CONVERSACIONES CON LA NATURALEZA

Ensayos cognitivos desde los Andes

Conversaciones con la naturaleza.
Ensayos cognitivos desde los Andes.

© 2022 Alejandra Delgado
© 2022 Natalia Sierra
© 2022 Sebastián Terán
© 2022 Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Centro de Publicaciones PUCE
www.edipuce.edu.ec
Quito, Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: (5932) 2991 700
e-mail: publicaciones@puce.edu.ec

Diseño de portada y diagramación: *Corredor Sur Editores*
Corrección: *Centro de Publicaciones PUCE*
Ilustración de contraportada: *Natalia Sierra*

ISBN: 978-9978-77-588-2
Tiraje: 300 ejemplares
Quito, abril de 2022

Impreso en Ecuador. Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los propietarios del Copyright.

CONVERSACIONES CON LA NATURALEZA

Ensayos cognitivos desde los Andes

Natalia Sierra
Sebastián Terán
Alejandra Delgado

APERTURA

Querido lector, de entrada es menester abandonar los prejuicios y programaciones sobre la realidad del mundo, de la historia y la geografía y nacer a otro punto de vista, el que procura la Vía Simbólica, que paradójicamente es tan antiguo y actual como el humano mismo –y del que sólo el ser humano contemporáneo se ha olvidado o separado–, pero cuyo rescate ubicará cada cosa en el orden que le corresponde del gran concierto universal.

El actual momento de inminente decadencia civilizatoria exige de los seres humanos un poco de serenidad y paciencia para pensar su por-venir común, conscientes de su inmensa diversidad cultural y de sus discrepancias y conscientes de que su existir está constituido en la naturaleza inconmensurable y trascendente. El pensar sereno que exige la crisis civilizatoria no puede sino ser un diálogo histórico crítico entre distintas perspectivas humanas de comprensión de su devenir. Un diálogo entre distintas epistemologías que cuestionen la relación cognitiva sujeto-objeto, la misma que encuentra su objetivación primera en la relación humano-naturaleza.

Este reto cognitivo de la humanidad no admite saberes autosuficientes, encerrados en sistema lógicos totalitarios que hoy más que en otros tiempos muestran su incapacidad para dar respuesta a las viejas y nuevas preguntas humanas. Los saberes tienen que abrirse al intercambio cognitivo, sin que esto indique un vulgar eclecticismo, menos aún un relativismo epistemológico irresponsable.

Tampoco se trata de negar dogmáticamente un tipo de saberes por su origen europeo y hacer apología de otros, se trata de buscar aquellos saberes que se caractericen por su posición crítica al proceso civilizatorio actual. Saberes que tienen distintos comienzos y distintas matrices culturales de su emergencia, y sin embargo coinciden en exponer explícita o implícitamente su crítica a la Modernidad Capitalista.

En Europa, se puede registrar desde el nacimiento de la modernidad la existencia de una línea de pensamiento crítico, que hasta el día de hoy debate los límites que la civilización capitalista impone al proyecto de humanización permanente de lo humano. Muchos de estos saberes contradicen los presupuestos epistemológicos del pensamiento moderno en su versión hegemónica: la ciencia. Así corrientes teórico-filosóficas como la fenomenología, la hermenéutica, la dialéctica negativa, la teoría crítica, el posestructuralismo, entre otras, plantean una radical crítica a la totalización totalitaria e irracional hecha por la estructura cosificada del conocimiento moderno y su deriva en la ciencia instrumental.

Por fuera de la matriz moderno europea del pensamiento, existe un mundo diverso de saberes alter-nativos a la lógica cognitiva occidental y a su dominio instrumental de la naturaleza humana y no humana. Esta diversidad de saberes incluye matrices de pensamiento mítico, estético y lógico racional no moderno, desde los que se organiza la vida común, mucho antes de la emergencia del conocimiento científico moderno y su dominio planetario. Estos saberes que han subsistido a la colonización de la ciencia instrumental deben entran en intercambio cognitivo con los saberes críticos de origen europeo, en la perspectiva de pensar alternativas a la civilización capitalista en su última y definitiva decadencia.

Al interior de este intercambio cognitivo entre distintos horizontes epistemológicos (diálogo de saberes) los libros que se recopilan en esta obra son un intento de pensar la crisis civilizatoria y las posibles alter-nativas humanas a la misma. En este propósito, los textos que se presentan buscan:

1. Deconstruir la relación humano-naturaleza dominada por la técnica reducida a su puro nivel instrumental, como único y absoluto criterio de objetivación humana y humanización de la naturaleza. La indagación crítica sobre el papel que ha jugado la técnica en la actual crisis civilizatoria es una contribución al desarrollo de la ciencia, en razón que da paso a un autocuestionamiento que desde el pensamiento social se hace a la ciencia y, sobre todo, a su base epistemológica (sujeto-objeto), la misma que se ha objetivado como proyecto civilizatorio. En este sentido, el pensamiento humano puede observarse en la crisis de una de su praxis, donde se revelan los límites de su actividad cognoscente y desplegarse en atención o de cara a sus actuales urgencias humanas.

Desde los primeros años del siglo XIX, el desarrollo del capitalismo empezó a dar muestras claras de ser un modo de producción cuya tecnología no era amigable ni con el ser humano ni con la naturaleza. Después de 200 años la humanidad se enfrenta a una innegable crisis ecológica y social que amenaza con destruir la vida humana en el planeta.

Durante el desenvolvimiento económico del siglo XX y sobre todo en el pico sintomático de la segunda guerra mundial, el capitalismo alcanzó su mayor desarrollo tecnológico inseparable de la mayor irracionalidad política en el marco del nazismo. Este punto de inflexión dio cuenta de la articulación entre técnica y dominación, que se expresa en "el desarrollo suicida de un sistema de fuerzas productivas capitalistas que degeneran en destructivas" (Barreda, 2012, p.19).

