensamiento cristiano, y recurre, de manera ecléctica, a elementos del psicoanálisis y la psicología.

Esa forma intermedia se presenta como una paulatina liberación de la ascética en el sentido de que no se restringe a una vida de reglas, no somete al sujeto a una extrema terapia, o a la exigencia de la confesión plena ante un sacerdote. Se trata, sin duda, de una elección libre para llevar a cabo la ejercitación en los momentos que el sujeto considere necesarios. Así, la ascética no se reduce a un simple dictado de reglas de prudencia o a consejos sencillos para efectuar los ejercicios. Con esto se disminuye el rigor implantado en la práctica ascética para darle lugar a un arte de vida (*tekhné tou biou*) (Foucault, 2015: 395).

De manera análoga, esa relajación liberadora, notada en el carácter ecléctico de la ascesis, se inclina hacia la búsqueda de un arte de vivir que considere “[h]acer de la vida el objeto de una *tekhné*, hacer de ella, por consiguiente,

una obra [lo cual] implica necesariamente la libertad y la elección de quien utiliza su *tekhné*” (Foucault, 2015: 395-396). Acorde con esto, se estima en González que la libertad del sujeto que pone en juego su *tekhné*, en función de su objetivo, de su voluntad de hacer una buena obra, es quien asume en realidad una vida filosófica, “o la vida tal cual la definen los filósofos: la vida que se alcanza gracias a la *tekhné*, no obedece a una *regula* (una regla) sino a una *forma*” (Foucault, 2015: 396).

Por tanto, el considerar la contemplación estética y ética de esa vida mejor, que cada cual defiende o no, remite a un conjunto de acciones intrínsecas y extrínsecas realizadas para sí mismo o para otros, dentro de las heterogéneas situaciones vitales que acompañan a esa vida. A la vez, esta vida será juzgada por las otras, en la medida en que se producen la mayor cantidad de vidas alcanzando buenas formas de vivir que enriquecen y mejoran lo humano en general. Esas vidas no deben ser imitadas por muchos otros para que no pierdan la forma diferenciada que han alcanzado y pasen a ser lo que “todos hacen”. En definitiva, “lo que uno debe dar a su vida es un estilo de vida, una especie de forma” (Foucault, 2015: 396), y precisamente, este aspecto es radical en González en cuanto a dejar claro que esa vida, descrita en su obra, no se ha de imitar. Esta solo será un estímulo para convertirse en alguien por medios propios. De allí que él afirme:

No tendré admiradores, porque creo solitarios; no tendré discípulos, porque creo solitarios; no me tendré sino a mí mismo. Yo no atraigo; arrojé a cada lector y persona que me habla en brazos de sí mismos. No puedo ser pastor, amado, jefe, maestro. Soy el cantor de la soberbia y de la sinceridad (González, 1935: 135).

Lo que esto nos muestra es que con la imitación nada se logrará, aunque no se descarta que esta se dé, pero con la intención de que cada cual desarrolle el propio arte de vivir. “La imitación, en este contexto, se entiende como el acto de convertirse en alguien por sus propios medios; ese ‘alguien’ en el cual uno se convierte tiene que ser diferente al modelo que uno sigue” (Nehamas, 2005: 24). Así, para González, el acto de convertirse en alguien auténtico se asienta en la formación esteticista del arte de la vida, en cuanto a que cada uno hablará de una vida mejor, con la cual quiere identificarse. En su caso, recomienda “imita[r] la forma de vida de los maestros [Bolívar, Ignacio de Loyola, Cristo, Gandhi], pues toda forma lo es de la idea y a ella conduce. La forma conduce al espíritu que en ella se manifestó” (González, 2018: 276).

No obstante, la identificación no recae en un deseo simple de vivenciar esas vidas modélicas. En la libreta de 1962 nos dice: “¡Ay del que se dé a buscarse en libros de filosofías y en métodos! Porque adquiere el hábito de despreciar su *sucedíendose*⁵ y de imitar, ser imitación de otros, imaginándose otro, figurándose otro y viajando así mentalmente” (González, 1962: 1441). En la misma dirección, la libreta de 1959 expresa una advertencia sobre no pretender ser sabio estudiando los caminos de otros sabios porque esto hace perder el horizonte en dialécticas que no corresponden a la manera propia, que cada cual tiene, para llevar a cabo su camino personal. De ese modo, para González la frase “cada uno es cada uno”, tan desgastada en la colectividad, podría completarse así:

Cada uno es cada uno y la Sabiduría viva es la misma en todos; el camino es cada uno, un mundo que es cada uno, dialéctica o historia, y la meta infinita... es la misma. Así, todos los sabios saben lo mismo pero su drama es único en cada uno (González, 1959: 1232).

Con esto se defiende la individualidad en todo momento. Declara que esa forma única de ser en el mundo necesita interés y esfuerzo por darse cuenta de sí mismo, porque seguir a un sabio, tomarlo como maestro, puede llegar a frustrar la búsqueda de la sabiduría en cuanto discípulo, “a menos que el maestro sea uno que sepa meter a los discípulos en ellos mismos... No se puede enseñar a nadie, sino que cada uno aprende en su sangre propia, derramada y glorificada” (González, 1959: 1232).

La anterior afirmación apoya el argumento de que no se debe imitar la vida del sabio. En vez de eso, sí es posible seguir el proceso de autocreación de sí mismo, el cual lo condujo hasta allí. Sin embargo, en algún punto, la persona deberá liberarse para seguir el propio camino porque la idea no es establecer modos de vida pasados, sino explorar su riqueza y, partiendo de allí, imaginar otras tantas formas posibles para vivir, en razón de no suponer una única esencia. Lo anterior motiva a que cada individualidad encauce la búsqueda que revela cuál será para él la mejor manera de realizarse. Permanece leal a ese ideal y esto sustenta su propuesta de una vida buena, plena, que alcanza la intimidad de Dios en uno mismo.

⁵ Es común en González el uso del gerundio. En este caso, *sucedíendose* expresa ese estado en el que uno se acepta a sí mismo y se manifiesta con absoluta verdad tal como es: a eso le denomina él vivencia o *sucedíendose* en la *intimidad*.

Conclusiones

Fernando González dirige su trabajo ascético a prioridades éticas que asumen la vida humana como una búsqueda de la verdad en todas sus formas. Pese a entrelazarse con Nietzsche, es notable cómo se aleja de los aspectos más atroces del ideal ascético. Investiga y cultiva un aprendizaje netamente experiencial que compromete al cuerpo físico y psíquico. Agudiza la lectura fenomenológica de situaciones que dan un valor al pensamiento y a la acción sobre uno mismo. En él, las emociones y los pensamientos son tratados con el compromiso de acercar al sujeto a la comprensión de la interioridad. En ello, involucra el aprendizaje y la modificación interior, no solo en el sentido de ganar habilidades ascéticas sobre algo concreto, sino en la adquisición de actitudes más óptimas para estudiar y conocer la vida psicológica de la interioridad, lo cual abarca el análisis de las pasiones en unión con el cuerpo, la mente y la espiritualidad, con la intención de ser cuidadas y exploradas.

Por ello, al preocuparse por el estado desequilibrado de sus deseos, por la construcción mental que tiene de sí y del mundo, o bien, al hacerse preguntas por lo inefable, Fernando González se ve directamente involucrado en el estudio de la psicología humana. Al hacerlo, dota a su obra de una propuesta pertinente para acceder a una vida buena que acoge la propia manera de ser de cada uno, a la cual es necesario serle fiel con honestidad desafiante: no mentirse, no imitar.

Referencias

Aristizábal Montoya, Santiago (2018), “Fernando González, maestro de la juventud suramericana: la dimensión magisterial en la figura de autor de González Ochoa” [trabajo de grado, Maestría en Estudios Humanísticos, Universidad EAFIT], Medellín, disponible en <https://bit.ly/313bIUl>.

Balthasar, Hans Urs von (1994), *Estados de vida del cristiano*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Encuentro.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. 4, París, Gallimard.

Foucault, Michel (2015), *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.

González, Fernando (1930), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1935), *El remordimiento*, Manizales, Arturo Zapata Editor.

González, Fernando (1959), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1962), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1969), *El remordimiento*, Medellín, Albón - Inteprint.

González, Fernando (2007), *Pensamientos de un viejo*, Medellín, Editorial EAFIT.

González, Fernando (2018), *Libro de los viajes y de las presencias*, Medellín, Editorial EAFIT.

Marín Colorado, Paula Andrea (2011), “Fernando González Ochoa: la búsqueda de la autoexpresión”, *Revista de Humanidades*, Santiago de Chile, núm. 23, junio, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227218008>.

Nehamas, Alexander (2005), *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, trad. Jorge Brioso, Valencia, Pre-Textos.

Nietzsche, Friedrich (2005 [1887]), *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

Nussbaum, Martha C. (2005), *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura*, trads. Rocío Orsi Portalo y Juana Inarejos Ortiz, Madrid, Mínimo Tránsito.

Pérez Cortés, Sergio (2017), *Soñar en la antigüedad: Los soñadores y su experiencia*, México, Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.

Schmid, Wilhelm (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-Textos.

Sloterdijk, Peter (2012), *Has de cambiar tu vida*, trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos.

Ficciones



Identidad y escritura: la búsqueda de la vida buena en tres novelas que reconfiguran la historia colonial de Mozambique y Angola¹

Adriana García Arriola²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch8>



Introducción

Mozambique y Angola fueron colonias de Portugal hasta una época no muy distante: su independencia oficial tuvo lugar en junio y noviembre de 1975, respectivamente. Ello constituyó un proceso arduo que incluyó el enfrentamiento armado. Sin embargo, esta no fue la única estrategia utilizada para liberarse del autoritarismo impuesto por el país europeo y, más tarde, luchar por un territorio unitario en medio de las “largas y brutales guerras civiles caracterizadas por la interferencia externa” (Leão, 2007: 5),³ en las que ambos países cayeron luego de haberse independizado.

La reflexión y resignificación de lo ocurrido durante aquella época también cumplió un papel fundamental en la reconstrucción de la imagen viciada que sus habitantes tenían de sí mismos y de sus culturas, ya que el colonialismo no solo se restringió a un ámbito territorial y político, sino que también se extendió al psicológico con la imposición de un “orden social” regularizado por “el género y

¹ Este capítulo hace parte de la investigación “PORLIT-EAFIT: Estudios de edición y traducción de literaturas de lengua portuguesa, 2020-2021”. El proyecto fue financiado por la Universidad EAFIT y dirigido por el investigador principal Jorge Uribe Posada.

² Músico con énfasis en Composición y magister en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: agarci19@eafit.edu.co.

³ Todas las traducciones presentadas en este capítulo son responsabilidad de la autora.

la etnia” (Martins, 2019: 2), que afectó a los colonizados de diversas maneras, incluso después de la partida de los portugueses.

No obstante, estos parámetros de subyugación se convirtieron en focos de reflexión que han conducido a una reconfiguración de la identidad, después de que los colonizados comprendieran que, más allá del enfrentamiento físico, era preciso emprender una lucha con el objetivo de “retornar a las fuentes”, como lo indicaba Amílcar Cabral, líder independentista de Guinea-Bisáu y Cabo Verde, y cuyo éxito dependía “[d]el grado de ‘aculturación’ de cada individuo, sus condiciones materiales de existencia, su formación ideológica y su propia historia como ser social” (Cabral, 1973: 15).

Cuando un individuo se ve separado de su propia cultura, o se le impone una visión de mundo alógena que afecta la forma en la que percibe sus orígenes, su entorno social, e incluso su propio cuerpo, siente una pérdida parcial de las nociones que le permiten comprender su identidad, la cual, como lo afirma Gilberto Giménez, “solo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad” (2003: 1).

Ahora bien, cuando las nociones de identidad son difusas, se dificulta tender a la vida buena, entendiendo este concepto como la búsqueda de la felicidad en las acciones que se emprenden. En palabras del filósofo Peter Bieri (2017), es solo por medio del “autoconocimiento” que esos fragmentos difusos de las vivencias experimentadas pierden su extrañeza y se integran hasta convertirse en “una parte explícita de la identidad mental”, mediante cuya apropiación el individuo reduce las posibilidades de verse vulnerable ante “la dependencia, la extorsión y la esclavitud” (2017: 48).

En ese sentido, toda actividad que promueva el autoconocimiento tiene la potencialidad de liberar al individuo de ciertos estados mentales que entorpecen la búsqueda de la felicidad. Así, las iniciativas educativas y artísticas desarrolladas en los procesos de independencia de antiguas colonias como Mozambique y Angola, como estrategias para la búsqueda de una comprensión desligada de las antiguas concepciones hegemónicas impuestas por Portugal, han cumplido un rol decisivo en la reconstrucción de las identidades colectivas e individuales de sus ciudadanos.

La literatura, por ejemplo, brinda la posibilidad de crear nuevas narrativas que modifican la óptica bajo la cual se observan los procesos históricos y que traen a la superficie las voces que fueron acalladas por sus protestas contra los intereses de los grupos dominantes. De este modo emerge la literatura

poscolonial, en la necesidad de contrarrestar una “universalidad” literaria que no es más que “un rasgo definidor del modo como se construye el poder colonial, porque las mencionadas características ‘universales’ de la humanidad son las características de aquellos que ocupan posiciones de dominación política” (Bamisile, 2010: 42).

En Mozambique, Angola y Portugal surgieron numerosos representantes de esa necesidad colectiva de reivindicar, mediante la reinterpretación del colonialismo, esas versiones narrativas que diferían de la historia oficial de los colonos. De esta forma, lo ocurrido en la época colonial empezó a ser contado desde otras perspectivas. En dicho contexto, y pese a que la mujer africana cumplía, como lo afirma Atemir Botoso (2018: 58), “un papel importante en el seno familiar como contadora de historias”, solo las voces masculinas fueron ganando protagonismo en lo que concierne a la publicación de obras literarias, por lo cual eran “bastante raras” las mujeres que se dedicaban a “escribir y a publicar sus textos en suelo africano”, debido al silenciamiento al que habían sido condenadas por un “sistema patriarcal” (2018: 158).

No obstante, cuando las mujeres comenzaron a hacerse conscientes de que la vía para librarse del doble yugo al que eran sometidas consistía en hacer parte del escenario social, político e intelectual, varias de ellas adoptaron como camino a la literatura. La producción literaria escrita por mujeres le dio una nueva perspectiva al significado de habitar un cuerpo femenino. Gracias a la visión renovada de las escritoras emergentes, los personajes femeninos, creados anteriormente por una ficción masculina que “se atribuía la obligación pedagógica de exaltar las virtudes de la mujer débil, dependiente, indefensa, impotente, y que despreciaba y castigaba a las mujeres transgresoras, que osaban desafiar el *statu quo* masculino” (Botoso, 2018: 160), comenzaron a ser mostrados como complejos y autónomos.

Entre ese grupo de mujeres que vieron en la literatura un camino para el autoconocimiento se encuentran Paulina Chiziane (Mozambique), Isabela Figueiredo (Mozambique/Portugal) y Djaimilia Pereira de Almeida (Angola/Portugal). En este capítulo se hará referencia a una novela de cada una de las tres autoras, con el fin de estudiar algunas de las estrategias narrativas que emplearon para reconfigurar las historias de sus países de origen, analizar y comprender el proceso colonial y emprender, en su escritura, la búsqueda de una identidad nacional, racial, de género e individual, sin cuya apropiación esa búsqueda de la felicidad, que aquí denominaremos la vida buena, se vería truncada.

Las autoras y sus novelas

Paulina Chiziane, una de las voces literarias más representativas de Mozambique y ganadora del Premio Camões 2021, publicó *O alegre canto da perdiz* (*El alegre canto de la perdiz*) en 2008. En esta novela, una narradora omnisciente, que se expresa mediante un registro próximo a la poesía y al discurso reflexivo, relata la búsqueda que emprende una mujer llamada Maria das Dores con el objetivo de encontrar a los hijos de los cuales se había separado 25 años atrás.

La historia de la búsqueda tiene algunas analepsis que revelan las trágicas circunstancias que envolvieron el pasado de Maria das Dores y que la llevaron a la locura: una niñez marcada por el racismo y los abusos perpetrados por su propia madre, y una adolescencia y adultez difíciles durante las cuales vivió bajo el techo de una familia poligámica, a la cual fue unida a la fuerza. Las historias de los personajes de esta novela le permiten al lector hacerse una imagen de lo que significaba vivir en un país colonial, y constituyen un recuento de los cambios que se fueron dando desde las generaciones totalmente esclavizadas hasta las que se encontraron ante un país libre, pero dividido, con una historia por reconstruir y un destino por planificar.

Por su parte, Isabela Figueiredo, hija de portugueses que emigraron a Mozambique, y que luego de la independencia de ese país tuvieron que volver a Portugal en calidad de *retornados*,⁴ publicó *Caderno de memórias coloniais* (*Cuaderno de memorias coloniales*) en el 2009. Esta novela, en la que se mezclan la autobiografía y la ficción, está compuesta por fragmentos que parecen cortas entradas de un diario, en los cuales la narradora reconstruye sus recuerdos de esa infancia llena de restricciones y deseos insatisfechos, vivida en un país del cual se siente parte, pero a cuya cultura nunca pudo incorporarse por ser vista como una niña blanca y privilegiada, perteneciente a una familia explotadora. Por medio de un tono irónico y militante, Figueiredo hace visible el dolor que sufrió al quedar atrapada entre dos culturas que no la aceptaban por completo.

A su vez, Djaimilia Pereira de Almeida, quien nació en Angola y luego creció en Portugal desde los tres años, publicó su novela *Esse cabelo* (*Ese cabello*) en 2015. Esta compleja obra literaria, donde se entremezclan el estilo ensayístico, la reflexión filosófica, el lenguaje poético y la autoficción para darle vida a un

⁴ *Retornados* es el término con el que los portugueses se referían a los colonos expulsados de África y obligados a regresar a su país de origen, después de que las colonias se hubieran independizado.

texto exigente y profundo, revela una colección de recuerdos de una mujer que tuvo que convivir con un cabello crespo que encarna una parte de la historia africana. El cabello termina siendo el personaje principal de esta historia fragmentada que hace saltos constantes entre el pasado y el presente, y es el elemento simbólico que la autora elige para reflejar los dilemas a los que se enfrentó por haberse sentido alejada de los estereotipos que supuestamente deberían haberla marcado por haber nacido negra y angoleña.

Si bien sus estilos son heterogéneos, las tres novelas convergen en ser medios para interpretar y reconstruir la forma en la que sus autoras percibieron o fueron afectadas por el colonialismo: Chiziane crea su mundo narrativo desde la indignación que causa el verse privada del acceso a su propia cultura; Figueiredo desde el dolor de representar a una cultura con la que no se sentía identificada y a la cual tenía mucho que reprocharle; y Pereira de Almeida lo hace desde el extrañamiento de tener que sentirse identificada con una cultura que siente ajena, a pesar de los lazos familiares que la unen a ella.

Novelas como las de Figueiredo y Pereira de Almeida muestran que los colonizados no eran los únicos que sentían la necesidad de reescribir las historias que habían vivido o que los habían afectado. En efecto, personas que conocieron el colonialismo al interior del bando opresor, pero que estaban inconformes con el sistema, como Figueiredo, o descendientes de familias negras que crecieron fuera de África con muchos más privilegios de los que tuvieron sus antepasados, como Pereira de Almeida, también tienen perspectivas diferentes frente a los acontecimientos. Al respecto, en el prólogo que escribió para *Caderno de memórias coloniais*, Chiziane hace una ilustración conciliadora y objetiva de lo que considera la “verdadera historia” del colonialismo, evento que afectó, por igual, a quienes eran hijos de un “colonizado racista”, como ella, y a quienes, como Figueiredo, descendían de un “colono racista”:

Colonos y colonizados tuvimos un encuentro histórico que hoy estamos analizando. Nos batimos en guerras. Nos matamos. Nos odiamos y amamos. Construimos juntos y nos construimos mutuamente, para bien y para mal (Chiziane, 2015: 17).

Al estudiar, en un mismo capítulo, las lecturas de mundo que ofrecen estas tres autoras, se pretende argumentar que la pérdida de identidad no la sufrieron solo los negros, a quienes se les impuso una cultura ajena, sino también los mulatos –descendientes de colonos y colonizados y, por consiguiente, no aceptados del todo en ninguna de las dos orillas–, al igual que los blancos

nacidos en las colonias que, a la postre, fueron expulsados del territorio que ya consideraban su hogar.

La clasificación racial durante el colonialismo

En las novelas de las dos autoras mozambiqueñas se evidencia la ruptura existente entre colonos y colonizados. La Isabela de *Caderno de memórias coloniais*, valiéndose del tipo de discursos proferidos por sus familiares, describe la percepción de estos sobre los mozambiqueños: “Un blanco y un negro no eran únicamente de etnias diferentes. La distancia entre blancos y negros era equivalente a la que existe entre diferentes especies. Ellos eran negros, animales. Nosotros éramos blancos, personas, seres racionales” (Figueiredo, 2015: 68).

Este tipo de conceptos discriminatorios le dieron forma a una colonización mental que se extendió como un látigo a lo largo de muchas generaciones, y que opacó la imagen que los colonizados tenían de sí mismos, hasta convertirlos en sus propios opresores, como lo describe uno de los personajes de *O alegre canto da perdiz*: “[...] los marineros ya no necesitarán los barcos, porque habrán construido moradas seguras dentro de nosotros. El colonialismo habitará en nuestra mente y nuestro vientre, y la libertad no será más que un sueño” (Chiziane, 2008: 114).

El sistema con el cual los portugueses extendían el poder que ejercían sobre los colonizados se valía de estrategias como la diferenciación entre *assimilados* y *sipaios*. Los primeros adquirirían un estatus que les confería unos privilegios relativos: un *assimilado*, “a pesar de ser considerado ciudadano portugués, no lo era de hecho, dado que, por su condición racial y origen africano, no se reconocía en él a un ciudadano completamente ‘igual’ al ‘ciudadano originario’ –el colono portugués–” (Mindoso, 2017: 14). Para adquirir esa condición, una persona debía cumplir, entre otros requisitos, la obtención de un dominio alto del portugués y la asimilación de “los hábitos necesarios para el ejercicio del derecho público y privado de los ciudadanos portugueses” (Mindoso, 2017: 76); es decir, la adopción de los hábitos de una cultura extranjera. Los *sipaios*, a su turno, eran *assimilados* a quienes se les daba el cargo de policías y ejercían por lo tanto un poder sobre los demás colonizados, aunque no sobre los colonos.

Con el tiempo, la pervivencia de esos mecanismos de poder se hizo tan fuerte que ya no era necesaria la presencia directa de sus originadores. Inclusive, en la historia que relata Pereira de Almeida, la cual transcurre en su mayor parte en Portugal, cuando Angola ya no era una colonia, ese método de subyugación

se revela en las palabras y comportamientos del abuelo materno de la narradora, “autodeclarado *cavaquista*”⁵ a quien apodaban el “*portuguesote*”, y “que profería ‘centra la pelota, sosimio’ para referirse a los futbolistas negros y dividía a las personas por especies animales de la selva, caracterizándose a sí mismo en el ‘tipo simio’” (De Almeida, 2017: 12).

No son solo las palabras y actitudes de su pariente las que dilatan el dolor causado por el racismo, sino también la mentalidad de la propia narradora, cuyas estructuras discriminatorias se hacen notorias con esta ingeniosa estrategia: en varios apartados de la novela, Djaimilia habla de las fotos familiares que le van ayudando a reconstruir la historia de su niñez y adolescencia, y en el capítulo nueve, como si se tratase de uno de esos retratos, presenta una fotografía de la siguiente manera: “Una de las pocas fotografías en las que salgo peinada fue tomada en mil novecientos cincuenta y siete. Esta historia del cabello es su leyenda y salvación” (2017: 93).

La imagen corresponde a Elizabeth Eckford, una de las primeras mujeres negras en ingresar a un colegio de blancas en Estados Unidos, asediada por rostros furiosos que contemplan con indignación su entrada al establecimiento educativo. Djaimilia describe que su “autorretrato”, en el que ella es cada una de las caras expuestas, captura al “supremacista” que habita en ella: ese “espíritu agresor” que estropea sus días y que se convierte en el verdugo de su propia esencia (De Almeida, 2017: 95).

A través de esa perspectiva lejana y de extrañeza desde la cual la narradora contempla la historia del colonialismo, el plano de percepción se abre para dejar en evidencia la enorme capacidad de manipulación que logran los sistemas contruidos en torno a la segregación racial. Por medio de los supuestos de superioridad con respecto a las facciones físicas, a las estructuras políticas, sociales y culturales, los colonos asumían el rol de civilizadores, y los negros el de subordinados. Esta imposición de jerarquías hacía que los primeros no sintieran la obligación de acercarse o comprender las culturas de los colonizados y que los segundos sintieran la necesidad de buscar la libertad, o adaptarse de lleno a una cultura que los rechazaba; o por medio de un reencuentro con esas visiones de mundo clasificadas como inferiores.

Pero los negros no fueron los únicos que se vieron en la necesidad de adoptar ese tipo de estrategias. Los mulatos eran seres atrapados entre dos

⁵ Término usado para referirse a los partidarios de Aníbal Cavaco Silva, militante del partido social demócrata y presidente de Portugal entre 2006 y 2016.

territorios culturales a los que no podían vincularse por completo. Con sus facciones de dos etnias, en un contexto en el que la apariencia física definía estatus y privilegios, eran doblemente rechazados y fueron, tal vez, a quienes más les costaba definir su identidad.

En *O alegre canto da perdiz*, el personaje que representa lo que suponía ser mulato es Maria Jacinta; hermana media de Maria das Dores e hija de un portugués que soñaba con un mundo igualitario, y quien, al final, vencido por el dolor de sus propias utopías, regresa a su tierra natal junto a la esposa blanca a quien había abandonado. A pesar de no estar obligada a hacer las tareas domésticas y tener derecho a la educación con la que su hermana negra no podía soñar, Maria Jacinta se sentía desgraciada por no poder pertenecer a ninguno de los dos bandos en los que se dividía su país, como indican sus palabras en este fragmento: “[...] ¿a fin de cuentas cuál es mi lugar? ¿Por qué tengo que permanecer entre dos etnia? ¿Será que tengo que crear un mundo propio, diferente, marginal, solo con individuos de mi propia etnia?” (Chiziane, 2008: 166).

Esa misma sensación es la que embarga a la Isabela de *Caderno de memórias coloniais*, pese a no ser mulata. Esa niña con vestidos y zapatos de princesa, que se ahogaba entre telas rígidas en un calor superior a 35°C, y quien siempre estaba limpia, aun en la proximidad de la tierra y la selva, se refería a sí misma como “una colonita negra, hija de blancos”, una “negrita rubia” que siempre soñó con tener la “libertad” de los juegos de los niños negros, a los que se acercaba e imitaba, cuando podía, contrariando las reglas impuestas por su madre (Figueiredo, 2015: 69).

La angustia de Isabela refleja un aspecto de la realidad colonial que no puede ser ignorado: los blancos nacidos en África, hijos de migrantes que buscaban en esa tierra tropical y lejana el paraíso y las riquezas que Portugal no les podía ofrecer, también sufrieron el dolor de la pérdida, aunque en un contexto diferente al de los colonizados, pues se vieron obligados a exiliarse del territorio donde nacieron, experimentar la fragmentación de la noción de identidad que habían construido y sentir el rechazo de los portugueses, al volver, en calidad de *retornados*, como lo manifiesta la narradora de la novela: “Yo había estado robándoles a los negros. ¿Creía que me iban a lavar los piecitos con agua de rosas? ¡Esto no eran las Áfricas!” (Figueiredo, 2015: 171).

Chiziane también comprende esa otra cara del colonialismo, y es por eso por lo que su novela está permeada, de principio a fin, por un llamado al perdón. A través de la voz de su narradora, la autora da a entender que no había un bando bueno y uno malo, sino seres humanos atrapados en un juego de codicia que

nunca comprendieron por completo y que, finalmente, constituyó el origen de unas naciones heterogéneas:

Pusimos a los negros y a los blancos en la batalla de las etnias, pero tanto se batieron que terminaron besándose. Y se enamoraron de la bravura de uno y de otro. Terminaron casados, en una sola pasión, formando una sola familia (2008: 225).

Tras la expulsión de los portugueses, tanto quienes se quedaron en las antiguas colonias como los que partieron se vieron obligados a reflexionar sobre los complejos procesos sociopolíticos que habían vivido, y a comprender el lugar en el que ello dejaba a su propia cultura y, por ende, a su propia identidad.

El cuerpo de la mujer como territorio colonizado

Como lo señala Catarina Martins (2019), en países como Mozambique y Angola “el colonialismo encontró en los cuerpos desnudos de las mujeres negras un instrumento concreto y retórico axial para el ejercicio material y simbólico de las más extremas prácticas de poder” (2019: 1-2). Esta estrategia no solo menoscabó la imagen identitaria de la mujer negra sobre sí misma como algo diferente a un instrumento de placer que le pertenecía al hombre, sino que reforzó esa jerarquía étnica que los colonos instauraron en la mente de los hombres negros.

El padre de la narradora de *Caderno de memórias coloniais* representa dichas prácticas. Este hombre satisfacía sus deseos sexuales con mujeres negras, a despecho del dolor que esto pudiera ocasionarle a su propia familia. Asimismo, humillaba a algunos de los hombres que trabajaban para él, dándoles dinero a sus mujeres para que comieran y sostuvieran a sus hijos, porque “al cretino del negro no le gustaba trabajar, ganaba lo suficiente para comer y beber la semana siguiente, sobre todo beber; después se quedaba en la choza tumbado en el pulguero de la estera, fermentando aguardiente de marañón y de caña” (Figueiredo, 2015: 49).

Las mujeres no eran dueñas de su propio cuerpo; al contrario, este le pertenecía al hombre, que lo concebía como una tierra provista de placeres, que se podía conquistar a la fuerza, de la misma forma en la que África había sido colonizada. En el prólogo que Chiziane escribió para la novela de Figueiredo, la escritora afirma que “el cuerpo de las mujeres blancas o negras, el cuerpo de la tierra africana, solo el hombre blanco lo podía usar, tocar, abusar y violentar” (2015: 18). Con dicha afirmación, Chiziane revela un aspecto más de

las complejas relaciones de poder subyacentes a la época colonial; las mujeres blancas también eran dominadas por sus hombres, pero en un sentido diferente. Al depender de estos económicamente y al pertenecer a una cultura en la que el valor de la mujer estaba supeditado a qué tan buena esposa y madre fuera, las mujeres tenían que soportar todo tipo de abusos, sin protestar, pues si lo hacían corrían el riesgo de ser rechazadas socialmente.

En tal sentido, esas dos culturas distantes tenían una estructura social similar en lo que se refiere a las categorías masculino-femenino: el blanco no era el único hombre violento y dominador, y en *O alegre canto da perdiz* esto se constata con José dos Montes, padre de Maria das Dores, quien, antes de conocer a Delfina –la madre de Maria–, solía “conquistar” a las mujeres forzándolas a tener sexo: “José conoce el reflejo de su cuerpo en los temblores orgásmicos de las mujeres violadas en las selvas, suspirando, eres macho, eres lindo, eres hombre” (Chiziane, 2008: 62).

Respecto a la manera en la que esta relación de poder es presentada en la literatura angoleña y mozambiqueña, Martins (2019) afirma que, en el tipo de narrativas “de las cuales un ejemplo significativo es, tal vez, *Pepetela*, la apropiación del cuerpo femenino en la violación [...] aparece bajo una óptica idealizada que jamás perturba la legitimidad moral de los protagonistas” (2019: 5), lo cual es un signo de la normalización que regía en lo que atañe a la contemplación de los actos violentos contra la mujer. Incluso, las mismas mujeres podían ser cómplices de tales actos. En la novela de Chiziane, por ejemplo, Delfina entrega a Maria das Dores a un hechicero que la viola y la secuestra para casarse con ella y quedarse con la parte de la herencia de su padrastro blanco. La vida que Maria das Dores encuentra en la casa de esa familia poligámica, en la cual era objeto de constantes y diferentes tipos de abusos, es el recordatorio de la doble esclavitud a la que la mujer negra fue sometida: la ejercida por los colonos y por su propia sociedad.

En cuanto a la forma en la que los colonos concebían los cuerpos de las mujeres blancas, había una diferencia establecida frente a los de las mujeres negras: los primeros representaban la virtud y el templo que albergaba la descendencia de los hombres portugueses, en tanto que los segundos eran una fuente de placer que podía usarse a voluntad y descartarse cuando se convertían en un problema. Esta categorización, aunque constituyera una forma de sometimiento, tanto para las blancas como para las negras, fue asimilada y aceptada por las primeras. Como lo explica Isabela, la narradora, “una blanca no admitía que le gustara follar” ya que ese recato constituía la “garantía de seriedad”

con la cual podía “hacerse valer” en la sociedad, mientras que “las negras follaban, esas sí, con todos y algunos más, con los negros y los maridos de las blancas, por limosna, claro, por comida o por miedo” (Figueiredo, 2015: 45-46).