Con claridad los primeros trabajos sobre la crisis civilizatoria referidos a pensar la relación hombre-naturaleza fueron los trabajados hechos por Karl Marx en el tomo I de El capital, bajo el título de "Historia crítica de la tecnología", los de Martín Heidegger y los de la teoría crítica europea, tanto en lo que tiene que ver con la Escuela de Frankfurt cuanto la Escuela de Budapest, en el contexto del capitalismo de entre guerras, básicamente en la experiencia del holocausto nazi y el totalitarismo estalinista. Estudios como el contenido en los textos "La Dialéctica del Iluminismo" de Adorno y Horkheimer; "Eros y Civilización" y "El hombre Unidimensional" de Herbert Marcuse; Las tesis de la filosofía de la Historia de Walter Benjamín, entre otros, abren nítidamente el debate sobre el tipo de relación entre el hombre y la naturaleza marcada por una visión instrumental adscrita al imperio de la técnica enajenada de otras experiencias humanas. Este primer momento de crítica a la civilización capitalista ya mostró que "los varios siglos en que se ha desarrollado el modo capitalista de producción pueden ser considerados como el peor periodo de crisis histórica extrema que haya conocido la humanidad" (Barreda, 2012, p.20).

Después de las propuestas hechas por la primera época de la Teoría Crítica, la discusión sobre la cualidad de la relación enajenada hombre-naturaleza que explica la crisis civilizatoria, tiene su contraparte en el pensamiento latinoamericano en autores como Aníbal Quijano en sus textos "Colonialidad del Poder", "Cuestiones y Horizontes"; Bolívar Echeverría en sus textos "Valor de Uso y Utopía", "Vuelta de Siglo" y "Modernidad y Blanquitud"; Raúl Zibechi en libros como "Latiendo y resistencia", "Descolonizar el pensamiento crítico y la prácticas emancipatorias"; los aportes hechos por Andrés Barreda y Jorge Veraza entro otros autores latinoamericanos que han contribuido al debate de la actual crisis civilizatoria.

Para los años 80 del siglo pasado, cuando el tema de la crisis ecológica empieza a ser una realidad inocultable, las discusiones sobre el modo de producción capitalista y su imperio tecnocientífico se hacen más comunes no solo en los círculos académicos, sino en los de los movimientos sociales. En este contexto de debates ambientales surge unas nuevas disciplinas científicas como necesidad de las nuevas preocupaciones: la Ecología Política, la Economía Ambiental, la Sociología Ambiental que justamente tratan sobre la relación de equilibrios y desequilibrios entre el hombre y la naturaleza, a partir de mediaciones económicas, sociales, políticas y culturales. Autores como Martínez Alier en su texto "El Ecologismo de los pobres"; Eduardo Gudinas en su texto Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible debaten las implicaciones que el desarrollo de la técnica inherente al modo de producción industrial tiene en la crisis ecológica y también en la social.

2. Hecha la deconstrucción teórica del saber técnico instrumental, se exponen otros posibles vínculos de la relación humano-naturaleza referidos a la ética, la estética, la erótica y la espiritualidad. La indagación de otras posibles conexiones entre el humano y la naturaleza no excluyen a la técnica como vínculo necesario. Todo lo contrario, es la técnica en su nivel de apertura de mundo la posibilidad de esas nuevas cualidades relacionales.

Estos diálogos intentan ser un aporte al debate que desde América Latina se despliega para pensar alterna-tivas civilizatorias frente a la crisis actual. Entre los esfuerzos desplegados están los llevados adelante por el Grupo permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, de la Fundación Rosa Luxemburgo, que ha producido libros como: "Desarrollo, poscrecimiento y Buen Vivir", "Deba-

tes e Interrogantes", "Osadía de lo Nuevo", "Más allá del Desarrollo. O los debates que han sido expuesto en la revista digital América Latina en Movimiento en su No 453 nominado "Alternativas Civilizatorias, los nuevos viejos sentidos de humanidad", en la cual se encuentran textos como: "La cosmovisión maya de cara a la crisis de la modernidad" de Rocizela Pérez Gómez.

Es claro que los debates sobre la crisis civilizatoria que integra la crisis ambiental y la social tienen enorme importancia no solo a nivel de la discusión teórica, sino de la praxis social concreta, en la medida en que se encuentran su razón de ser en la urgencia de la humanidad para evitar su colapso. En el marco de este escenario, los ensayos que se exponen también buscan ser una contribución no solo al debate crítico sobre la civilización y sus límites, sino a la búsqueda de posibles alte-rnativas civilizatorias que contemplen otro tipo de relación entre lo humano y lo natural.

La obra que se presenta se compone de tres libros con algunos ensayos:

El primer libro: **Claves epistemológicas para repensar el destino humano,** consta a su vez de tres ensayos: I *El episteme moderno y su fracaso debate el desarrollo moderno de la tecnología*, entendida principalmente como fuerza productiva objetiva y las consecuencia de su aplicación y expansión hegemónica en la civilizatoria moderna, así como en su crisis. En otras palabras, se busca responder a la pregunta: cuáles son los límites sociales y naturales de la técnica instrumental como único vínculo entre el hombre y la naturaleza. II *La Técnica y su magia* expone el debate de Martín Heidegger sobre la técnica, en la perspectiva de recuperarla de su deriva instrumental y devolverle su magia de aperturar mundo. Este debate es absolutamente necesario para pensar otras cualidades de la relación humano-na-

turaleza. III *La Feminidad incuestionable de la Técnica* es un relato de las dimensiones femeninas de la técnica donde la relación naturaleza-humanidad adquiere otras cualidades ligadas a la experiencia erótica, ética, estética y espiritual, vistas desde una perspectiva del pensamiento mítico.

El segundo libro: **Aproximaciones a una técnica del erotismo y la estética,** plantea un debate acerca de las dimensiones erótica y ética que enlazan lo humano con lo natural, las cuales suponen una particular construcción y experiencia de mundo no vinculadas a la deriva instrumental de la técnica. Para este propósito el libro se divide en tres ensayos: I *Técnica erótica* expone a ésta como la experiencia de la «seducción» y de esta manera se vincula lo erótico con lo lúdico. II *Técnica estética* versa acerca de la ensoñación y la embriaguez como momentos de la creación mundo, experimentado como bello, a través de imágenes sensibles. III *Comunión en lo sensible* **tratará** de encontrar el vínculo entre lo erótico y lo estético, por medio de la noción de «afección» de Baruch Espinosa. De manera, se hace visible la comunión sensible entre lo humano y lo natural.

El tercer libro: **Entre el encanto y el desencanto: una aproximación a las oscilaciones entre la sacralización y la desacralización el Mundo,** trata sobre la manera en que los distintos pueblos, culturas, civilizaciones configuran, se apropian y reproducen sus horizontes de significación sobre los cuales construyen y reconstruyen, individual y colectivamente, su existencia. El libro se divide en tres ensayos: I *Estructura Simbólica y Mundo Mítico* se aborda el sentido de sacralidad en el Mundo Mítico y la hierofanía como manifestación de esa sacralidad. II *Modernidad: Disolución de la totalidad cósmica* se analiza la manera en que los códigos que fundamentan el proyecto moderno,

conducen a procesos de desarticulación de las relaciones sagradas con el entorno que conllevan a oscilaciones entre el encanto y el desencanto. III *Retorno al mundo mítico: reconstrucción del principio fundante* arriesga cuatro posibles respuestas para enfrentar la cotidianidad en lo que hemos llamado la modernidad desacralizada.

LIBRO PRIMERO

Claves epistemológicas para repensar el destino humano

Ensayo I

El episteme moderno y su fracaso

No hay duda que las dos primeras décadas del siglo XXI muestran todos los signos de una profunda crisis civilizatoria. Devastación ecológica, trastornos climáticos, desequilibrios ambientales, deterioro socio-cultural, violencia generalizada, conflictos bélicos y políticos, migraciones forzadas por violencia política, económica y ambiental, epidemias, hambre, etc., son entre muchas otras las características de la actualidad humana. El escenario del mundo presente evidencia, con absoluta nitidez, el quebranto y decadencia de la civilización moderna-occidental-capitalista.

Antes de exponer los signos de la crisis civilizatoria que muestran el fracaso de su horizonte de sentido, es importante establecer los conceptos básicos que van a permitir el estudio y análisis de la situación actual. Del tema propuesto se deprende que es el concepto de civilización el que tienen que entrar en debate, antes de lo cual es necesario intentar definirlo.

A nivel del pensamiento universal abstracto, el concepto civilización hace referencia a un proceso, un continuo movimiento hacia adelante y en expansión que expresa la trasformación del comportamiento humano social e individual. Estos cambios en la vida social aluden:

> …tanto el grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a la forma de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer, al tipo de las penas judiciales o a los modos de preparar los alimentos. Para ser exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una forma «civilizada» y de una forma «incivilizada», con lo que siempre resulta algo difícil tratar de resumir en unas cuantas palabras todo aquello que el término «civilización» comprende. (Elías, 1988, p.57)

Las trasformaciones del comportamiento humano en sociedad se comprenden a partir de dos tipos de relaciones y estructuras dialécticamente articuladas. Las que se dan a nivel de la vida del individuo se explican con el concepto de psicogénesis, y las otras hacen referencia a la vida social y se exponen con el concepto de sociogénesis. En este sentido, las trasformaciones del comportamiento humano de las cuales da cuenta el concepto de civilización son, en rigor, las transformaciones de las estructuras de la personalidad y de las estructuras de la sociedad.

Las estructuras de la personalidad se forman a partir de las relaciones que los individuos establecen entre ellos, las mismas que son posibles a partir de una determinada *configuración afectiva*. De lo que se trata es de un tipo de formación espiritual y emotiva que se materializa en una determinada forma de comportamiento individual. La posibilidad que dos individuos entren en relación está dada por el establecimiento de un límite claro entre los dos que forma el *yo* en relación al *otro yo*. Este límite expresa y se forma en el control de las pulsiones (energía psíquica profunda), que se muestra en las funciones corporales y manifestaciones emotivas que son las que se reprimen con el establecimiento de los límites.

Los límites son codificaciones (simbolizaciones) que instituyen lo común entre dos o más individuos y en esa medida estructuran las relaciones sociales. El límite se presenta socialmente como normas/mandatos que prescriben el comportamiento o conducta social adecuada, que posibilita la convivencia humana. La pauta de comportamiento da forma de sentimientos a las emociones, para que éstas se presenten de manera no directa y violenta. Así, se matizan las manifestaciones psíquicas de los individuos y se refina la expresión de sus ideas (Elías, 1988), a través de prescripciones de diversos tipos y cualidades como el pudor, la vergüenza, el miedo, el silencio, etc., que restringen la expresión de las pulsiones en su búsqueda de placer o realización inmediata.

Lo dicho se traduce en usos o costumbres cotidianos que se extienden a todos los miembros de la sociedad a manera de pautas generales de comportamiento, que muestra el nivel de avance de las relaciones humanas. Se concluye, entonces, que el desarrollo de una determinada civilización y la existencia de la misma tienen que ver con el límite (codificación) que la cultura impone a las pulsiones de la naturaleza humana. En este mismo sentido, el límite es lo que separa y pone en relación al hombre y su naturaleza o a la naturaleza y su autocociencia. La posibilidad de la demarcación y de su efectividad como configuradora de las relaciones humanas y de lo humano con la naturaleza se da, entre otros recursos y capacidades del ser humano, por consecuencia de la técnica.

A nivel del pensamiento histórico concreto, para el mismo autor, el concepto civilización expresaría la "autoconciencia de occidente", con el cual busca diferenciarse y aventajar a sociedades anteriores y no occidentales. El concepto civilización establece así las peculiaridades de occidente – "el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concep-

ción del mundo y muchas otras cosas" (Elías, 1988, p.57) – en las cuales afirma su identidad. El grado alcanzado se muestra en el nivel de las realizaciones en lo económico, lo político, lo social, la ciencia, la técnica, y la cultura.

La modernidad en su decadencia tecnocientífica.