Esa represión mediante la cual la mujer era categorizada en uno de los dos lados antitéticos fue lo que hizo que la Isabela de *Caderno de memórias coloniais* se rebelara contra la sociedad, utilizando su propio cuerpo como instrumento de lucha. Los deseos sexuales que describe esta narradora, despertados desde la niñez, y las aventuras que se permite para traspasar el límite de los tabúes, como el deseo por su propio padre, las relaciones con cuerpos negros y con cuerpos de su mismo sexo, constituyen un grito de liberación en el que ella afirma que es dueña de su corporalidad.

En su prólogo, Chiziane elogia a la escritora por haberse atrevido a demostrar que los cuerpos femeninos también tienen el derecho a sentir placer: “Qué lástima que nosotras, mujeres, no podamos hablar de sexo tan abiertamente. Blancas o negras, todas fuimos castradas. [...] Hablar de sexo es tabú. Pero tú venciste las barreras, por eso te admiro” (2015: 16).

Pereira de Almeida aborda esta problemática desde otro ángulo que, si bien no implica la violencia física, sí influye en la psicología de las mujeres negras. Aunque la Djaimilia de esta novela se niega a identificarse con esa caricatura que nunca llegó a ser –la inmigrante africana marginalizada y con pocos privilegios– descubre, por las amargas experiencias que vivió en los salones de belleza visitados durante su infancia, que dentro de ella existen vacíos referentes a su identidad.

De este modo, la relación que tiene con su cabello la lleva a reflexionar acerca de lo que implica ser portadora de unos rasgos que, durante siglos, han sido objeto de varios tipos de humillaciones. En ese sentido, su novela es una historia de reparación; más que para ella misma, para esas voces que por tanto tiempo no fueron escuchadas: las mujeres negras que sufrieron diferentes tipos de discriminación por no encajar en los patrones de belleza imperantes.

Como lo expresa la narradora de *Esse cabelo*, su “declarada ignorancia respecto a la toponimia de Luanda” es lo que la protegía de “un séquito de lugares comunes de la lusofonía”, de los cuales tal vez el “más evidente y literario” era el hecho de “ver en el cabello una imagen de la mente”, situación de la cual dice haberse desconectado por distracción, “como si durante años hubiera olvidado la experiencia que transcurre encima de la cabeza, en un descuido retrospectivamente metódico, para un día tener algo de qué hablar” (De Almeida, 2017: 31-32).

Así pues, un cuerpo puede ser colonizado con la agresión física o con estrategias psicológicas que hacen que quien lo habita menosprecie su contextura o lo perciba como un tipo de prisión dentro de la cual no puede acceder ni al placer ni a la libertad. Pero, del mismo modo en el que los habitantes de un territorio colonizado pueden luchar por su independencia, un cuerpo puede luchar por la suya, y el ejercicio de escritura, en cuanto fuente de reflexión y autoconocimiento, tiene la capacidad de contribuir a esta búsqueda.

La búsqueda de la identidad a través de la escritura de una obra literaria

Narrar una historia, construida con elementos autobiográficos o producto de la amalgama entre estos y la ficción, constituye, como lo afirma Paul Ricœur, “una dimensión irreducible de la comprensión de sí” ya que “la vida sólo se comprende a través de las historias que contamos sobre ella” (2006: 20). Ese afán, no solo de reconstruir una identidad nacional difuminada por las estrategias subyugadoras del colonialismo, sino de resignificar lo que implica ser mujer en una sociedad en la que existen muchos tipos de dominación respecto al género, y lo que implica ser blanca, negra o mulata en un contexto ligado a una historia colonialista, es lo que se ve reflejado en las tres novelas de las que nos ocupamos.

En *O alegre canto da perdiz* las leyendas reivindican a la mujer, recordándole la fuerza creadora, sensible e independiente que poseía antes de que el hombre, atraído por esa otra cara de su misma naturaleza e impulsado por el deseo, el amor y el odio, la hiciera rendirse ante sus encantos. Lo que cuenta una de las voces narrativas de la obra –una anciana que tiene el don de contar historias– es que, en un principio, “hombres y mujeres vivían en mundos separados por los Montes Namuli”, y que mientras ellas poseían el poder de dominar “los misterios de la naturaleza” y habían construido una sociedad en la que el bienestar, la equidad y la comodidad prevalecían, ellos “todavía eran salvajes”, “caníbales e infelices”.

El encuentro entre esos dos mundos, hecho realidad por el espíritu aventurero de un hombre joven que decidió atravesar el río que los separaba, permitió que este, a punto de ahogarse, y rescatado por una mujer, viera en el cuerpo de ella el espacio en el que “residía el templo maravilloso” y “donde se escondían todos los misterios de la creación” (Chiziane, 2008: 11-12).

Esta es la primera leyenda que aparece en la obra, y más adelante, en numerosas ocasiones, la narradora omnisciente es quien se encarga de dar diferentes versiones de lo que ocurrió en ese primer encuentro. Uno de esos

relatos cuenta que la mujer era una diosa que, halagada con la admiración que los hombres le profesaban, un día decide quitarse el manto que la cubría y unirse a sus admiradores mediante el acto sexual. Sin embargo, estos, al ver que la diosa solo había quedado embarazada de uno de ellos, comprendieron que el ser adorado tenía debilidades, entonces le arrebataron el manto y la derrumbaron, ocupando así “su lugar para gobernar el mundo” y “condenando a todas las mujeres a la miseria y a la servidumbre”. Así se explica el origen del conflicto entre hombres y mujeres, y la razón por la cual estas últimas, durante tantas décadas, han salido “a la calle a hacer un ruido universal para recuperar el manto perdido” (Chiziane, 2008: 148).

Las voces narrativas de esta novela reviven la tradición oral que muchas comunidades africanas emplearon para transmitir los conocimientos referentes a la comprensión del mundo y a la herencia de tradiciones: los mitos y las leyendas. Estos pilares culturales ancestrales, que habían sido silenciados a medias por el colonialismo, hacen parte de una estrategia reflexiva que conduce a una comprensión más amplia de una identidad comunitaria e individual. Si esta reconexión se dificulta o imposibilita, acontece lo que les ocurrió a los personajes negros de la novela, quienes retiraron “las propias raíces, como los pájaros viejos al final de la estación. Distanciándose cada día más de sí mismos”, con lo cual se convirtieron en “árboles con raíces al desnudo” que “se balancean al sabor de la brisa. Sin sostén” (Chiziane, 2008: 100-101).

A diferencia de la novela de Chiziane, que crea un mundo ficcional y mítico para interpretar un contexto histórico real, las novelas de Figueiredo y de Pereira de Almeida se construyen con escenas autobiográficas mezcladas con la ficción. *Caderno de memórias coloniais* abre con un prólogo en el que la autora recuerda un comienzo de vida en el que no pensaba en sí misma “ni como blanca ni como rica o pobre”, un momento en el que simplemente “era de carne y estaba en la tierra” y contemplaba el mundo que la rodeaba “sin intención ni premeditación” ni “juicios intuitivos sobre el bien y sobre el mal” (Figueiredo, 2015: 7-8).

Este es un recuerdo que la narradora de la novela evoca con añoranza, ya que la lucha interna que la atraviesa durante toda la obra es haber quedado atrapada entre dos versiones de la historia incompatibles, encarnadas, de un lado, por una “niña al sol, con las trenzas rubias impecablemente peinadas” y, del otro, por un “niño negro empolvado, casi desnudo, hambriento”, figuras que se miran, en silencio, “desde el mismo lado y desde los lados opuestos de la justicia, del bien y del mal, de la sobrevivencia” (Figueiredo, 2015: 214). Esa es la barrera, tan cercana y al mismo tiempo infranqueable, que Mozambique

representa para Figueiredo: ese país donde nació y que, sin embargo, no puede sentir como propio, no solo por haber tenido que seguir a su familia, en ese retorno doloroso a Portugal, sino también porque el periodo de tiempo en el que vivió en suelo africano estuvo atrapada en una jaula de cristal a través de la cual contemplaba una realidad a la cual no podía incorporarse.

El dilema al que se enfrenta este personaje es representado en la relación que tiene con su padre: un hombre explotador, despótico con sus trabajadores negros, lleno de discursos racistas y mujeriego, y, al mismo tiempo, un padre amoroso, fuerte y decidido, cuyo deseo es que su hija estudie para no quedar sometida al sistema patriarcal que impide la independencia de las mujeres. Isabela desprecia al hombre y quiere liberarse de la visión de mundo que este desea imponerle y, al mismo tiempo, ama al padre. En su caso, la búsqueda de la identidad no consiste en acercarse a sus raíces sino en alejarse de ellas, para evitar ser perpetradora de las actitudes con las que no concuerda y construir así su propio sistema de juicios. Pero hacerlo implica crear rupturas dolorosas, y por eso este personaje siempre relaciona su búsqueda con una traición hacia su padre y hacia los principios que los miembros de su familia le habían inculcado.

En ese sentido, escribir esta novela fue la estrategia que Figueiredo utilizó para encontrar su propia voz, en medio de la narración “única” que los colonos habían impuesto para contar su versión de la historia. De este modo, al exponerse a sí misma y a su propia familia a la crítica, y al revelar los diferentes tipos de abusos de los que había sido testigo y la forma en la que las supuestas diferencias “infranqueables” entre etnias eran inoculadas en la mentalidad de colonos y colonizados, Isabela contradice la imagen idealizada del buen colono, diseminada por los *retornados*, y la creencia de que la forma de independizarse de los mozambiqueños había sido desproporcionadamente cruel en comparación con el trato que estos habían recibido durante la época colonial.

Por último, en *Esse cabelo* las preguntas referentes a la identidad se tornan más difusas, ya que la narradora, en oposición a lo que les sucede a las protagonistas de las otras dos novelas, no siente la necesidad de conectarse con sus raíces ancestrales ni de alejarse de los principios infundidos por sus parientes. Aunque una parte de su familia –incluyendo a su madre– viva en Angola, ella siente que su nación es Portugal, pero las vivencias que experimenta con su cabello la llevan a la necesidad de contar su historia, lo cual la hace indagar, a su vez, sobre la historia del pelo crespo y sobre la necesidad de identificarse o no con los estereotipos asociados a su condición de mujer negra

y angoleña. Formularse esas preguntas la lleva a dos conclusiones: lo imposible que resultaría intentar huir de confrontarse con lo que es, aunque solo logre ver esta confrontación “a una distancia larga y equívoca”, y que adentrarse en sí misma es una condición que se puede vivir como “una conquista personal” (De Almeida, 2017: 124).

La escritura es el medio que le permite reconfigurar esa búsqueda, ya que, al intentar traducir sus vivencias y reflexiones a unos posibles lectores, traduce y resignifica las conclusiones para sí misma. Sin embargo, lo que descubre, casi al final de la obra, es que ese recorrido literario no la llevará a un punto conclusivo en el que su identidad se esclarezca por completo; al contrario, el trayecto es circular, ya que “el tiempo de la búsqueda coincide con el tiempo del hallazgo”, lo cual quiere decir que, en su caso, comprender el propósito de lo que escribe es solo posible “en el decurso de la escritura” (De Almeida, 2017: 127).

Conclusiones

La pregunta con la que la autora de *Esse cabelo* cierra el libro –“¿Dónde dejé a Mila?”– es el reflejo de lo que sucede con las tres novelas abordadas; en ellas la escritura funge como un medio para que las autoras se busquen a sí mismas, por medio de la reconfiguración de las experiencias vividas; al fin y al cabo, como lo afirma Ricoeur, “desde un punto de vista hermenéutico, [...] un texto [...] es una mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y sí mismo” (2006: 16).

Esa comprensión no solo le compete al lector, sino a quien escribe la obra, porque es a través de la narración que las interpretaciones de lo vivido adquieren sentido; y si bien este camino no ofrece una respuesta definitiva en lo que concierne a la identidad, sí permite crear un círculo de cuestionamientos para acercarse a la comprensión de algunos de los rasgos que la conforman, como la cultura o el género al que se pertenece y el contexto histórico que marcó, de una u otra forma, la propia vida.

Chiziane construye un universo literario donde las leyendas y la realidad se entremezclan para contar una historia de perdón; Figueiredo, con un lenguaje directo, sin ornamentos, y en ocasiones sarcástico, deja al descubierto una realidad que algunos portugueses querían esconder, incluso ante sí mismos; y Pereira de Almeida deja al descubierto un universo enrevesado cuyos pilares constituyen las tensiones psicológicas que las experiencias de la niñez estampan en la mente humana.

En síntesis, estas narraciones, creadas por tres mujeres con vivencias diferentes, convergen en un punto de encuentro: la reconfiguración de lo vivido a través de un ejercicio literario, como medio de desarrollo del autoconocimiento y, por ende, como un paso hacia la aproximación a la vida buena que las escisiones y la confusión del colonialismo habían truncado.

Referencias

- Bamisile, Sunday Adetunji (2010), “A influência do conceito do universalismo e pós-colonialismo na literatura africana contemporânea”, *Babilónia: Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução*, Lisboa, núm. 8/9, <http://hdl.handle.net/10437/2153>.
- Bieri, Peter (2017), *La dignidad humana: Una manera de vivir*, trad. Francesc Pereña Blasi, Barcelona, Herder.
- Botoso, Atemir (2018), “A literatura africana de autoría feminina: vozes moçambicanas”, *Macabéa*, Brasil, vol. 7, núm. 1, <https://doi.org/10.47295/mren.v7i1.1425>.
- Cabral, Amílcar (1973), “La cultura, fundamento del movimiento de liberación”, *El Correo*, París, año XXVI, sitio web: *Biblioteca Digital de la Unesco*, disponible en https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074894_spa
- Chiziane, Paulina (2008), *O alegre canto da perdiz*, Alfragide, Caminho.
- Chiziane, Paulina (2015), “Sobre *Caderno de memórias coloniais*”, en Isabela Figueiredo, *Caderno de memórias coloniais*, Alfragide, Caminho.
- De Almeida, Djaimilia (2017), *Esse cabelo: A tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras*, Río de Janeiro, Leya.
- Figueiredo, Isabela (2015), *Caderno de memórias coloniais*, Alfragide, Caminho.
- Giménez, Gilberto (2003), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Leão, Ana (2007), *Different Opportunities, Different Outcomes: Civil War and Rebel Groups in Angola and Mozambique*, Bonn, Dt. Inst. für Entwicklungspolitik.
- Martins, Catarina (2019), “Corpos nus de mulheres negras: eixos poéticos e políticos da escrita de mulheres africanas lusófonas”, *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, vol. 27, núm. 1, <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n158880>.
- Mindoso, André (2017), “Os Assimilados de Moçambique: Da situação colonial à experiência socialista” [trabajo de grado, Doctorado en Sociología, Universidad Federal de Paraná], Curitiba, disponible en <https://bit.ly/3d1nrVN>.
- Ricœur, Paul (2006), “La vida: Un relato en busca de narrador”, *Ágora - Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 25, núm. 2, julio-diciembre, <https://bit.ly/3rm6f5z>.

El mito de Jasón enamorado: figuraciones del amor romántico y de la (in)felicidad en la Medea moderna de Jean Anouilh

Juan David Rojas Benítez¹

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch9>



Introducción

Con tus antiguas ropas, Medea, con tus antiguas ropas
Pasolini (1969)

¿Sigue siendo el amor parte de la vida buena? se pregunta la socióloga y escritora franco-israelí Eva Illouz en su disertación sobre el amor, recogida en *The Good Life Beyond Growth*, libro editado por Hartmut Rosa y Christoph Henning (2017). Frente a esa inquietud, de manera tajante, y tras un recorrido histórico sobre cómo han mutado las figuraciones de ese sentimiento humano desde la Antigüedad hasta nuestros días, Illouz propone una contundente y muy poco alentadora respuesta: *No* (2017: 184). Esta conclusión negativa obedece a muchos aspectos, en especial a la influencia de la *aceleración*, característica tan propia de nuestra era y que estudia con amplitud Hartmut Rosa, quien la define como una “tendencia escalatoria sistemática” (2019: 15), necesaria (e inevitable) para las sociedades modernas que, en orden de conservarse y progresar, se ven compelidas a mantener un imparable incremento productivo que “aumenta necesariamente su energía cinética” (2019: 399).

¹ Artista plástico de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Magíster en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: jdrojasb@eafit.edu.co.

Ese modo acelerado de la vida contemporánea tiene efecto “en nuestra relación con el espacio y con el tiempo, con los seres humanos, y las cosas que tratamos y, a fin de cuentas, con nosotros mismos, nuestro cuerpo y nuestras disposiciones psíquicas” (Rosa, 2019: 16). Es así como las dinámicas de la modernidad, y con ella, del capitalismo, afectan y modifican no solo la relación que el ser humano establece con el mundo, sino también el sentido que íntima y públicamente este les da a sus emociones.