Al observar la curva civilizatoria del proyecto nor-atlántico, en la perspectiva teórica de Norbert Elías, es pertinente afirmar que se asiste al momento de su declinación y caída en un nuevo periodo de barbarie. Para explicitar lo dicho es necesario determinar cuáles han sido las transformaciones en las estructuras de la personalidad (psicogénesis) y en las estructuras de la sociedad (sociogénesis) que explican el actual *regreso* de la barbarie (Elías, 1988). La comprensión de los procesos de larga duración se facilita cuando:

> En un primer momento podemos distinguir dos direcciones principales en los cambios de la estructura social: cambios estructurales en la dirección de una diferenciación e integración creciente y cambios estructurales en la dirección de una diferenciación e integración decrecientes. (Elías, 1988, p.10)

La fase de declinación de una curva civilizatoria exige distinguir los cambios estructurales en la dirección decreciente que incluye los procesos de la dirección creciente. Para propósitos de este debate se establece un corte histórico en los años sesenta del siglo pasado, a partir de los cua-

les se puede observar: Por una parte un proceso de flexibilización progresiva de los controles emotivo humanos, que mostrarían cambios en las estructuras de la personalidad en dirección de una diferenciación y una integración decrecientes. Por otra parte, se observa cambios estructurales en el conjunto de la sociedad, que tienen la misma dirección decreciente que la primera. Este hecho es visible en el deterioro gradual de las principales instituciones modernas sobre todo el Estado. Es importante señalar que estas transformaciones en dirección decreciente son producto de las transformaciones en dirección creciente. En otras palabras, la integración y diferenciación de las instituciones modernas devino es su desintegración e indiferenciación.

En varios debates teóricos sobre el significado social de la revolución cultural del mayo francés del 68, autores de distintos orígenes teóricos sostienen que la misma produjo transformaciones en las estructuras sociales y de la personalidad en dirección decreciente, que al contrario de suponer una salida del capitalismo implicaron su recomposición mejorada.

> …a partir de 1970 apareció gradualmente una nueva forma de capitalismo, que abandonó la estructura jerárquica del proceso de producción al estilo de Ford y desarrolló una organización en red, basada en la iniciativa de los empleados y la autonomía en el lugar de trabajo. (Zizek, 2008, p.4)

> De la liberación sexual de los sesenta ha sobrevivido el hedonismo tolerante cómodamente incorporado a nuestra ideología hegemónica: hoy, no sólo se permite, sino que se ordena disfrutar del sexo, y las personas que no lo logran se sienten culpables. El impulso de buscar

> formas radicales de disfrute (mediante experimentos sexuales y drogas u otros métodos para provocar un trance) surgió en un momento político concreto: cuando "el espíritu del 68" estaba agotando su potencial político. (Zizek, 2008, p.4)

La primera cita observa una transformación de las estructuras sociales de integración y diferenciación decrecientes, que se explican en gran medida por la incorporación de la tecnología de la información cibernética al proceso productivo. La segunda, muestra las transformaciones de consolidación y diferenciación decrecientes de la estructura de la personalidad, en relación a la flexibilización de los controles emotivos, básicamente referidos a la vida sexual.

El corte histórico propuesto en los años 60s del siglo pasado se lo hace coincidir, para efectos de esta investigación, con la llamada revolución tecnológica de la cibernética, por la incidencia de ésta en los cambios de la estructura social y la estructura del comportamiento. El núcleo de la transformación que trajo la revolución aludida "…remite a las tecnologías del procesamiento de la información y de la comunicación. La tecnología de la información es a esa revolución lo que las nuevas fuentes de energía fueron a las sucesivas revoluciones industriales, del motor de vapor a los combustibles fósiles e incluso a la energía nuclear, ya que la generación y distribución de energía fue el elemento clave subyacente en la sociedad industrial" (Castells, 2006, p.57). La aplicación del conocimiento e información a aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de la información y comunicación genera la retroalimentación acumulativa entre innovación y uso, que acelera radicalmente el desarrollo y expansión científico-tecnológica y

productiva. Así la aplicación de la información como herramienta es al mismo tiempo su desarrollo como proceso. La mente humana se convirtió en fuerza productiva directa, prolongada y amplificada en los ordenadores, este hecho transforma las relaciones sociales desde el campo de la economía y la producción hasta el campo simbólico cultural de manera radical (Castells, 2006).

La cibernética es el resultado de la articulación de la física, la electrónica y la computación, se encuentra vinculada a la teoría general de sistemas y estudia principalmente lo relativo al mando, al control, a las regulaciones y al gobierno de los sistemas. La tecnología cibernética busca una organización eficiente de la producción y de la administración social, en base a modelos físico y matemáticos que intentan evitar la incertidumbre y el azar. El objetivo principal de la cibernética es desarrollar un lenguaje técnico que posibilite superar los problemas de control y comunicación y, de esta manera, aprovechar los recursos técnicos (máquinas) cuanto a los, considerados, recursos humanos. En definitiva, la tecnología de la digitalización es subsidiaria del pensamiento administrador de la sociedad de la información y, por lo mismo, el sueño de la sociedad administrada, que Foucault explicó nítidamente con la tesis del panóptico.

Las transformaciones de las estructuras sociales y de la personalidad producidas por la revolución de la cibernética o la información tienen una dirección decreciente que paradójicamente coincide con la idea foucaultiana de la sociedad no de la prohibición, sino de la administración. La sociedad globalizada es la sociedad de la tecnología y los sistemas de información, que supone la trasformación de la estructura social en sintonía con la internacionalización de las relaciones económicas y sociales capitalista en su era digital. Es importante señalar que a diferencia de las tecnologías anteriores a la de la cibernética, ésta

> se ha extendido por el globo con velocidad relampagueante en menos de dos décadas, de mediados de la década de 1970 a mediados de la década de 1990 exhibiendo una lógica que propongo como característica de esta revolución tecnológica: la aplicación inmediata para su propio desarrollo de las tecnologías que genera, enlazando el mundo mediante la tecnología de la información. (Castells, 2006, p.60)

Lo dicho explica porque la globalización coincide y más aún es posible por la tecnología digital.

> La caracterización del nuevo capitalismo como informático, parte del papel central de la revolución informática en la transformación de los medios de producción, a partir de la difusión de la tecnología digital y la generalización del uso social del principal medio central de producción, la computadora. El desarrollo de la nueva tecnología y los nuevos medios de producción conducen a la constitución de un nuevo sector productivo que denominamos electrónico-informático (SE-I), compuesto por bienes tangibles e intangibles y servicios estructurado en torno a la computadora. El SE-I así conformado, pasa a ser el núcleo central del conjunto de la producción social, y un factor permanente de revolucionamiento de la misma a partir de la incorporación del microprocesador y la digitación a esferas cada vez más numerosas de la producción y la vida social. (Dabat, 2006, p.34)

Esta revolución tecnológica provoca profundas modificaciones sociales que conllevan, por ejemplo, la diferenciación e integración decreciente del estado nacional, del

mercado nacional, de la industria nacional, de la identidad nacional; la desterritorialización del proceso productivo; y el dominio global del capital cognitivo en alianza con el financiero que destruye paulatinamente las economías nacionales e incluso regionales.

La dirección decreciente de la curva civilizatoria moderna se radicaliza con la incorporación de la computadora en el proceso productivo. Esta nueva máquina, a diferencia de la industrial, se caracteriza por ser portadora de: "un mecanismo flexible (reprogramable) de sustitución de ciertas funciones lógicas, de memoria y de comunicación del cerebro humano" (Dabat, 2006, p.35). El mecanismo software (conjunto de programas, instrucciones y reglas informáticas) produce un nuevo tipo de bien inmaterial, la llamada propiedad intelectual que va a ser fundamental en los procesos de innovación y planificación productiva. El ciclo total de la producción y organización del capital - producción circulación y consumo - se transforman con la nueva directriz tecnológica, la misma que forja un nuevo tipo de propiedad, de empresa, de competencia, de relaciones laborales, de organización del trabajo, etc., que generen plusvalía extraordinaria de innovación o rentas tecnológicas en el también nuevo espacio económico globalizado (Dabat, 2006).

La era de la globalización, bajo la dirección del capitalismo, representa el momento más importante de diferenciación e integración decreciente de la civilización moderna occidental. Es evidente que se asiste a un momento de inflexión en los procesos de consolidación y diferenciación progresivas de largo plazo, que conlleva profundas transformaciones que afectan la estructura social y psíquica en una dirección decreciente. Hay una tendencia, en el periodo actual de la curva civilizatoria, a disminuir la integración del mundo, por la mutación espacio temporal y la flexibilización de las estructuraciones sociales, debido a la

incorporación de la tecnología digital en el aparato productivo y en la vida cotidiana, así como y por el dominio del capital financiero.

La globalización involucra una nueva configuración espacial del mundo, que se organiza a partir de las redes de computación o internet, de un tejido transnacional de cadenas productivas, de un sistema financiero globalizado, de la mundialización cultural y sobre todo un nuevo tipo de competitividad sistémica que incluye la competencia entre empresas, corporaciones, naciones, regiones y bloques (Dabat, 2006). Una de las transformaciones más importantes es la que se opera en el trabajo, cuando su dimensión cognitiva deviene su fuerza central, mutación que hace de la producción de conocimiento (investigación científica), de la educación, la innovación, la capacitación continua y el saber tecnológico el aspecto fundamental del proceso productivo. Esto hecho explica la importancia que adquiere en la sociedad globalizada el conocimiento especializado de la tecnociencia, para lo cual se ha puesto en marcha reformas radicales en el sistema de educación mundial, en la perspectiva de fortalecer la productividad.

Se opera, de esta forma, una mutación importante en la evolución histórica que tuvo su origen en la revolución industrial (capitalismo industrial), lo cual no quiere decir que las lógicas nucleares de la producción industrial desaparezcan, todo lo contrario se han ampliado y acelerado. Con la revolución cibernética, el trabajo adquiere una complejidad articulada a la especialización del conocimiento de los nuevos medios de producción informáticos. En otras palabras, la producción cibernética requiere de trabajadores especializados en el conocimiento de la informática que estén permanentemente revolucionándose. Esta transformación en el proceso productivo, que comporta un profundo cambio en la composición orgánica de capital, debido a la incorporación de la nueva tecnología digital, provoca una conside-

rable reducción de la demanda de mano de obra en general y la no especializada en particular. Al mismo tiempo que se produce una conexión mundial por la información global, se produce una inmensa brecha digital entre continentes, regiones, naciones, pueblos e individuos.

Si la revolución industrial significó la sustitución por la máquina de las funciones del cuerpo humano, la revolución cibernética significa la sustitución por la computadora de las funciones delimitadas del cerebro humano. Sin embrago de esto, es importante anotar que de la población mundial, la mano de obra que está incorporada a esta nueva lógica de trabajo, especializado científica y técnicamente, es aún reducida. El trabajo formal digital, aunque globalizado, no alcanza a toda la población mundial, al contrario separa a la mayor parte de ella. Así como la inscripción de la máquina al proceso productivo segregó a millones de campesinos de la producción industrial, no solo porque mucha mano de obra fue reemplazada por la máquina, sino porque no tenían el conocimiento para operarla; con la revolución cibernética millones de trabajadores industriales son expulsado del proceso productivo, también porque la nueva tecnología reemplaza mano de obra y porque genera "…un nuevo tipo de analfabetismo tecnológico asociado a la brecha digital que afecta a una amplia mayoría de la población mundial" (Dabat, 2006, p.38).

El aumento de mano de obra de desecho o peso muerto del capital a nivel mundial va a generar la desarticulación económica, social y cultural de millones de personas que quedan por fuera de la institucionalidad moderna. Población expulsada que, mientras más se aleja de la institucionalidad moderna, genera agudos procesos de integración y diferenciación decrecientes, al tiempo que los expresa.