El fenómeno de la emocionalidad transversalizada por la máquina capitalista ya lo advertía Zygmunt Bauman en *Amor líquido* (2005), cuando compara, en muchos momentos de su ensayo, las dinámicas de las relaciones interpersonales con las del mercado, para ilustrar cómo la modernidad lleva a “considerar una relación como una transacción comercial” (2005: 31). Más recientemente, Edgar Cabanas y Eva Illouz analizan esta misma problemática en *Happycracia* (2019), un estudio sobre cómo, en la llamada *ciencia de la felicidad* moderna, “la felicidad se ha convertido ella misma en el producto fetiche de una industria mundial y multibillonaria que gira en torno a la oferta y la demanda de un amplio catálogo de mercancías emocionales” (2019: 122). Los escritores de autoayuda y los psicólogos positivos han sabido *vender la idea*, entre muchas otras, de que el individuo feliz es aquel que tiene el control y puede autogestionar² sus emociones de una forma metódica, mediante “una suerte de músculo interno susceptible de ser desarrollado a través de las técnicas y los consejos que ellos mismos ponen a disposición” (Cabanas e Illouz, 2019: 125).

Teniendo presente esta preocupación moderna por la autogestión emocional, en este capítulo nos concentraremos en una de las emociones más complejas y milenarias, una fuerza humana que ha inspirado los estudios y las creaciones de toda una pléyade de pensadores y escritores, y que, como lo demuestra Illouz (2017), ha sufrido también una transformación en el tiempo y en las concepciones que sobre él se tienen el *amor romántico*. Para su

² Una aproximación muy diferente a este manejo interior y afectivo se encuentra en *La dignidad humana*, de Peter Bieri (2017). Si bien el filósofo suizo sí ve en el *control* de los afectos una manera de autonomía interior (2017: 44) y, con ella, una base para una vida digna (en el buen relacionamiento con el sí mismo), se aleja de forma radical del enfoque del *coaching* y de la psicología positiva que se especializan en dar fórmulas para el manejo emocional, supuestamente basadas en la ciencia. Para Bieri, en el trabajo afectivo no solo debe primar el entendimiento sobre la “compulsión interior” (2017: 42) y el esfuerzo por juzgar la situación, sino también la posibilidad de decidir sobre qué y cómo sentir: “La dignidad como el coraje de tener afectos con los cuales me puedo identificar. Y no dejo que nadie me prescriba cuáles son” (2017: 44).

estudio, Illouz no parte del Romanticismo (movimiento estético y literario de la modernidad en el que este tema es relacionado con lo trágico, con la naturaleza y con las concepciones individuales del yo), sino de las ideas que propone Platón en su diálogo *El banquete*.

La autora nos muestra cómo, según la intervención de Fedro y de Agatón en el diálogo, este sentimiento se configura principalmente, para la Antigüedad griega, como una fuerza que influye en la consecución de una vida buena, al servir como moderador del orden social y de las consideraciones públicas sobre el honor, la justicia y el carácter (Illouz, 2017). Sin embargo, el amor que propone Platón con el mito del andrógino, en la voz de Aristófanes, comporta otra idealización: la búsqueda de una integridad perdida que suscita en el amante un deseo por “llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado” (Platón, 2019: 82). Según la concepción de Aristófanes, el amor toma parte en la eudemonía cuando el individuo, que se siente incompleto, al ser solo una parte de un todo inicialmente dividido, encuentra al cabo ese otro (esa otra parte) que lo completa (o lo complementa), idea que se ha mantenido en el tiempo y que podemos asociar con la expresión moderna de “encontrar la media naranja”.

La obra literaria con la que Illouz ejemplifica la relación negativa y capitalista entre el amor romántico y la felicidad es *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, cuando nos advierte que Emma Bovary, gracias a la posición social de su marido y al fácil acceso a la compra de vestidos, chucherías, y también de libros que cuentan historias de amor,

she imagines her life and love through consumer objects, the beautiful objects she purchases from Lheureux, the merchant who actually forces her at the end to commit suicide. Consumer culture then is another way of imagining her life, and like love, both are fundamental vectors of the good life as an imagined project. Thus the good life in modernity becomes an imagined project (Illouz, 2017: 180).

Si Illouz acude al personaje de Emma Bovary como figura literaria del fracasado proyecto imaginado del amor moderno, demostrando las razones por la que está ya muy lejos de ser una promesa de felicidad, en el presente capítulo, en cambio, revisaremos la relación amorosa (y no amorosa) entre los personajes mitológicos o arquetípicos de Medea y Jasón que reescribe en 1946 el dramaturgo francés Jean Anouilh, en una de las tantas adaptaciones dramáticas que se han hecho, y se siguen haciendo, de esta y otras tragedias griegas.

En el estudio de George Steiner sobre la multiplicidad de relecturas – artísticas, filosóficas y políticas– del mito de Antígona (del que Anouilh también hace una adaptación), el filósofo se pregunta “por qué un puñado de antiguos mitos griegos continúa dominando y dando forma vital a nuestro sentido del yo y del mundo” (Steiner, 1987: 13). Tal vez sea esta la razón por la cual Anouilh acude a la tragedia de Eurípides para hacer su propia versión y poner en escena la *tragedia del amor romántico* que sufren sus ya modernizados personajes, padeciendo el dolor y las consecuencias de una fallida relación amorosa. Bajo esta premisa de un amor infeliz, nos proponemos adelantar una lectura comparada entre la tragedia griega de Eurípides y el drama moderno de Jean Anouilh, ambos intitolados con aquel nombre que se ha convertido en el signo por antonomasia de lo terrible, lo erróneo, lo indebido y lo inadecuado: Medea.

¿Un Jasón enamorado?

Una propiedad fundamental de la tragedia ática, como lo plantea el profesor y teórico helenista Mauricio Vélez, se establece en la pregunta por la “motivación actancial que subyace en la conducta heroica que es reproducida en escena, merced a una operación mimética ejecutada por los actores” (2021: 269). El motor que lleva a actuar a los héroes trágicos presupone una tensión entre las decisiones que toman por voluntad propia (como expresión de la conciencia que nace con la llegada de una nueva dimensión jurídica en la Atenas del siglo V a. C.) y la (co)existencia de un plano divino que representa un destino escrito por los dioses y del que no hay escapatoria. De este modo, en la tragedia griega “el componente religioso se flexibiliza, pero sin debilitarse, para permitir que los ciudadanos desplieguen conjuntamente una reflexión positiva sobre las intenciones que subyacen a los actos humanos” (Vélez, 2021: 271).

Aunque esta “tensión consustancial” (Vélez, 2021: 269) se evidencia en las obras que aún conservamos de los tres grandes trágicos, Eurípides, el tercero de ellos, da un paso más allá en sus creaciones dramáticas al enfocarse “sobre seres humanos de carne y hueso, con sus pasiones violentas” (Medina, 1991: 207). Si Esquilo hacía hincapié “en el problema religioso”, “de acuerdo con la concepción tradicional griega, que exigía lavar con sangre los delitos de sangre” (1991: 207) y Sófocles intentaba demostrar “los peligros que pueden acechar al hombre que, traspasando su límite, se hace la ilusión de acercarse a la grandeza divina” (207), en Eurípides asistimos a una puesta en escena de los conflictos internos que padecen los héroes trágicos, y de las batallas que se libran entre

las fuerzas que los caracterizan y la civilización en la se hallan insertos. Así, en su versión de *Medea*, presentada al público ateniense en el 431 a. C., se ven teatralizadas las tribulaciones que sufre la heroína y que la llevan a actuar de una manera ominosa ante los ojos del coro de mujeres de Corinto, frente al estado de vergüenza y humillación que suponen para ella la traición y el abandono en el que la ha dejado su esposo Jasón.

Pero, siendo el quiebre de una relación conyugal un móvil relevante para el desarrollo de esta trama, nos damos cuenta de que el tema del amor de pareja y sus *tensiones* no parecen tener mucha distinción en la obra. Son muy pocas las pistas para identificar si hay motivos de índole amorosa –como sí los hay, por ejemplo, frente a los temas del honor, de la justicia y de la fuerza pasional de la cólera– que hagan actuar a ambos protagonistas de esta tragedia. Aspecto diferente de lo que sucede en la adaptación del mito por parte de Anouilh. El dramaturgo francés sí despliega ampliamente, a partir de los diálogos de su obra, un complejo entramado de situaciones, causas, efectos y posiciones que *sufren*, frente a la problemática fuerza del amor, el civilizado líder de los argonautas y la salvaje hechicera de la Cólquide.

A diferencia de las obras griegas que planteaban un “sentido trágico de la responsabilidad” (Vernant, 2002: 21), para cuestionar los actos del héroe mitológico bajo la normatividad cívica del nuevo modelo democrático de la Grecia del siglo V a. C., a partir de los estudios sobre la poética del drama moderno del crítico e historiador teatral Jorge Dubatti (2009) podemos ver cómo el teatro en el siglo XX “evidencia internamente cambios relevantes regidos por el valor de lo nuevo” (2009: 23). La novedad se ve escenificada en el drama moderno con la cada vez más acelerada transformación que sufre la cultura occidental en la modernidad, en especial con las nuevas formas de globalización, intercambio mercantil y producción industrializada, que llevan a una “progresiva ratificación del apogeo de la burguesía y de su visión materialista, pragmática, realista, que sustenta en los contratos comerciales la base de la sociabilidad” (2009: 25).

Estos cambios no solo suponen un devenir en las bases sociales y en los preceptos políticos con los que se organizan las civilizaciones modernas; también representan fuertes choques y reconsideraciones en el plano de lo interior y subjetivo. Illouz (2017) ilustra muy bien cómo, por ejemplo, las concepciones de un sentimiento milenario como el del amor han experimentado una transformación radical: “[T]he most striking difference between modern and pre-modern love was the dis-entanglement of love from traditional moral virtues, from moral conceptions of the self and from a social cosmology” (2017: 178).

Este cambio de paradigma se origina porque, con el transcurso del tiempo, y tras el arribo de la modernidad, el amor se individualiza, se *privatiza*, pasando de ser configurador de un modelo exterior cívico y moral (como acontece, por ejemplo, en *Hipólito* de Eurípides, cuyo héroe es castigado por Afrodita al haberla ofendido por rechazar al amor, representación que hacía las veces de motivo aleccionador y pedagógico para los atenienses del público), a ser una fuerza que opera en la experiencia personal de cada ser humano. Es esta la fuerza que Anouilh tematiza en su obra, la vivencia íntima de Jasón y Medea en su relación amorosa, que si bien comienza como una feliz aventura, finalmente se desgasta y muere, para renacer en la forma del odio en Medea y convirtiéndose en el peor obstáculo para Jasón en la consecución de lo que él considera su vida buena.

María del Carmen Bobes habla de un “desconcierto en el espectador” moderno cuando asiste a “lo que ocurre en muchas obras de teatro actual, que más que diseñar personajes nuevos, parecen deconstruir los que se han hecho canónicos en la tradición dramática” (1997: 326). La desconcertante imagen de un Jasón enamorado –tan diferente al modelo clásico para el cual ese sentimiento no parece tener incidencia alguna en sus acciones– le sirve a Anouilh para traer a escena un individuo que a partir de sus acciones –autónomas y prácticas– le plantea al espectador dudas (burguesas) sobre la pertinencia del amor que siente: ¿es deseable?, ¿es útil?, ¿para qué sirve?, ¿ocasiona ganancias o pérdidas? El rechazo al amor y la huida (física y emocional) de la pareja que este héroe ha tenido durante diez años es un tema que no es tratado por Eurípides y que refleja una preocupación propia de la era moderna: la *narrativización* del yo que hacen los personajes a partir de las causas y consecuencias que implica el sentimiento amoroso.

El reconocimiento de Jasón

En los dos textos dramáticos que ponemos en comparación, el rencor y la venganza de Medea responden al abandono al que la somete Jasón por casarse intempestivamente, y a sus espaldas, con la hija del rey Creonte para alcanzar una posición que representa una mejoría para él. Pero esta última supone diferentes fines en las dos obras. En la tragedia clásica, Jasón justifica su acto acudiendo al motivo de establecerse en un tipo de vida que coincide con el deber moral al que todo héroe se debe acoger, recuperando su derecho a pertenecer a una familia real:

[...] lo hice con la intención de llevar una vida feliz y sin carecer de nada, sabiendo que al pobre todos le huyen, incluso sus amigos, y, además, para poder dar a mis hijos una educación digna de mi casa y, al procurar hermanos a los hijos nacidos de ti, colocarlos en situación de igualdad, y conseguir mi felicidad con la unión de mi linaje, pues, ¿qué necesidad tienes tú de hijos? Yo tengo interés en que los hijos que han de venir sirvan de ayuda a los que viven. ¿He errado en mi proyecto? (Eurípides, 1991: vv. 559-567).

Para el Jasón de Eurípides, lo que prima es la consecución de su felicidad al conquistar la posición social que le fue arrebatada. No hay ninguna mención, como decíamos, de su estado emocional amoroso frente a Medea; las razones de su abandono remiten a causas externas, sociales y políticas. Cosa muy diferente a lo que le sucede al moderno Jasón de Anouilh, quien sí ha sentido amor, e incluso se atreve a expresarlo:

[...] Te he querido, Medea, como un hombre quiere a una mujer, primero. Sin duda solo conociste o gustaste este amor, pero te he dado más que un amor de hombre, tal vez sin que lo supieras. Me perdí en ti como un chiquillo en la mujer que lo echó al mundo. Durante mucho tiempo has sido mi patria, mi luz, has sido el aire que respiraba, el agua que era preciso beber para vivir y el pan de cada día (Anouilh, 1960: 237).

Evidentemente, este Jasón moderno ha amado a Medea, le ha entregado toda su vida a ella sin reparos, pero, a medida que avanza la conversación entre la pareja, vemos cómo este sentimiento inicial de adoración se ve afectado por el paso del tiempo, por los celos, por la infidelidad y la mentira, y por una ausencia posterior del deseo virgen y potente que dio inicio a su relación amorosa. Esto sirve de ejemplo de las relaciones amorosas modernas que concibe Illouz (2017), condenadas a la inestabilidad y al constante peligro del acabamiento o, como en su analogía con el mundo laboral, a “ser despedido” de la relación amorosa. Jasón, luego de hacer explícitas las razones por las que se termina el amor, anuncia incluso el nacimiento de su contrario: “El odio debió nacer de una de esas luchas sin ternura, y desde entonces fuimos tres los que huían, el odio entre nosotros. ¿Pero por qué repetir lo que está muerto?” (Anouilh, 1960: 239).

Medea le pregunta a este Jasón moderno que si ha sufrido a causa de aquel amor inestable y él le responde que sí. ¿No nos da Anouilh la imagen de un Jasón impensable en Eurípides? El Jasón del trágico griego pareciera no poseer esa dimensión interna que se cuestiona y reprocha por el desgaste del amor, que

se pregunta por el amor del otro. En las tragedias clásicas, según la *Poética* de Aristóteles, los personajes encarnan *caracteres* o “aquello en virtud de lo cual decimos que los que actúan son de una índole determinada” (2011: 45). De este modo, los personajes existen más para cumplir una función actancial en la trama, como fuerzas que se mueven y chocan entre sí y que “se distinguen por el vicio o por la virtud” (2011: 37).

Lo que se tematiza en la tragedia ática es la pertinencia o no de las decisiones morales que toman los héroes en sus historias y cómo esto ayuda a moldear éticamente a la sociedad. En cambio, en el drama moderno, ya enfocado en el abrumador plano de las vivencias interiores, se teatraliza el *desarrollo* –el inicio, nudo y desenlace– del sentimiento finalmente doloroso que sufren los personajes a causa de su vínculo amoroso e íntimo. Esto no solo corrobora la negativa respuesta de Illouz (2017), al mostrar cómo el amor deja de ser un moderador cívico en la modernidad, sino que también explicita cómo ese amor que promete felicidad se desgasta y se acaba, como un objeto usado e inútil, que trae, en el caso de nuestros protagonistas, sentimientos de insatisfacción e impotencia, e incluso de rencor.

Pero, aparte de la precariedad emocional, hay otro reproche de Jasón al amor que ha compartido con Medea y que se torna para él un caos que es necesario detener; el amor salvaje e incivilizado de una “bestezuela despanzurrada que se debate enredada en sus tripas” (Anouilh, 1960: 235); un amor que se asocia a lo indebido:

Te he amado, Medea. He amado nuestra vida insensata. He amado el crimen y la aventura contigo [...]. He amado tu mundo negro, tu audacia. Tu rebeldía, tu connivencia con el horror y la muerte, tu rabia destructora. Creí contigo que siempre debíamos tomar y luchar y que todo estaba permitido (Anouilh, 1960: 239-240).