De lo dicho en los párrafos anteriores se puede colegir una línea de continuidad entre la era industrial y la llama-

da era posindustrial. La incorporación de la informática al proceso productivo aumentó y aceleró la industrialización planetaria en toda la historia del capitalismo. Esta línea de continuidad en la lógica productiva, sin embargo, comporta la diferenciación e integración en dirección decreciente del proceso civilizatorio. Así, la velocidad en el desarrollo de la ciencia y de la técnica, al contrario de lo que los humanistas pensaron, parece llevar a la humanidad del tercer milenio a su desintegración. Como dice Elías hay una "…coincidencia entre el aumento de velocidad del progreso especialmente en la esfera científica y técnica, y la disminución de confianza en el progreso en general" (Elías, 1988, p.24).

El capitalismo digital o de la información explica el ascenso y radicalización de la desigualdad y exclusión social a nivel planetario, signo claro de un proceso de diferenciación e integración decreciente. La lógica de la competitividad que se profundiza con la incorporación de la informática en los procesos productivos y en la sociedad en general, lleva consigo la disolución de las interacciones humanas y por lo mismo fuertes procesos de atomización social. La competencia como valor primero y absoluto del capitalismo tardío genera, a la vez que es resultado, el debilitamiento de las codificaciones sociales que limitan la expansión pulsional y agresiva del ser humano y que se expresan como pudor, la vergüenza, respeto, etc. La fragilidad aludida muestra un descenso en la configuración de la sensibilidad pacificada de las personas, es decir en la contención que unos esperan de los otros, necesaria para la integración social creciente. La vida social se ha vuelto más homogénea, se difuminan las fronteras de la diferenciación social en la mayoría de sus campos por efecto de la expansión de la lógica mercantil homogeneizante, en casi toda la vida social. El proceso de individuación se desdibuja en individualismo, los agentes sociales son convertidos en unidades abstractas, manifestaciones corporales y psíquica

de la forma mercancía. En razón de esta transformación se hace difícil el reconocimiento intersubjetivo que funda socialización, comunidad y civilización.

El proceso de integración y diferenciación decreciente que muestra la curva civilizatoria del mundo moderno occidental, a partir del nuevo paradigma socio-técnico, es identificable en los siguientes campos sociales:

Decadencia Económica

Para empezar esta parte de la reflexión, es necesario recordar la tesis de Marx en la cual plantea que el capitalismo vive de revolucionar constantemente sus condiciones de existencia. Esta idea explica la razón de que en la curva civilizatoria, articulada por la economía capitalista, se hayan producido al menos dos enormes revoluciones tecnológicas (la industrial y la informática) y que hoy la humanidad se encuentre a las puertas de la cuarta revolución tecnológica (la de la neurociencia).

Cada revolución tecnológica provoca:

> a) Aceleración cualitativa del incremento de la composición orgánica de capital, esto es el desplazamiento del trabajo vivo por el muerto. En las empresas totalmente automatizadas el desplazamiento es virtualmente total. b) Transferencia de la fuerza de trabajo viva todavía involucrada en el proceso productivo, del tratamiento directo de las materias primas a funciones de preparación o supervisión. c) Un cambio radical en la proporción entre las dos funciones de la mercancía fuerza de trabajo (creación y preservación de valor) en las empresas automatizadas, es decir la preservación de valor adquiere importancia

> fundamental. d) Un cambio radical en la proporción entre la creación de plusvalía dentro de la misma empresa, y la apropiación de plusvalía producidas en otras empresas o ramas totalmente automatizadas. e) Un cambio en la proporción entre los costos de construcción, y los gastos y desembolsos de capital en la compra de nuevas máquinas en la estructura del capital fijo y por tanto en las inversiones industriales. f) Un acortamiento del período de producción. g) Una compulsión para acelerar la innovación tecnológica, y un brusco aumento en los costos de la investigación y el desarrollo. h) Un período de vida más corto del capital fijo, en especial de las máquinas. i) Una alta composición orgánica del capital conduce a un aumento en la parte del capital constante en el valor medio de las mercancías. (Sierra, 2008, p.33)

El resultado combinado de estas transformaciones, según Ernest Mandel (1979), intensifica las contradicciones del modelo capitalista de producción:

> … la contradicción entre la creciente socialización del trabajo y la apropiación privada; la contradicción entre la producción de valores de uso (que aumenta hasta lo inconmensurable) y la realización de valores de cambio (que sigue atada al poder de compra de la población); la contradicción entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización; la contradicción entre la acumulación de capital y su valorización, etcétera. (p.194)

La incorporación de la tecnología de la información (software) al proceso productivo supone: "…a) la transferencia de piezas entre procesos productivos sucesivos, basados en aparatos automáticos, b) el control automático

de los flujos productivos y de la calidad, c) la computarización de los procesos productivos y d) la combinación de los sistemas anteriores" (Sierra, 2008, p.32). En definitiva, por efecto de la automatización de las tareas, la experimentación de los usos y la reconfiguración de las aplicaciones se provocan una fuerte mutación en la relación trabajo-capital y en la cadena de valorización. Estas modificaciones aumentan la productividad y en consecuencia elevan la tasa de ganancia, es decir aceleran la reproducción y acumulación del capital.

Es importante aclarar que la nueva tecnología que rompe con la lógica fordista /taylorista de trabajo y da paso a la internacionalización del proceso productivo que, acompañado y promovido por la financiarización de la economía, otorga flexibilidad para que el capital se reproduzca con diferentes modelos productivos, incluidos los aparentemente superados como la esclavitud. La ampliación de las formas de extracción de plus valor repartidas por el planeta maximiza la acumulación de capital, tras la ruptura de los acuerdos keynesianos con el trabajo.

Así, la reorganización de la economía mundial, que por efecto de la revolución cibernética permite la utilización de cualquier modelo productivo, supone lo que Harvey denomina la *acumulación flexible* que genera el aparecimiento de una nueva forma de trabajo que: "…se estructura sobre una mínima base de trabajadores calificados y con óptimas condiciones de contratación y una masa de trabajadores tercerizados y precarizados sin ningún tipo de seguridad laboral: subcontratados, temporarios, etc" (Wydler, 2005, p.2). Este tipo de trabajo, que tramita y administra la política económica neoliberal, profundiza la crisis de la clase trabajadora a nivel mundial, condenándola a la inestabilidad, disgregación, tercerización, atomización y precarización laboral, o peor aún al desempleo que ya tienen carácter estructural.