El Jasón de Anouilh, a pesar de aceptar su amor, ve en su vínculo emocional con Medea una amenaza. Tantos viajes, tanto devaneo sin objeto alguno con una princesa bárbara y extranjera representan un caos pasional que se opone a la manera adecuada, organizada y racional de vivir del hombre moderno y burgués que progresa y debe alcanzar el éxito. “Quiero detenerme y ser un hombre” (Anouilh, 1960: 240), dice Jasón, queriendo huir del mundo caótico que ve en ese amor: “A esas contradicciones espantosas, a esos abismos, a esas heridas, respondo ahora con el gesto más sencillo que han inventado los hombres para vivir: los hago a un lado”, asegura, justificando su huida de Medea

(1960: 240). Dichas contradicciones internas no son expresadas nunca por el hermético Jasón de Eurípides. Empero, sí vemos un mismo problema para los jasones de ambas obras: el que representa la Medea a la que abandonan, evitan y expulsan de su nuevo mundo, la Medea que se opone a una vida correcta; la que se opone a la felicidad.

En la obra moderna, el personaje de Medea constituye un signo de la infelicidad, no solo como rasgo de su carácter y de algo que parece ínsito a ella, sino como obstáculo para la felicidad de otros. Vemos cómo desde el comienzo, al ver que “la felicidad anda rondando” (Anouilh, 1960: 217), Medea se incomoda: “Odio las fiestas de ellos, odio su alegría” (1960: 217), le dice a su nodriza, quien siente nostalgia por aquel pasado que su ama le ha arrebatado al traérsela a esa Corinto donde son ahora pobres y desgraciadas. La nodriza le echa en cara a Medea la culpa de su deplorable estado actual: “Tenías un palacio con muros de oro y ahora estamos aquí, en cuclillas como dos mendigos, delante de este fuego que se apaga siempre” (218). Pero Medea, optando ya por la desgracia, sabiendo muy bien cómo ahora su destino personifica lo terrible, desecha las súplicas y las esperanzas de retorno: “Calla buena mujer, eres muy tonta. ¿Crees que echo de menos un palacio, los vestidos, las esclavas?” (218).

Ahora bien, Medea no es solo una amenaza para la anhelante felicidad de la anciana (a quien trata con crueldad a lo largo de toda la obra) y para la familia real (a la cual, como en Eurípides, también asesina en venganza), sino también, y ante todo, para la de Jasón. Cuando el argonauta decide finalmente alejarse de la que ahora reconoce como una mujer inapropiada (una mujer que lo ha hecho desviar del camino que él considera correcto) y adquirir una nueva vida casándose con la joven hija del rey que “es nueva, es sencilla [y] es pura” (Anouilh, 1960: 241), se asegura de tomar una decisión sensata para su vida y enmendar su error. Así se lo hace saber a Medea: “De sus dedos torpes de niña espero la humildad y el olvido. Y si los dioses lo quieren, lo que tú más odias en el mundo, lo que está más lejos de ti: la felicidad, la pobre felicidad” (241).

Jasón rechaza ahora a Medea, y no porque sienta un nuevo amor por la muchacha inocente con quien se va a casar: “La muchacha es hermosa. Menos hermosa que tú cuando te presentaste aquella primera noche de Cólquide, y nunca la querré como te he querido” (Anouilh, 1960: 241). Y tampoco por su declaración de que ahora odia al amor: “¿Crees que te abandono para buscar otro amor? ¿Crees que es para comenzar de nuevo? ¡No solo te odio a ti: odio al amor!” (1960: 232). Jasón la rechaza porque se ha dado cuenta de que ese amor desgastado y tormentoso de Medea es erróneo para la concepción que tiene

de sí mismo como un hombre que busca de manera sistemática establecerse, un asirse a algo concreto y no lleno de ambigüedad y devaneo (como aquel individuo moderno que busca encontrar métodos exactos para autogestionar sus emociones problemáticas). Es este, precisamente, uno de los principales rasgos que hacen de la idea del amor romántico moderno un peligro para la felicidad, como lo plantea Illouz:

[...] there is a greater difficulty to narrativise the self because one does not know in advance in which story one is. Is it a sexual story; is it just love; is it marriage? So there is a much greater difficulty to know simply in which story you are, which story you want to write. So confusion, ambivalence, lack of desire, and difficulty to project oneself in the future all point to the difficulty of knowing in which story one is located (2017: 184).

Esta ambivalencia íntima propia de la modernidad, que llevará al héroe a la huida del vínculo amoroso, es un motivo que se enfatiza en la versión fílmica de *Medea* de Pier Paolo Pasolini (1969). En esta adaptación también moderna del mito, el mundo intuitivo, sensorial y sagrado, encarnado y representado por el silencioso y cuadrúpedo Quirón, el “viejo centauro” que crio a Jasón, es sustituido por uno “nuevo” que ahora, siendo Jasón adulto, se le presenta bípedo, racional y desacralizado. Aunque este nuevo centauro, inspirado por el antiguo, le advierte a Jasón que él ama a Medea y que comprende su “catástrofe espiritual y su desorientación de mujer antigua en un mundo que ignora aquello en lo que ella siempre ha creído” (Pasolini, 1969: min 62, 28 s), Jasón tendrá que obrar en contra de su voz más íntima, es decir, de sí mismo y abandonar a Medea para el cumplimiento exitoso de su obligación moral y social.

En sus conversaciones con Jean Dufлот (1971), Pasolini alude a la figuración cinematográfica de Jasón en términos del “héroe actual [...] que no solamente ha perdido el sentido metafísico, sino que ni siquiera se plantea problemas de este tipo. Es el ‘técnico’ abúlico, cuya investigación está dirigida únicamente hacia el éxito” (1971: 130). Como el Jasón de Anouilh, el de Pasolini busca erradicar la fuerza amorosa e íntima que encarna Medea y que ahora es un obstáculo para la consecución de su bienestar social.

La autoconciencia de Medea

Tanto en Eurípides como en Anouilh, vemos pues cómo Jasón rompe su vínculo con Medea previniendo y queriendo *escribir en su historia* un futuro que busca estabilidad. Si en la tragedia griega es, digamos, una conquista en la esfera de

lo público, en el drama moderno, aparte de concebirse en esa esfera, también se quiere conquistar en el plano de lo privado y de lo íntimo. Es esta una de las grandes divergencias entre ambas obras y la principal diferencia que apunta Illouz (2017), precisamente entre el amor premoderno y el moderno. La Medea de Eurípides recrimina la traición y la huida de Jasón como un acto de “cobardía” y “desvergüenza” (vv. 466 y 473), pues representa un desprestigio y una afrenta al orden natural y a las leyes de la familia y de los dioses:

[...] Se ha desvanecido la confianza en los juramentos y no puedo saber si crees que los dioses de antes ya no reinan, o si piensas que ahora hay leyes nuevas entre los hombres, porque eres consciente, qué duda cabe, de que no has respetado los juramentos que me hiciste (Eurípides, 1991: vv. 487-496).

En cambio, la Medea de Anouilh no acude a los preceptos cívicos y religiosos para reconvenirle a Jasón su alejamiento. Esta amante traicionada lamenta aquella seguridad fría y férrea que su marido demuestra frente a su relación íntima y que pretende terminar por cuenta propia y sin miramientos, expulsando a la (ahora) problemática Medea de su vida para siempre. Medea se humilla por un momento ante ese hombre al que le entregó toda su vida, y le implora:

¡Jasón! No te vayas así. ¡Vuélvete! Grita algo. ¡Vacila, sufre! ¡Jasón, te lo suplico, basta un minuto de angustia o de duda en tus ojos para salvarnos a todos!... (*Corre tras él, se detiene y grita de nuevo*) ¡Jasón! Tienes razón, eres bueno, eres justo y todo cae sobre mis espaldas para siempre. ¡Pero por un instante, por un breve instante, dúdalo! Vuélvete y quizá quede liberada (Anouilh, 1960: 242).

Anouilh nos muestra, en un momento del drama, a una Medea desesperada y atada a un Jasón que busca escaparse de ella a causa de la transformación negativa de sus sentimientos. Pero sabemos muy bien que Medea no es una pobre víctima condenada a perder. Sabemos que no hay Medea si no hay venganza; no hay Medea sin el padecimiento final del infanticidio, sin el sacrificio último, sin el resurgimiento exaltante de una hechicera que, herida y humillada, ya no puede contener por más tiempo su cólera y acaba por sí misma con todo.

Finalmente, Medea se resuelve a llevar a cabo su terrible venganza después de las palabras que intercambia con Jasón. Su resolución es definitiva, eso es claro, y en ello son similares la obra clásica y la moderna, pero veremos cómo en cambio difieren frente al destino último de la heroína: si en Eurípides Medea comete el asesinato y escapa victoriosa, como un acto con el cual busca causarle

dolor a Jasón y recuperar su honor arrebatado, en Anouilh, luego de perpetrar también la matanza de sus hijos, se suicida, buscando con su acto confirmarse a sí misma en su odio y marcar en lo más profundo a Jasón.

La Medea de Anouilh, cuando “se hiere y se desploma en las llamas que arrecian y envuelven el carromato” (1960: 246), después de haber degollado a sus hijos, se entrega de nuevo a su naturaleza salvaje y a su esencia oscura y maldita que ya no puede negarse ni contener más. Su suicidio representa cierta satisfacción final, una recuperación delirante de lo perdido: “He recuperado mi cetro; mi hermano, mi padre y el vellocino de oro han sido devueltos a Cólquide: ¡he recobrado mi patria y la virginidad que me habías arrebatado! ¡Soy Medea, en fin, para siempre!” (246).

Medea, orgullosa de sí misma, identificándose como ese otro lado caótico y pasional de la vida ahora presuntamente asentada y ordenada de Jasón, se consume en el fuego para recordarle quién es ella: “¡Soy yo! ¡La horrible Medea! ¡Y ahora trata de olvidarlo!” (Anouilh, 1960: 246). Medea quiere pervivir como el recuerdo maldito, la imagen imborrable de su vida pasada. Esta intención –y seguridad– de permanecer en la mente y en la vida futura de su examante se ha visto ya en su exaltada conversación cuando, hablando de su ruptura amorosa, Medea le asegura que, a pesar del intento de tachar su presencia, jamás podrá hacerlo del todo:

¡Nunca te liberarás, Jasón! ¡Medea será siempre tu mujer! ¡Puedes ordenar mi exilio, mi estrangulación dentro de un instante cuando ya no puedas oírme gritar; nunca, ¡nunca saldrá Medea de tu memoria! ¡Mira este rostro donde sólo lees odio, míralo con tu propio odio: el rencor y el tiempo pueden deformarlo, el vicio puede ahondar en él su huella; un día será el rostro de una vieja innoble que a todos inspirará horror, pero en él seguirás leyendo hasta el final el rostro de Medea! (Anouilh, 1960: 231).

“¡No! Lo olvidaré”, le responde Jasón, como protegiéndose a sí mismo de este maleficio de invocación eterna que le hace Medea (Anouilh, 1960: 231). Quizás sea este uno de los rasgos más trágicos en el drama de Anouilh: una aparente lucha interior que quedará en Jasón, contra un “pasado emocional” del que pretende librarse. Pero, ¿es esto del todo posible? Anouilh así lo propone, con una comparación entre la pervivencia metadramática³ de la figura de Medea

³ Anouilh hace constantes referencias a los papeles comúnmente asignados en la literatura a ambos personajes del drama y con esto propone un juego metateatral en el que sus destinos y sus caracteres ya *han sido (d)escritos*. Lo vemos, por ejemplo, cuando Jasón sabe que “no pued[e]

en la historia de la literatura y lo imborrable de su esencia en la interioridad de Jasón, y por qué no, del *hombre*: “Para ti el mundo es Medea, por siempre” (1960: 233), declara la impetuosa cólquide, sabiendo muy bien que, en ese mundo humano, tan ambiguo como lo ha sido desde la Antigüedad hasta nuestra era contemporánea, la imagen de Medea persiste y, con ella, la inconveniencia del deseo desbordado, de la fuerza de la pasión frente a la pretensión del decoro, de la medida, de la sensatez.

Si Eurípides en el final de su obra, como mensaje pedagógico para la polis que asiste a la tragedia, presenta un Jasón castigado y herido, que finalmente deja ver el reconocimiento de su error al darse cuenta de su ceguera frente a las consecuencias fatales que conlleva el incumplir los juramentos conyugales a una mujer como Medea –y con un dolor profundo, a consecuencia de la muerte cruel de su prole–, el terco Jasón de Anouilh, que no manifiesta ninguna palabra de dolor por sus hijos muertos, resuelve que la vida continúa, “y dice sencillamente”: “Ahora es preciso vivir, asegurar el orden, dar leyes a Corinto y reconstruir sin ilusiones un mundo a nuestra medida para aguardar en él la muerte” (1960: 246-247).

La peripecia –el “vuelco en el curso de los acontecimientos” (Aristóteles, 2011: 53)– más importante que ha vivido este héroe en la adaptación moderna reside en su interior, matando en sí mismo al monstruo en el que se le ha convertido la existencia de Medea en cuanto amenaza y trampa de la ilusión amorosa. Este último Jasón, por lo que dice en su intervención final, parece haber llegado al cabo a esa posición de poder que tanto había perseguido en su vida, al quedar como gobernante de una Corinto que buscará reconstruir a su medida, es decir, a la de ese hombre que él considera que debería ser.

Pero si Jasón ha sabido conciliar el error del amor, *llegando* a un nuevo lugar, a una nueva convicción en sí mismo, Medea, que también ha sido engañada por esa poderosa fuerza, *regresa* a lo que una vez fue, enmendando la equivocación de haberse convertido en una mujer sometida por un hombre, a causa del amor. El acto terrible de manchar con la muerte a sus enemigos y a los seres que ha engendrado, y a sí misma, se convierten en el signo de un renacer, de un darse

impedir nada. Apenas desempeñar el papel que desde siempre [le] ha sido encomendado” (Anouilh, 1960: 236). Esta reflexión que hace el personaje sobre su propio rol actancial también la identifica María Inés Saravia de Grossi en su análisis comparativo entre las Antígonas de Sófocles y de Anouilh, apuntando que en la adaptación moderna “los caracteres no poseen el poder de decisión de los antiguos y ya saben, antes de vislumbrar una iniciativa, qué fin les corresponde; se desenvuelven conscientes de jugar un determinado papel” (2015: 72).

cuenta de que se estaba perdiendo de sí misma a causa del engañoso Eros. Medea se entrega ahora con más fuerza a aquella oscuridad tan propia de sí y reivindica la bestia terrible que ella encarna:

Oh bestias innumerables a mi alrededor, trabajadoras oscuras de este páramo, inocencias terribles, mortíferas... Esto es lo que los hombres llaman una noche tranquila, este gigantesco hormigueo de cúpulas silenciosas y de crímenes. Pero yo os siento, yo os oigo a todas esta noche por primera vez, en el fondo de las aguas y de las hierbas, en los árboles, bajo la tierra... Una misma sangre late en vuestras venas. ¡Bestias de la noche, estranguladoras, hermanas mías! ¡Medea es una bestia como vosotras! Medea gozará y matará como vosotras (Anouilh, 1960: 243).

Esta (auto)constatación de la esencia bestial de Medea (además de la invocación a las víboras) es un motivo que ya se observa en la tragedia de Séneca, donde también se evidencia “el uso autoconsciente del nombre de Medea” (Pérez, 2012: 500) como un elemento metateatral de su puesta en escena. En esta, como en sus otras tragedias, se escenifica la estoica “dialéctica senecana de las pasiones” (Pérez, 2012: 497) que quiere mostrar los peligros de una emoción que no se controla (sirviendo, como en la tragedia ática, de medio pedagógico del deber moral) y que lleva a actuar indebidamente a quien la sufre: “Y ningún crimen cometí por ira: es mi desdichado amor quien se ensaña” (Séneca, 2012: vv. 135-136).

La Medea senecana nombra y culpa al desbordado amor que siente por Jasón, mientras que este enfatiza en que todos sus actos obedecen al “amor preocupado de un padre” (2012: v. 38), insistiéndose así en ese carácter que, como vemos (en todas las versiones aquí tratadas), Jasón tiende a cumplir, tanto en su historia cuanto en su arquetipo literario. Este rasgo se mantiene en Anouilh, al igual que la decisión fatal de la bárbara hechicera, quien, incendiada en su odio, cumple finalmente su papel: “Con el pie aplasto, apago la lucecita. Realizo el gesto vergonzoso. Me hago cargo, asumo, reivindico” (1960: 243).

La venganza es también redención, como lo es en Eurípides, pero a diferencia del trágico griego, cuya Medea sale victoriosa frente a aquella tierra civilizada que pretende burlarla y acallarla, en el drama moderno vemos que se manifiesta como una fatal conquista ante sí misma, así como la eterna advertencia que siempre ha sido para el bienestar (emocional y político) de Jasón, al fundirse con la muerte que la habita y que representa todo aquello que se interpone al hombre en su búsqueda obsesiva por poseer el control.

Conclusiones

Dos maneras nos presenta Anouilh de afrontar el problema del ardiente amor: o sofocarlo apagando sus llamas, o convertirlas en odio y consumirse en ellas. Medea, cumpliendo su milenar papel, tanto prófuga como suicida, lleva hasta las últimas consecuencias su acto terrible, sin mirar atrás más que para que consumarse en este, ratificando el inmortal epíteto de “huella sangrienta” (Anouilh, 1960: 247) que desdora la tranquilidad y el bienestar de una civilización. Jasón, en cambio, derrotado en Eurípides, se moderniza en Anouilh al adaptarse finalmente al mundo tal cual es, y viendo un futuro promisorio en su camino. Así, este Jasón escenificado a mediados del siglo XX se adelanta a la alternativa propuesta por la autora del texto que nos ha guiado en nuestra interpretación de esta tragedia amorosa: la *resignación*, “marked by the lucidness of the understanding that the world cannot be otherwise and places the dignity of existence in this knowledge itself” (Illouz, 2017: 186).

Este Jasón moderno se entrega al mundo “sin ilusiones”, consiguiendo cumplir su vocación de gobernar y encontrando una *vida lograda* y conforme a su idea de felicidad, una idea ligada al autocontrol de sus emociones, sobre todo de su aspecto negativo e *inútil*, para evitar que se conviertan en un obstáculo en su camino al éxito social. Illouz (2017), para ilustrar la elección vocacional como una manera de relación resonante con el mundo, presenta el motivo literario del académico (con la novela *Stoner*, de John Williams) quien, reconociendo y evitando caer en la falsa promesa de felicidad del amor, se entrega al estudio de “la inaprehensible dimensión de la experiencia y la existencia” (Illouz, 2017: 186; mi traducción). Anouilh, en cambio, nos deja cierto sabor de esa ironía tan propia de la eterna Medea, con la figura de un “hombre [que,] bajo el ojo indiferente de los dioses” (1960: 247), opta por asegurar y mantener un nuevo orden, a pesar del amargo recuerdo de un tramposo amor con el que también alguna vez encontró la felicidad.

Referencias

- Anouilh, Jean (1960), *Teatro: Nuevas piezas negras*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada.
- Aristóteles (2011), *Poética*, trad. Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Barcelona, Gredos.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bieri, Peter (2017), *La dignidad humana: Una manera de vivir*, trad. Francesc Pereña Blasi, Barcelona, Herder.
- Bobes Naves, María del Carmen (1997), *Semiología de la obra dramática*, Madrid, Arco Libros.
- Cabanas, Edgar y Eva Illouz (2019), *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, trad. Núria Petit, Barcelona, Paidós.
- Dubatti, Jorge (2009), *Concepciones de teatro: Poéticas teatrales y bases epistemológicas*, Buenos Aires, Colihue.
- Duflot, Jean (1971), *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.
- Eurípides (1991), *Medea*, en *Tragedias I: El Cíclope; Alcestitis; Medea; Los Heráclidas; Hipólito; Andrómaca; Hécuba*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos.
- Illouz, Eva (2017), “Is love still a part of the good life?”, en Hartmut Rosa y Christoph Henning, eds., *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*, Londres, Routledge.
- Medina González, Alberto (1991), “Introducción”, en Eurípides, *Tragedias I, Medea*, Barcelona, Gredos.
- Pasolini, Pier Paolo, director (1969), *Medea* [cinta cinematográfica], Italia, Federico Rossellini, productor, y San Marco, Les Films Number One, Janus Film und Fernsehen.
- Pérez Gómez, Leonor (2017), “Texto y notas”, en Séneca, *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra.
- Platón (2019), *El banquete*, trad. Marcos Martínez Hernández, Barcelona, Gredos.
- Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Buenos Aires, Katz.

Saravia de Grossi, María Inés (2015), “Antígona de Jean Anouilh: Convergencias y divergencias desde el punto de vista de la obra de Sófocles”, *Circe de Clásicos y Modernos*, Santa Rosa, Argentina, vol. 19, núm. 1, enero-junio, <https://bit.ly/3xTRvw9>.

Séneca (2012), *Tragedias completas*, trad. Leonor Pérez Gómez, Madrid, Cátedra.

Steiner, George (1987), *Antígonas: La travesía de un mito universal para la historia de Occidente*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa.

Vélez, Mauricio (2021), *El eco de las máscaras (Estudios sobre la tragedia griega antigua)*, Medellín, Editorial EAFIT.

Vernant, Jean-Pierre (2002), “El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionamientos sociales y psicológicos”, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua: Vol. I*, Barcelona, Paidós.

Vidas alienadas y vidas en resonancia: *Stoner* de John Williams y la pregunta por la vida buena

Mateo Jaramillo-Amaya¹
Valentina Jaramillo-Appleby²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch10>



Introducción

Ambos eran vírgenes y conscientes de su inexperiencia; pero mientras que William, criado en una granja, tomaba con naturalidad los procesos de la vida, para Edith eran misteriosos e inesperados. No sabía nada sobre ellos, y algo en su interior deseaba no enterarse.

John Williams, *Stoner*

En la correspondencia entre John Williams y su agente Marie Rodell sobre la novela *Stoner* (2016),³ se puede advertir una suerte de declaración de intención en la descripción que él hace de su libro antes de publicarlo. Williams puntualiza lo fundamental del contenido, a saber, la vida de un profesor en apariencia fracasada, pero que encuentra sentido en su profesión, lo que lo lleva a tener una vida buena. Dice Williams: “I think he’s a real hero. A lot of people who have read the novel think that Stoner had such a sad and bad life. *I think he had a very good life*” (citado por McGahern, 2019: xii; énfasis añadido).

¹ Psicólogo y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: mjaram99@eafit.edu.co.

² Psicóloga y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: vjaram12@eafit.edu.co.

³ Originalmente publicado en 1965. La versión sobre la que se basa este artículo es de la editorial argentina Fiordo, con traducción de Carlos Gardini, revisión y edición de Julia Ariza (2016).

En cuanto a las razones que explican por qué la de William Stoner puede ser considerada una vida buena, existe todo un acervo de contribuciones que exponen diversas posiciones, todas ellas erigidas sobre el presupuesto fundante de que en *Stoner* hay una concepción de vida que merece ser dilucidada. A este respecto, Illouz (2017) sostiene que el tono realista de la novela controvierde las convenciones tradicionales asociadas a la vida buena. Por ejemplo, el amor romántico al que Stoner renuncia parece ya no corresponder con los criterios que nos permiten decir de una vida si es buena o no.

El valor del amor sería reemplazado por lo que Illouz nombra como una “heroica ética de la resignación” (2017: 186) centrada más en la vocación. De manera similar, Frank (2017) observa que la intensidad con la que Stoner asume la docencia nos recuerda un modo de estar vivos, con la díada amor/trabajo, en la que se sacrifica una visión idealista, pero devolviéndole a cambio una dignidad a la vida. Gåvertsson (2020), por su parte, considera que la novela nos invita a evaluar la totalidad de la vida de Stoner con el fin de considerar su valor. Incluso, plantea que puede ser leída como una exploración de los costos y beneficios de una forma de vida guiada por el amor romántico.

Entre las posiciones que también consideran que *Stoner* tematiza la pregunta por la vida buena, pero no el amor romántico como el valor central, encontramos a Rodríguez (2017), quien señala que en esta obra nos hallamos frente a una “eto-poética” (280), esto es, un conjunto de prácticas que llevan al sujeto a transformar su ser completo y a hacer de su vida una obra con valor estético. A su turno, Rowcroft (2018) ve en *Stoner* una política del fracaso, es decir, la exposición de un temple de ánimo para afrontar el mundo y superar experiencias de adversidad.

También hay, no obstante, posiciones que distan del punto de partida de considerar la vida de Stoner como buena. En esa línea, Sperber (2014) indica que Stoner no logra florecer (*thrive*), ni actualizarse ni realizar sus potencialidades, sino que se limita a la mera supervivencia frente a la desgracia; y Mitchell (2018) muestra cómo *Stoner* es la puesta en escena del contenido del soneto setenta y tres de Shakespeare que tematiza el envejecimiento y decaimiento de una vida, el cual lee Stoner en su primera clase de literatura.

Nuestra lectura se diferencia de las anteriores ya que partimos de una propuesta contemporánea de la vida buena que queremos poner en diálogo con *Stoner*. Se trata de la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa (2019), cuya

novedad radica en que se distancia de corrientes que tienden a privatizar la experiencia de una vida lograda bajo la consigna de que cada quien sea feliz como pueda, y propone establecer en cambio criterios objetivos para hablar de una vida buena.

Se trata, pues, de una teoría sociológica sobre la vida buena que plantea que una vida lograda necesita esfuerzos sociales y no solo subjetivos (Rosa, 2017). Esta perspectiva de lectura desde la teoría de la vida buena como resonancia nos permitirá expandir los horizontes de sentido de la novela de Williams, indagar por elementos que *Stoner* plantea y actualiza de la teoría de la resonancia, y explorar un personaje no muy trabajado en la literatura académica y que, creemos, cumple un rol fundamental en el desarrollo de la historia: Edith Bostwick.

Los intentos de poner en diálogo la teoría de la resonancia con *Stoner* se han centrado en analizar un modo de concebir la experiencia educativa como autotransformativa y tomar esta obra literaria como ejemplo de ello (Felski, 2020). El presente capítulo, en cambio, busca poner a dialogar el discurso literario de *Stoner* con el discurso filosófico-sociológico de Rosa (2019) para recoger lo que emerge de esta interacción: ampliar nuestra comprensión de *Stoner* y ofrecer un aporte a la discusión actual sobre la vida buena en términos de la resonancia. En este sentido, nos centraremos en (1) la importancia de la figura de un tercero como potenciador, cuidador o, por el contrario, destructor, de la relación resonante con el mundo, y (2) el contagio como posible característica del fenómeno de la resonancia.

La elección de la novela de John E. Williams para tematizar la pregunta filosófica por la vida buena la sustentamos en dos premisas: la primera se deriva de los planteamientos de la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (2016), para quien existe una estrecha relación entre la literatura y el acervo filosófico que aborda la pregunta de cómo vivir. Ella parte de las siguientes consideraciones: (a) la literatura, al tematizar las adversidades y alegrías de una vida en particular, muestra con un lente cercano y sensible el problema de la vida buena; (b) refiriéndose a Henry James, sostiene que, tanto en el contenido como en la forma, la literatura pone en juego una concepción de mundo, razón por la cual el modo de contar y lo contado expresan un sentido de la vida; y (c) con Wayne C. Booth enfatiza la importancia de nuestra relación con las ficciones y de cómo ellas influyen en la constitución de nuestra cosmovisión, en virtud

de un constante intercambio crítico-ético⁴ que ocurre en el proceso mismo de lectura, tal como sucedería en una profunda y estrecha amistad.

Así pues, al Nussbaum (2016) acentuar que toda obra literaria porta una concepción de vida y que nuestra lectura de ficciones transita sobre la inquietud por cómo vivir, tenemos elementos para considerar que *Stoner* no sería la excepción. Sin embargo, hace falta un argumento más, al tenor de la pregunta: ¿por qué esta obra en particular? Lo cual nos lleva a nuestra segunda premisa. Aquí recurrimos al contexto de la creación de *Stoner* y los temas de interés expuestos en la revisión de los artículos académicos sobre esta novela. A partir de ello, sostenemos que la cuestión de la vida buena no es un asunto marginal que aflora desde el trasfondo del texto como un efecto indeseado y fortuito, sino que es una cuestión protagónica en la obra.

La puesta en diálogo entre los dos discursos (el literario y el filosófico-sociológico en la teoría de la resonancia) se lleva a cabo a partir de la elección de dos personajes protagónicos de *Stoner*: William y Edith, y el rastreo de aquellas dimensiones de la vida que son compartidas por ambos, con el fin de hacer un ejercicio comparativo del modo en el que ellos se relacionan con parcelas del mundo semejantes. De allí, se identifican tres dimensiones que enumeramos a continuación: (1) vida matrimonial, (2) maternidad/paternidad, y (3) relación con el arte. En este orden de ideas, procedemos a analizar los fragmentos de la obra literaria que escenifican estas tres dimensiones desde las categorías de la *resonancia* y la *alienación*, reconociendo, según el caso, de qué modo configuran escenas representativas de la primera o de la segunda.

La teoría de la resonancia de Hartmut Rosa

Hartmut Rosa, tomando distancia de algunas ideas tradicionales de la sociología, la filosofía y, de modo general, de los estudios dedicados a ponderar la cuestión de la felicidad, opta por tomar el problema desde otra vertiente, denominada por él como una contracorriente (nutrida, ante todo, por la escuela de la teoría crítica). Rosa (2019) sitúa el problema de la vida buena en el modo como los seres humanos nos relacionamos con el mundo, de tal suerte que la calidad de

⁴ Nussbaum (2016) asocia lo “ético” a todo aquello que se compromete con la pregunta ¿cómo se debería vivir? Wayne C. Booth (2005) lo entiende desde su raíz griega *-ethos-*, que se ha traducido como “carácter”. De manera que “ético” no se limita a designar criterios morales cerrados y tajantes, sino a “todo el espectro de efectos sobre el ‘carácter’ o la ‘persona’ o el ‘yo’. Los ‘morales’ son apenas una pequeña parte de ese espectro” (2005: 20).

vida de los sujetos dependería de la forma que adquiriera esa relación, superando la idea de que la vida lograda se mide por la riqueza de recursos disponibles.

Desde esta concepción, una vida buena estaría fundamentalmente marcada por una relación resonante con el mundo, y una vida malograda, por una relación alienada con este. Ahora bien, en su diagnóstico social, Rosa (2019) argumenta que la posibilidad de establecer un vínculo resonante con el mundo se ve vulnerada por la lógica dominante de la aceleración social: un régimen temporal silencioso de la sociedad tardomoderna que se manifiesta en tres dimensiones: (a) la aceleración tecnológica, (b) la aceleración del cambio social y (c) la aceleración del ritmo de vida.

Este panorama de una sociedad cada vez más acelerada ha conducido al ser humano a una enajenación respecto del mundo y, en consecuencia, a una relación malograda marcada por la alienación. En este sentido, para Rosa (2019) una vida lograda se define no por la acumulación de momentos resonantes o por la eliminación de los alienantes, sino por “el establecimiento y el mantenimiento de *ejes de resonancia* estables, los cuales les permiten a los sujetos sentirse *sostenidos y acarreados*, e incluso *protegidos*, dentro de un mundo responsivo y amable” (Rosa, 2019: 49).

La resonancia se define como un modo de relación en el que sujeto y mundo “se conmueven y a la vez se transforman mutuamente” (Rosa, 2019: 227). El mundo –los “otros seres humanos, artefactos y cosas naturales, pero también totalidades percibidas, como la naturaleza, el cosmos, la historia, Dios o la vida, sin olvidar el propio cuerpo y las exteriorizaciones de los propios sentimientos” (2019: 253)– afecta al sujeto (A←fecto) y este, a su vez, conmueve al mundo en el sentido de que moviliza su energía hacia afuera (E→moción), construyendo un hilo de vibración bidireccional. Como condición necesaria para que tal relación pueda darse en ambos sentidos, el sujeto ha de sentir que puede influir en el mundo y confiar en que, ante sus actos, el mundo responderá: es lo que el psicólogo Albert Bandura (1977) denomina sentimiento de autoeficacia.

Para hablar de resonancia es preciso que ambas partes de la relación puedan diferenciarse y hablar con voz propia. Las relaciones de resonancia no se dan necesariamente entre lo que aparece como igual o idéntico al sí mismo (relación de eco), “sino entre lo *diferente pero responsivo*” (2019: 238). Rosa toma el concepto de *responsividad* de Bernhard Waldenfels, quien se basa en las investigaciones médicas de Kurt Goldstein, en las que se emplea el término para diferenciar a un organismo sano de uno enfermo. La responsividad se plantea como un responder que abarca todos los registros de la experiencia y,

por ende, “como rasgo fundamental del comportamiento” (Waldenfels, 1997: 27) y “como la propiedad fundamental más elemental del ser humano y de su vínculo con el mundo” (Rosa, 2019: 56). Sintetiza el sentido del *responder* ante un encuentro con lo extraño, así como la *responsabilidad* de estar “a la altura de las exigencias que le plantea su entorno” (Waldenfels, 2015: 211).

Si bien la relación de resonancia con el mundo puede estar acompañada de ciertas emociones, ello no implica que la resonancia sea equiparable a un estado de ánimo. Constituye un modo de relación que es completamente independiente y neutral del contenido emocional que conlleve. Por ejemplo, al ver, escuchar o leer una historia, es plausible decir que el momento más intenso o resonante de ese relato fue uno profundamente doloroso, pues lo que se experimenta como agradable no es la tristeza en sí misma, sino su efecto de resonancia.