La flexibilización laboral para que el capitalista pueda comprar y usar la mercancía fuerza de trabajo, así como para que ésta pueda trasladarse a cualquier parte del planeta donde hay demanda, induce la ruptura de los lazos sociales culturales, territoriales y organizativos. En otras palabras, esta nueva relación capital-trabajo provoca una tendencia decreciente de la integración social en el ámbito de la producción. La libertad mercantil ampliada que requiere la flexibilidad laboral, de esta nueva forma de trabajo, exige del trabajador su individualización/atomización absoluta. Tiene así que romper todo tipo de vínculo social: afectivo, territorial, cultural, nacional, identitario, etc., ser absolutamente *libre* para movilizarse y venderse donde el capitalismo globalizado lo requiera. Marx ya planteó esto cuando dijo que el proletariado era el sujeto revolucionario, porque nada tiene que perder, porque ha sido despojado de todo, es absoluta negatividad.

De la misma manera que la revolución industrial supuso una destrucción violenta de la economía campesina, la revolución de la cibernética supone la destrucción de las economías locales y nacionales, pues estas se fragmentan para incorporarse de manera despedazada al nuevo orden económico mundial y otras quedan simplemente fuera de la globalización, como muchas naciones en el África. La creación de industrias automatizadas degrada la industria manufacturera hasta sacarla del mercado.

La destrucción de las economías locales y nacionales y de ciertas manufacturas causa mayor desempleo y, en esa medida, las masivas migraciones de parados a los centros económicos en busca de trabajo. Los procesos migratorios ampliados y violentos, por su parte, expresan y generan una profunda crisis social y humana que conlleva violencia, criminalidad, trata de personas, etc. Al final, la población migrante que en su mayoría aparece como población de refugio termina por ser el homo sacer del que habla Agamben (1998).

Un gran número de trabajadores en todo el globo, capacitados para la producción industrial, no logran incorporarse de forma activa al nuevo proceso productivo digitalizado por falta de conocimiento informacional, quedan de esta forma fuera del mismo, no en calidad de ejército industrial de reserva, sino de *desecho laboral* e incluso *de desecho biológico*. Esto explica el crecimiento multiplicado de la población marginal disgregada por todo el planeta.

Así también, la globalización económica posible por la nueva tecnología productiva se caracteriza por la radicalización de la centralización internacional de capital, no en los Estado nacionales, sino en las Corporaciones. "La centralización implica poder de dirección central o centralización sobre el control de los medios de producción; en otras palabras, la propiedad privada centralizada" (Mandel, 1979, p.316). De lo que se desprende que la dirección central sobre el control de los medios de producción no es de carácter nacional sino corporativo, es decir de las corporaciones multinacionales, sobre todo de las financieras que son las que valorizan el conocimiento. Este poder económico global tiene el control monopólico de la tecnología, los mercados financieros, los recursos naturales, los medios de comunicación y las armas de destrucción masiva. Es dentro de esta nueva estructura económica que el capital se valoriza, acumula, concentra y centraliza aún más.

El reordenamiento económico global comporta una nueva división internacional del trabajo que tiende a liquidar la industria y el mercado nacional, sobre todo de los países de la periferia. Este proceso provoca una nueva y más intensiva transferencia de riqueza, organizada en la interdependencia global, que pone en ejecución un sistema de expropiación a partir de la intensificación del intercambio desigual, basado en la inmensa brecha tecnológica.

Es necesario recalcar que la brecha tecnológica mues-

tra una de las formas de exclusión básica en la época actual, pues el desigual acceso al uso de los nuevos modelos de producción se debe a que éstos permanecen encerrados en su reducido marco privado, lo que impide que las innovaciones tecnológicas lleguen a constituirse en una potencia productiva que satisfagan las exigencias de la sociedad en su conjunto. (Sierra, 2008, p.36)

La nueva división mundial del trabajo crea problemas como desempleo estructural, fuga de capitales, agudización de la brecha económica, fragmentación del mundo del trabajo, corrupción y servilismo sistémico de los gobiernos a la voracidad de los negocios, daño ambiental, sobreproducción de miseria, etc. Se destruyen, disocian y fraccionan las economías más pequeñas y en su desarrollo incluso las grandes, como se puede observar hoy con el caso de la Comunidad Europea y EEUU.

Por último, esta nueva tecnología productiva conduce a la economía capitalista a su callejón sin salida. Ya anotó Marx que "...la masa de plusvalía misma disminuye necesariamente como resultado de la eliminación del trabajo vivo del proceso de producción en el transcurso de la etapa final de mecanización-automatización" (Marx como se citó en Mandel, 1979, p.204). El capitalismo es incompatible con la producción industrial totalmente automatizada, pues no admite la creación de plusvalía o la valorización de capital, por efecto de que el desarrollo ampliado de las fuerzas productivas disminuye el número absoluto de obreros y esto genera graves estragos sociales. La contradicción expuesta se intenta evadir en la actualidad con: la unidad heterogénea entre empresas no automatizadas, semiautomatizadas y automatizadas, es decir con la flexibilidad de reproducción de capital anotada en las líneas anteriores; la hegemonía del capital financiero en lo que tienen que ver con los procesos de valorización del conocimiento, tema que se abordará más adelante;

…el uso de mano de obra barata en las ramas semiautomatizadas de la industria (como trabajo femenino e infantil) en las industrias textiles, alimenticia, etc.; los cambios constantes y la competencia mutua en la producción de los sistemas de máquinas automatizadas impiden el abaratamiento de estos sistemas y de este modo su introducción más rápida en otras ramas de la industria; la búsqueda de nuevos valores de uso que se producen en empresas semiautomatizadas y no automatizadas; las piezas de las máquinas automáticas no son construidas automáticamente sino en la línea de ensamblaje, de hecho, la industria que produce medios de producción electrónicos tiene un CO de capital notablemente baja. (Sierra, 2008, p.34)

Finalmente, las revoluciones tecnológicas en el marco de la economía capitalista conducen a un desarrollo colosal de las fuerzas productivas que terminan transformándose en destructivas, tanto de la naturaleza como del trabajo humano.