La resonancia no guarda una lógica instrumental: no puede acumularse resonancia como se acumulan objetos, ni puede disponerse de ella en cualquier momento y lugar. La resonancia es constitutivamente indisponible, lo cual sugiere que no es posible concebir un mundo invariablemente resonante. De ahí que no basta con la voluntad de un sujeto singular, pues si volvemos a la idea de que se trata de una relación bidireccional, es necesario que tal o cual segmento del mundo pueda ser experimentable, alcanzable y hablar con voz propia. Si no hay condiciones sociales, institucionales y culturales que permitan practicar y vivir la resonancia, cualquier esfuerzo del individuo será en vano.

La alienación representa el contraconcepto de la resonancia, con la cual sostiene una cercanía dialéctica. Rosa (2019) la define como un modo de relación en el que hay ausencia de relación. Si en la resonancia el mundo es responsivo, en la alienación aparece como indiferente, mudo, hostil o, en el peor de los casos, amenazante; y el mundo encuentra al sujeto entumecido, incólume, deteriorado en su capacidad responsiva: no hay afectación alguna.

Siguiendo la lógica bidireccional de los vínculos con el mundo que propone Rosa (2019), en la alienación el hilo vibrante ($A \leftarrow \text{fecto}$ y $E \rightarrow \text{moción}$) se enmudece: el movimiento que emana del sujeto es de reificación, pues trata al mundo como una cosa de la que puede disponer y, en consecuencia, el mundo lo encuentra alienado y así lo experimenta. Más aún, recordando que *mudo* en este caso debe entenderse como ausencia de responsividad, esto es, de expectativas de autoeficacia, “la ausencia de convicciones de autoeficacia provoca experiencias alienantes” (2019: 230), cuya manifestación extrema es “[e]l silenciamiento de todos los ejes de resonancia” (226). Un claro ejemplo de una relación alienada con el mundo es el caso de la depresión, puesto que ella

no se caracteriza necesariamente por una extrema tristeza (pues esta emoción puede ser una experiencia resonante), sino por una ausencia de movilización, en la que se ha perdido la capacidad de ser conmovido por el mundo.

Stoner y Edith: dos representaciones literarias de la resonancia y la alienación

William Stoner no tuvo una vida extraordinaria. Estudió y trabajó en la Universidad de Missouri durante las dos guerras mundiales sin resaltar por encima de sus colegas, ni ser estimado por ellos, ni haber suscitado un recuerdo duradero en sus estudiantes. Es, en suma, un personaje de tonos bajos (lo que no se debe confundir con mudez) que, más que mostrar su inanidad, esconde un colorido mundo interno subyacente en un cuerpo de labios inacostumbrados y ojos que desconocen la riqueza del mundo exterior.

No es el convencional académico soberbio; no obstante, aun cuando sus manos no conocen más que el trabajo bajo el sol, con delicadeza amante acaricia las hojas empolvadas y los lomos de los libros, gestos de un cambio drástico en su vida. Stoner es hijo de la tierra labrada, y proviene de una generación de campesinos con temple estoico. A los diecinueve años tuvo la oportunidad de iniciar estudios en Agronomía con la esperanza de retornar luego a la granja de sus padres, en Booneville, con los saberes de la tierra renovados. Pero, tras cursar un curso de literatura inglesa, a cargo del profesor Archer Sloane, escucha un soneto de Shakespeare que le cambia la vida para siempre.

Edith, por su parte, única hija de un matrimonio de la alta sociedad, vivió en la casa de sus padres en Saint Louis hasta su casamiento con Stoner, y estudió dos años en una escuela privada de señoritas. Fue criada bajo estrictos modales que a toda costa debía mantener y ejercitar con juicio; sus padres la cuidaron con tal pulcritud y esmero que, cuando se iba a casar con Stoner, los desvelaba una preocupación profunda por la futura felicidad de su hija, construida sobre comodidades materiales difícilmente mantenidas por su pretendiente.

Edith fue instruida en las artes más refinadas: aprendió a pintar, a tocar el piano, a hablar de literatura de un modo exquisito, pero sin ninguna implicación para su propia vida. Su educación moral era fundamentalmente prohibitiva, represiva y negativa, por lo cual la sexualidad quedaba confinada a los márgenes de lo innombrable. Edith creció en medio de unos padres que nunca manifestaban amor o furia. Vivían la vida en una extraña mudez, como si las cicatrices de una insatisfacción profunda y palpitante no les permitieran

estrechar momentos frecuentes de resonancia y alegría. Pero no siempre las paredes blancas, las flores relucientes y una casa sin polvo son indicios de una relación resonante con el mundo (Rosa, 2019).

Dimensión de la vida matrimonial

La vida matrimonial es la primera experiencia compartida por nuestros dos personajes y se presta para observar dos modos distintos de relacionarse con el mundo a partir de una situación común. Esta dimensión tiene presencia amplia en la obra, puesto que Stoner y Edith empiezan su vida en pareja relativamente temprano, pero solo nos detendremos sobre algunos momentos específicos elegidos por sus semejanzas entre el modo de enunciarlos o describirlos y la manera en la que Rosa (2019) conceptualiza la resonancia y la alienación.

En el caso de Stoner partimos, de forma contraintuitiva, del presupuesto de que en su vida matrimonial se manifiesta un modo alienante de relacionarse con el mundo (ya tendremos tiempo para desplegar el repertorio de experiencias resonantes), con lo cual enfatizamos el hecho de que los dos modos de relación con el mundo no son únicos ni totales, sino que se manifiestan en una permanente dialéctica. De ahí que, si bien partimos del supuesto de que Stoner encarna, principalmente, un modo resonante de relacionarse con el mundo, no es libre de momentos de alienación. Su vida matrimonial es un ejemplo de ello.

En el caso de Edith, la relación alienante con el mundo es la que predomina, aunque logra algunos atisbos de momentos de resonancia que se manifiestan en algunos pasajes relacionados con las dimensiones que se describirán más adelante. En todo caso, en su vida matrimonial se hacen más evidentes los momentos de alienación.

El primer encuentro de Stoner con Edith tiene todas las características de una experiencia de resonancia:

Stoner se detuvo en la puerta, *cautivado* por la visión de la joven mujer. Su rostro largo y delicado sonreía a los presentes, y sus dedos delgados y casi frágiles manipulaban diestramente la tetera y las tazas; al mirarla, Stoner *se volvió consciente* y sintió vergüenza de su aspecto desmañado (Williams, 2020: 57; énfasis añadido).

Luego, Stoner transforma su conmoción en acción al insistirle a Finch con cierta descortesía que le presente a la joven que sirve el té. Este modo de actuar muestra las características propias de una experiencia resonante que, como lo postula Rosa, está marcada por “aquello que nos *conmociona*, nos *emociona* y nos

mueve” (2019: 265). Al lector le produce cierta extrañeza este comportamiento de Stoner por su contraste con el proceder habitual que lo caracteriza: más dócil y callado. Mientras que, bajo el influjo de la fascinación amorosa, ahora actúa con impulsividad y deseo arrasante.

Hay entonces en este instante de enamoramiento el esbozo de una relación resonante en cuanto Stoner es afectado por el mundo, atrapado por la visión de una mujer (del mismo modo en que quedaríamos atrapados por una bella obra de arte), y hay una emoción de su parte, más entendible como una movilización que lo lleva a actuar fuera de lo habitual: es decir, una auténtica transformación. Pero este instante es apenas una promesa de una relación posible y más o menos estable con el mundo, que transmite “el atisbo de una vinculación profunda” (Rosa, 2019: 241). Faltaría materializar ese momento resonante con una imagen conmovedora (en este caso, una mujer deslumbrantemente bella) en un eje estable de resonancia con Edith. Esto también lo advierte Rosa: “El amor como experiencia de resonancia no implica entonces el hecho de amar o ser amado, sino el momento (o los repetidos momentos) de encuentro y contacto mutuo, transformador y fluidificante” (2019: 255).

Aquí empieza el decaimiento de esa experiencia resonante inicial, coincidiendo con lo que Rosa denomina “una atenuación recíproca de la resonancia” (2019: 270). La ilusión de reciprocidad amorosa y resonante no es consumada; lo que Stoner encuentra es un muro no responsivo al que no es capaz de alcanzar con su voz. Cuando se le acerca a Edith, “era como si no le hubiera hablado” (Williams, 2016: 62). Aunque Stoner persiste en sus llamados, movido por la embriaguez de ese primer momento –“Le pareció la mujer más bella que había visto, y dijo impulsivamente: quiero... saber sobre ti” (2016: 61)– su emoción no es correspondida y Edith, en lugar de responder, continúa esquiva, como si tuviera miedo: “Ella se apartó un poco” (61).

A pesar de estos primeros encuentros poco responsivos, Edith y Stoner se casan, aunque Edith sostiene siempre esa actitud poco determinada y asiduamente dudosa, como si viviera en una constante marea onírica en la que las cosas le van pasando y ella no se da cuenta. Ante la declaración de amor de Stoner, Edith se queda muda. Su primer encuentro sexual escenifica de buena manera esta falta de bidireccionalidad que va tornando alienante la relación, mostrando el contraste que establece Rosa entre “sexualidad y erotismo como la diferencia entre un vínculo con el mundo que tiende a la fijación y la dureza, y una relación que lo fluidifica” (2019: 110). En su luna de miel, si ponemos el foco sobre Stoner, encontramos una estampa ilustrativa de su situación: “Durante un

rato guardó para sí su deseo, que se había vuelto ya algo impersonal, que solo a él competía. Le habló a Edith, como buscando un refugio para sus sensaciones; ella no respondió” (Williams, 2016: 82).

Stoner, en un intento por hacer de ese primer encuentro uno resonante, adecuó el ambiente, compró champaña y encendió unas velas, pero Edith estaba invadida por cierta languidez, “una expresión letárgica se abatía sobre su cara” (Williams, 2016: 81) y “un estado reflexivo le oscurecía los ojos” (2016: 81). Edith no puede soltarse y, por tanto, no se conmueve. El narrador se vale de las siguientes palabras para contar su vivencia: “rigidez”, “endurecimiento”, “afecto distante”, “carencia de expresión”, “enmudecimiento”, “resistencia pesada y repentina” (81). Vocablos que guardan un parentesco semántico con las palabras que utiliza Rosa (2019) para describir la alienación. Pues bien, ante la no responsividad de Edith, Stoner, empujado por la sed del gozo físico, tiene un encuentro posterior con su esposa que puede leerse en términos de reificación (Rosa, 2019: 234), pues interactúa con el cuerpo de Edith en cuanto objeto, lo que tiene por efecto un gradual ensordecimiento y entumecimiento entre ambos: Stoner cada vez se sentirá menos conmovido por las interacciones con Edith y ella seguirá sin poder afectarse por la presencia y los actos de Stoner.

No obstante, como lo argumentamos en este capítulo, Stoner se caracteriza por una particular disposición a la resonancia, una sensibilidad que se obstina en dejar que el mundo lo movilice, incluso dentro de los contornos de su matrimonio. Esto se nos hace evidente, por ejemplo, en el modo en que celebra su primer hogar compartido en pareja, aun tras el evidente fracaso de la luna de miel. Aunque el edificio al que llegaron era viejo, deteriorado y austero, Stoner pensó que era “romántico y confortable, y lo consideró un buen lugar para empezar una vida nueva” (Williams, 2016: 84). En cambio, Edith, quien tiene una disposición a relacionarse con el mundo más rígida y poco fluida, “se mudó al departamento como si fuera un enemigo que debía conquistar” (2016: 84) y se obstina en arreglar las paredes, brillar el piso y desaparecer la mugre de todos los rincones, trabajando con “muda tenacidad” (85), hasta el punto de terminar el día exhausta, sin fuerzas ni deseo.

Dimensión de la maternidad/paternidad

Luego del viaje de luna de miel en el que su primer encuentro sexual había fracasado, Edith le anunció a Stoner “con calma y casi con indiferencia [...] que había decidido tener un hijo” (Williams, 2016: 93). Stoner, sorprendido con la

decisión de su esposa, le dice: “Yo... Me alegra que quieras tener un hijo, Edith. Sé que nuestro matrimonio te ha decepcionado en algunos aspectos. Espero que esto cambie las cosas entre nosotros” (2016: 95).

Inmediatamente después de haber verbalizado su decisión de convertirse en madre, Edith se desnuda, se detiene frente al espejo y examina “ese cuerpo como si perteneciera a otra persona” (Williams, 2016: 95). Luego se acuesta en la cama manteniendo la rigidez de siempre y se queda con los ojos fijos en el techo, esperando el regreso de Stoner. A su llegada, de repente Edith se abalanza sobre él con intenso deseo, que se mantendría a lo largo de dos meses como una breve excepción a la frialdad y lejanía que caracterizaban su relación. “Stoner comprendió muy pronto que la fuerza que atraía sus cuerpos tenía poco que ver con el amor; copulaban con una determinación feroz pero *desconectada* [...]” (2016: 96-97; énfasis añadido), indicio de que era una relación sin lugar para la resonancia y era más una suerte de deber que Edith cumplía para poder convertirse en madre.

Una vez que Edith queda en embarazo, su deseo sexual desaparece por completo y contrae una enfermedad que la aqueja durante toda la gestación. Luego del parto, bautizan a la bebé con el nombre de Grace, que solo conoció el tacto de su madre un año después del nacimiento. Edith detestaba el olor de los pañales, no soportaba el llanto de la niña y, cuando la tomaba en sus brazos, “la sostenía un instante, incómoda y callada, como si la pequeña perteneciera a alguien más, una *desconocida*” (Williams, 2016: 99; énfasis añadido). Ni siquiera su supuesto deseo de convertirse en madre le permitió establecer un lazo vibrante con su hija: su nacimiento le produjo desdén y malestar, y quedó “presa de una oscura emoción” (2016: 99). Desde entonces, Stoner asumió el cuidado de Grace.

En un principio, la reacción de Stoner frente al nacimiento de su hija tiene ecos de la primera vez que vio a Edith, ese intenso instante de amor semejante al vestigio de una relación posible, aunque con un notable cambio: “William se enamoró de ella de inmediato; *podía demostrarle a su hija el afecto que no podía demostrarle a Edith*, y cuidarla le proporcionó un placer que no había previsto” (Williams, 2016: 98; énfasis añadido). De ahí que, quizá por primera vez, Stoner encuentra un eje de resonancia que cumple la función de hacerlo sentir acarreado, bien recibido, ya que, en lugar de un muro ante el cual rebota su voz, establece una genuina relación bidireccional de responsividad.

Esto probablemente se deba al entorno que Stoner establece para cuidar a Grace: “Así que durante su primer año de vida, Grace Stoner solo conoció las

caricias de su padre, y *su voz*, y su amor” (Williams, 2016: 99; énfasis añadido). Grace, entonces, puede responder al amor de su padre, incluso encontrando una intimidad desde la que puede florecer, donde la cercanía con él es apreciada y acicatea que ella exprese sin temores su propia voz. Padre e hija conforman juntos una esfera de intimidad donde disfrutan de la compañía del otro, cada uno realizando sus actividades, y donde “William Stoner se *conmovía* de esa ternura inesperada” (2016: 123; énfasis añadido).

No debe extrañarnos, entonces, que Stoner, tras estos sagrados encuentros con su hija, sufra una transformación, fruto del sentimiento de que puede ser auténticamente él: “William Stoner se percató de dos cosas: supo que Grace se había vuelto sumamente importante en su existencia, y *comenzó a entender que era posible que se convirtiera en un buen profesor*” (Williams, 2016: 124; énfasis añadido). Dicha transformación es acorde a lo que advierte Rosa (2019) sobre una condición necesaria de la resonancia, a saber, la autoeficacia, que en Stoner se empieza a establecer cuando encuentra una recepción de su identidad y sus pasiones en su hija y siente el aliento de extender esa libertad renovada al ámbito de sus clases.

Algo cambia pasajeramente en Edith tras el viaje a su casa de infancia. Al regresar, le anuncia “una nueva declaración de guerra” (Williams, 2016: 127) a Stoner, con el consiguiente aumento de la hostilidad de Edith hacia él, una rabia latente que se irá expresando en actos tácitos y otros directos. Esta vez, la declaración de guerra tiene que ver con la hija de ambos. Con una serie de actos persistentes y confusos, Edith se empeña en alejar a Grace de Stoner con la excusa de que fastidiaba y desconcentraba a su padre cuando lo acompañaba durante el trabajo intelectual de escritura y lectura, mientras ella se sumergía en juegos infantiles y lecturas silenciosas.

Por si fuera poco, Edith tira a la basura la ropa que Stoner le había regalado a su hija, porque, según ella, necesitaba prendas más “de señorita” (Williams, 2016: 135); además, le compra un repertorio de muñecas, la instruye en el piano, y endurece la vigilancia de sus lecturas y tareas. En cierto modo, Edith estaba haciendo de la infancia de su hija un reflejo de la suya, y empezó a convertirse en una madre guardiana, consagrada y atenta como se lo habían inculcado sus padres.

Pero, más allá de esto, las intenciones de Edith encubrían un cariz de manipulación: para alejarla de Stoner, “disfrazaba de amor y preocupación” (2016: 135) la repentina inclinación cariñosa por su hija. Grace se convierte

en el instrumento de batalla de Edith contra Stoner, la cosifica para lograr su cometido, haciendo de ella un objeto del que dispone a cada tanto mientras logra desplazar a Stoner del hogar: le desacomoda sus libros, saca sus pertenencias del estudio y permite que Grace juegue con sus amigos en el cuarto de su padre, donde terminan haciendo trizas el manuscrito del libro que él estaba escribiendo.

El triunfo de Edith al distanciar a Grace de su padre conduce a una suerte de amplificación de la alienación, que primero estaba en su relación de pareja y, ahora, en su familia completa: terminó por volver muda una relación que antes estaba marcada por la responsividad, el amor y la resonancia entre padre e hija e, incluso, entre su hija y ella (pues Grace sigue comportándose como una suerte de objeto para su madre). Esto contribuyó a que Grace, quien antes era descrita como una niña “tranquila y alegre” que “experimentaba la vida con un deleite que inspiraba en su padre una especie de reverencia nostálgica” (Williams, 2016: 123), fuera tornando su ánimo en expresiones de “hosquedad, en un extremo, o en una alegría y animación que bordeaban la histeria, en el otro. Ya casi no sonreía, aunque se reía mucho” (2016: 137).

Ahora bien, a propósito de la dialéctica entre resonancia y alienación, es interesante constatar que, al final de la novela, Edith experimenta un modo resonante de desplegar ese cuidado maternal que no había podido vivir. Stoner, ya débil por la enfermedad que padece y cercano a su muerte, es cuidado por Edith con un cariño y una atención que resultan extrañas para el lector. Si antes buscaba alejarlo de sus libros y de todo lo que le causara alegría, ahora Edith se empeñaba en acercarle los libros que no podía agarrar por la falta de fuerza en sus brazos, e incluso conversaban de vez en cuando:

Entre ellos se había instalado una serenidad nueva. Era una calma semejante al comienzo del amor, y Stoner, casi sin esperarlo, supo por qué se había producido. Se habían perdonado mutuamente el daño que se habían hecho, y la visión de lo que podría haber sido su vida compartida los cautivaba (Williams, 2016: 296).

Dimensión de la relación con el arte

Llama la atención que, tanto en Stoner como en Edith, el arte resulta ser una vía de escape, un último bastión al que recurren para experimentar la resonancia, aun cuando el arte por sí solo no asegure su aparición. Esta búsqueda del arte confirma su importancia como esfera de resonancia en la modernidad (Rosa, 2019).

En *Stoner* su presencia es clara, y sirve de eje de resonancia desde el inicio de la obra hasta su final, cuyo detonante es el inolvidable encuentro del protagonista con el soneto setenta y tres de Shakespeare. Podemos observar con detenimiento este acontecimiento y confirmar cómo se cumplen todas las características de la resonancia en la esfera del arte que nombra Rosa (2019).

Coincidimos con Livatino (2010) y Sperber (2014) en la observación de que Stoner escucha en este soneto una tematización de su propia vida (lo solitaria e insípida que ha sido), y por tanto se siente interpelado a tomar una decisión que dicte el curso de lo que desea ser y vivir. La manera en la que reacciona Stoner al soneto posee todos los indicios de la resonancia:

William Stoner se dio cuenta de que por unos instantes había contenido el aliento. Exhaló suavemente, muy consciente del movimiento de su ropa sobre el cuerpo a medida que vaciaba los pulmones. [...] Stoner notó que sus dedos habían dejado de aferrar el pupitre. Contempló sus manos, maravillándose de su tono marrón, de la precisión con que las uñas encajaban en sus dedos romos; creyó sentir el invisible flujo de la sangre por diminutas venas y arterias, palpitando delicada y precariamente desde la yema de los dedos a través del resto de su cuerpo (Williams, 2016: 20).

Hay una acentuación de la sensibilidad de Stoner. La voz del mundo sube de volumen y se escucha en matices antes ignorados. Al tematizar una vida que parece tener los tintes de la alienación, pero que produce una conmoción e interpelación, el soneto escenifica lo que Rosa designa como un vínculo de incremento recíproco entre resonancia y alienación: “Cuanto más profunda, ‘auténtica’, creíble e irresistible la alienación presentada –o, mejor dicho, modelada– tanto mayor es el efecto de resonancia” (2019: 372-373). Dicho de otro modo: cuanto más aguda e intensamente logra el soneto reflejar la vivencia muda de Stoner, más efecto de resonancia puede producir.

Lo que no se debe perder de vista es que no es un momento de resonancia como conmoción sentimentalista, mediada por el llanto o la alegría, sino en cuanto asimilación transformadora: es un punto de quiebre que cambia el curso de la vida de Stoner para siempre. Esto quiere decir que lo que asimila Stoner es la expresión, en el soneto, de otro modo posible de relacionarse con el mundo –“*lo que experimentamos como belleza es [...] la posibilidad de un modo de ser en el mundo en el cual el sujeto y el mundo se responden*” (Rosa, 2019: 369)–, y es a causa de ello que cambia su vida de una manera tan radical. Luego, esta promesa de otro modo de habitar y relacionarse con el mundo es reforzada por su profesor,

Archer Sloane, quien le afirma que su sensación responde nada menos que al despertar del amor, y le explicita un modo en el que puede direccionar esta movilización hacia el mundo: “¿Aún no se comprende a sí mismo? Usted será profesor” (Williams, 2016: 28). Sloane, con estas breves palabras, torna las sensaciones confusas del joven Stoner en acciones posibles. En los términos de Rosa (2019), la movilización de Stoner es una sensación de autoeficacia.

No obstante, y en la misma línea de lo que advierte Rosa, la resonancia establecida entre Stoner y el soneto no elimina el carácter indisponible del arte como eje de resonancia: la primera experiencia de Stoner no se replica, por más que él la busque en otros momentos. Por el carácter indisponible del arte, que no admite control ni previsión respecto a los efectos que causa en nosotros, es que Stoner en algunos momentos renueva el hilo vibrante establecido entre él y la literatura –por ejemplo, cuando lee por primera vez el trabajo de Katherine Driscoll y pierde la noción del tiempo al sumergirse en la lectura–, mientras que otras veces, en cambio, los libros no le dicen nada: no basta con la voluntad para que el hilo de la resonancia comience a vibrar.

En el caso de Edith, ella intenta construir nuevos ejes de resonancia al devolverle a la música y al teatro el lugar que en algún momento ocuparon en su vida. Antes de la boda, Edith renuncia a su relación con la música, la cual parecía tener un lugar especial en su vida de niña. Si bien no sabemos con claridad a qué se debe esta renuncia, intuimos que puede estar relacionada con una serie de valores que Edith ha ido incorporando desde su infancia y que la han llevado a relacionarse con el mundo de un modo primordialmente alienante. En uno de los diálogos, le confiesa a Stoner que, de niña, disfrutaba tocar el piano y pintar.

Pareciera como si Edith hubiese asumido que, para ser una buena esposa y ama de casa, era necesario renunciar a ciertas cosas que en su vida infantil le suscitaban una alegría y resonancia intensas, entre ellas el amor por el arte que, en el episodio de retorno a su habitación del pasado, renace con la misma fuerza con la que luego desaparece. En un pasaje le confiesa a Stoner su amor por el arte, una revelación casi inaudible para sí misma: “[...] movía los labios como si leyera un libro invisible sin entenderlo” (Williams, 2016: 63). Sin embargo, sus palabras llegan a oídos de Stoner y son determinantes en él, conmoviéndolo y afectándolo de tal manera que ya no podrá olvidarlas, pues “lo que escuchó había sido una especie de confesión, y algo que él interpretó como un pedido de auxilio” (2016: 63).

Para Stoner fue claro que Edith “era una muestra típica de la mayoría de las muchachas de su época y circunstancia” (Williams, 2016: 64): venía

de una familia de una clase social en la que la mujer debía limitarse a ser “un accesorio vistoso y bien logrado” (2016: 64). Si alguna vez tuvo cercanía con la esfera potencialmente resonante del arte, lo hizo sin implicarse demasiado, limitándose a ser talentosa para ostentar su erudición y cultura y así mantener el estatus que su familia le reclamaba.

En ese sentido, Edith no pudo aprender a relacionarse con el mundo de un modo resonante. Por eso, cuando se permitió volver a tocar el piano y vivir otros mundos en el teatro, logró una breve y casi fugaz vivencia resonante con el arte que la condujo a practicar hasta altas horas de la noche y a esforzarse en aprender bien las escalas musicales. Edith estaba intentando alcanzar el mundo y poco a poco iba sintiéndose autoeficaz en él, pues ante una vida fundamentalmente alienada, por contraste podía encontrar ciertos momentos de resonancia (Rosa, 2019). Pero en cuanto se percató de que sus nuevos modos de relación con la vida empezaban a hacerse más intensos, lo que le implicaba un cierto alejamiento del hogar y de su hija Grace, optó por silenciar su relación con la música, los amigos y el teatro, y retornó de manera decidida a las labores de la casa.

Conclusiones

Para concluir, detengámonos en tres observaciones finales. Primero, si bien es cierto que Edith y Stoner tienen relaciones resonantes con el mundo, así como alienantes (poniendo en evidencia su funcionamiento dialéctico), reconocemos que hay una distinción en estas dos vidas: hay algo que jalona a Stoner hacia la vivencia de experiencias resonantes, y, en sentido contrario, hay algo que impide que Edith establezca ese hilo vibrante con el mundo con una mayor recurrencia.

Es el reconocimiento de estas dos tendencias lo que nos lleva a afirmar que Stoner encarna en la obra principalmente un modo resonante de relacionarse con el mundo, mientras que Edith encarna un modo alienante. Las condiciones que permiten el surgimiento o no de la resonancia o la alienación en estos dos personajes parecen ser, tal como lo advierte Rosa (2019), múltiples: las condiciones de crianza de ambos; la particular disposición sensible de Stoner y la rigidez de Edith; el encuentro de Stoner con un acontecimiento que le marca la vida, y la huida constante de Edith frente a dichas experiencias, etcétera. Estas condiciones conforman un entramado de elementos que podrían propiciar el surgimiento de la resonancia, pero en Edith vemos el reverso de esa posibilidad.

Segundo, llama la atención cómo se escenifican varios de los presupuestos de la teoría de Hartmut Rosa en esta obra literaria: (a) el deterioro físico, que trae consigo una habitual relación alienada con el mundo, lo que se ejemplifica con el rápido envejecimiento de Stoner en sus años más oscuros, y en Edith, con el hecho de que permanezca postrada en la cama; (b) para ambos la fuerza del arte es indudable (aunque en Edith ese eje no se sostenga), pues se presenta como un lugar de refugio al que recurren con frecuencia para experimentar una relación resonante, aun si no siempre esta sea posible; y (c) el acto de perdón entre Edith y Stoner constituye una experiencia de resonancia.

En tercer lugar, *Stoner* trae a cuento un aspecto de suma importancia sobre la posibilidad de la emergencia de la resonancia en relación con la autoeficacia, lo cual es explorado brevemente por Rosa (2019) cuando describe la escuela como una esfera de resonancia. Según notamos, no es el soneto el único que permite la apertura de los diques que bloqueaban la sensibilidad de Stoner con el mundo. En este sentido, Archer Sloane cumple un papel fundamental: le presenta el mundo a Stoner como un lugar donde él puede tener una voz que sea escuchada, mediante las labores de docencia. Dicho de otro modo, inyecta una dosis de eficacia al hilo establecido entre Stoner y el mundo (como un tercero que potencia) para que este continúe vibrando.

Por último, conjeturamos que esta obra literaria puede introducir dos aspectos llamativos respecto a la dinámica de la resonancia. En primer lugar, su funcionamiento caracterizado por el “contagio”, al modo de una reacción en cadena. Un ejemplo de ello es la relación resonante que Stoner logra establecer con Grace, y que consecuentemente lleva a que él sienta que puede ser un buen maestro. Es como si la resonancia tendiera a amplificar sus ejes, es decir, su elemento transformativo estribaría en una movilización *hacia* la resonancia, como una inclinación del ser hacia la repetición de esta. En segundo lugar, muestra la importancia que adquiere un “tercero” que se halla por fuera de la relación resonante, y que ejerce una función de cuidarla, potenciarla, o quizás, en dirección contraria, de destruirla (recordemos cómo interviene Edith en la relación de Stoner con Grace).

Referencias

- Bandura, Albert (1977), *Social Learning Theory*, Prentice-Hall.
- Booth, Wayne C. (2005), *Las compañías que elegimos: Una ética de la ficción*, trad. Ariel Dilon, Fondo de Cultura Económica.
- Felski, Rita (2020), “Resonance and Education”, *On Education: Journal for Research and Debate*, Suiza, vol. 3, núm. 9, https://doi.org/10.17899/on_ed.2020.9.2.
- Frank, Jeff (2017), “Love and work: A reading of John Williams’ *Stoner*”, *Ethics & Education*, Reino Unido, vol. 12, núm. 2, <https://doi.org/10.1080/17449642.2017.1316900>.
- Gåvertsson, Frits (2020), “Platonic Perfectionism in John Williams’ *Stoner*”, *SATS: Nordic Journal of Philosophy*, Noruega, vol. 21, núm. 1, <https://doi.org/10.1515/sats-2019-0028>.
- Illouz, Eva (2017), “Is love still part of the good life?”, en Hartmut Rosa y Christoph Henning, eds., *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*, Londres, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315542126>.
- Livatino, Mel (2010), “A Sadness Unto the Bone: John Williams’s *Stoner*”, *Sewanee Review*, Baltimore, vol. 118, núm. 3, verano, <https://doi.org/10.1353/sew.2010.0008>.
- Mitchell, Lee Clark (2018), “John Williams’s Transformative Style in *Stoner*”, *Raritan: A Quarterly Review*, New Brunswick, vol. 37, núm. 4, primavera.
- McGahern, John (2019), “Introduction”, en John Williams, *Stoner: 50th Anniversary Edition*, Nueva York, New York Review Books Classics.
- Nussbaum, Martha C. (2016), *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura*, trads. Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, Madrid, Mínimo Tránsito.
- Rodríguez Freire, Raúl (2017), “Ficciones académicas: Imágenes de una institución en ruinas”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, Bogotá, vol. 19, núm. 1, enero-junio, <https://doi.org/10.15446/lthc.v19n1.60851>.
- Rosa, Hartmut (2017), “Available, accessible, attainable. The mindset of growth and the resonance conception of the good life”, en Hartmut Rosa y Christoph Henning, eds., *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*, Londres, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315542126>.
- Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Buenos Aires, Katz.

Rowcroft, Andrew (2018), “Towards a Politics of Failure: *Stoner* (1965) and *Butcher’s Crossing* (1960)”, *[Inter]sections*, Bucarest, núm. 21, <https://eprints.lincoln.ac.uk/id/eprint/36497/>.

Sperber, Michael (2014), “Williams’ *Stoner*: Guilt, Shakespeare, Sisyphus, and the Non-Thriving Survivor”, *Psychiatric Times*, Estados Unidos, vol. 31, núm. 6, junio, <https://www.psychiatristimes.com/view/williams-stoner-guilt-shakespeare-sisyphus-and-non-thriving-survivor>.

Waldenfels, Bernhard (1997), “Simbólica, creatividad y responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar”, *Ideas y Valores*, Bogotá, vol. 46, núm. 105, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21855>.

Waldenfels, Bernhard (2015), “La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, Madrid, núm. 3, julio-diciembre, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5966449>.

Williams, John (2016 [1965]), *Stoner*, trad. Carlos Gardini, revisión y edición de Julia Ariza, Buenos Aires, Fiordo.



Esta obra se publicó en formato digital en
Medellín, septiembre de 2022, tercer año de la peste
Fuente: Chaparral pro regular, *Chaparral pro italic*

Las diversas formas del existir humano y de las expresiones materiales e inmateriales de su autocomprensión han sido objeto, en los estudios humanísticos, de un tratamiento plural e interdisciplinario en el que pervive la idea del mejoramiento posible de las facultades humanas y de sus efectos positivos para la convivencia con los otros y en la naturaleza, más allá, claro, de la inevitable acumulación de desencanto crítico y escepticismo ante progresos lineales, grandes relatos e identidades esencialistas. En sintonía con lo anterior, este libro ofrece una serie de miradas contemporáneas al problema de la *vida buena*, y se concentra en esclarecer, en cada caso, dimensiones específicas de las técnicas y figuraciones con las que la vida se da forma a sí misma.