Decadencia Social

La globalización digital no significa que toda la población del planeta se encuentre integrada a la nueva tecnología, como sostienen Castells (2006) "…hay grandes áreas del mundo y considerables segmentos de la población desconectados del nuevo sistema tecnológico" (p.60). Las zonas que quedan desconectadas pueden encontrarse en África como en Norteamérica, Europa, Asia o América latina, no hay entre ellas una continuidad cultural y/o espacial. Existe de hecho una desintegración social en la globalización, que se explica por la desigual difusión tecnológica que excluye de la misma a ciertos sectores de población y a ciertas zonas del globo.

…la automatización y los progresos en biotecnolo-

> gía arrojan la mayoría de la fuerza de trabajo mundial en el desempleo (mercado informal), crece el ejército de reserva y aumenta, asustadoramente, la **población estancada** que, como diría K. Marx (1980), son seres humanos que vegetan en el **infierno de la indigencia**. El pauperismo constituye el asilo de los inválidos de la población activa y el peso muerto del ejército industrial de reserva. La superpoblación relativa forma parte de la condición de existencia de la producción capitalista y del desarrollo de la riqueza social. (Silva como se citó en Sierra, 2008, p.34)

La globalización al contrario de lo que parece no integra a la población del planeta, al contrario expulsa a la mayoría de ella. Es exclusiva, es "…la construcción y expansión de un mundo interior cuyos límites son invisibles, aunque prácticamente insalvables desde fuera y que está habitado por los mil quinientos millones de ganadores de la globalización; esperando en las puertas encontramos a un número de personas tres veces mayor" (Zizek, 2016, p.11). Este hecho muestra que la globalización de la nueva tecnología de la información provoca la profundización de la contradicción más sintomática del capital, que según el mismo filósofo esloveno es: el antagonismo entre los incluidos y lo excluidos o expulsados de la globalización. "Una proporción importante de la clase obrera mundial queda desempleada y pasa a constituir una "población excedente absoluta" que seguramente no se volverá a incorporar al proceso productivo" (Sierra, 2009, p. 41).

El antagonismo expuesto muestra, a su vez: la creciente desigualdad económica y social a nivel planetario -más concentración de riqueza y más expansión de miseria-; la progresiva diferenciación tecnológica – eliminan empleos semicalificados bajo la presión de la automatización y la

competencia laboral extranjera; degradación y dispersión laboral y salarial; degradación y eliminación de los mundo de vida rurales y la consecuente masiva expulsión de campesinos; en los países desarrollados lo trabajadores son expulsados del mercado de trabajo formal y sustituidos por una combinación de máquinas o mano de obra extranjera barata, o simplemente se quedan sin empleo porque las empresas migran a los países periféricos gracias a la nueva tecnología. De hecho, la situación de la clase trabajadora norteamericana explica en gran medida el triunfo de Trump en las últimas elecciones de EEUU y el triunfo del Brexit en la consulta popular en Reino Unido en el 2015.

Todas estas poblaciones expulsadas de los beneficios de la globalización informatizada forman enclaves de desempleo prolongado, pobreza y miseria en ciertas zonas de los países centrales y en la mayor parte de los países de la periferia, que van en crecimiento. Es importante aclarar que este fenómeno social no es casual ni fortuito, responde a la contradicción estructuradora de la curva civilizatoria capitalista. Como sostiene Aníbal Quijano (1998) "la 'marginalidad' se origina en los cambios en la estructura de relaciones entre capital y trabajo y en primer lugar entre capital y trabajo asalariado" (p.416). El capitalismo en su expansión global expulsa una creciente mano de obra individual que se vuelve sobrante por efecto del desarrollo tecnológico (composición orgánica de capital) Una parte de esta mano de obra sobrante va a ser absorbida por la economía criminal, ligada al tráfico de drogas, armas, personas órganos, etc., y la mayoría de ella quedan en condición de pauperismo social. "Esa población excedentaria de trabajadores atrapada dentro de la tendencia al predominio del trabajo acumulado respecto del trabajo vivo, es la que se denomina 'marginalizada'" (Quijano,1998, p. 416).

El deterioro de las condiciones de vida para la mayor parte de la población mundial conlleva serios problemas en sus procesos de producción y reproducción social, cuya situación bien podrían ser leída desde la tesis de José Nun (2000), según la cual

> …era posible que existiera, en última instancia, una parte de la superpoblación relativa que fuera 'marginal al cuadrado', es decir a funcional y prescindente también para el sector informal. En este caso se volvería disfuncional y peligrosa para el conjunto de la sociedad. (p.5)

Toda la masa de personas que a nivel planetario terminan expulsadas de la globalización constituyen un nuevo régimen de miseria que se caracteriza por ser permanente e irreversible. En este sentido la desvinculación de estas personas de la sociedad formal y de su norma se vuelve altamente peligrosa para sostener los procesos de integración y diferenciación creciente.

> Los signos reveladores de la nueva marginalidad son inmediatamente reconocibles incluso para el observador casual de las metrópolis occidentales: hombres y familias sin hogar que bregan vanamente en busca de refugio; mendigos en los transportes públicos que narran extensos y desconsoladores relatos de desgracias y desamparo; comedores de beneficencia rebosantes no solo de vagabundos, sino de desocupados y sub ocupados. (Wacquant, 2002, p.170)

Estas personas que son expulsadas de la sociedad globalizada dejan de ser funcionales al sistema y llegan a ser

una amenaza para la vida social. El alejamiento de la sociedad formal provoca en el ser humano el retorno incontrolable de los instintos reprimidos en los procesos de simbolización que les constituye en sujetos. Las manifestaciones instintivas, sobre todo las agresivas que no son posibles de ser separadas de las sexuales y de las del hambre, retornan transgrediendo la norma y agravando la disolución de relaciones sociales.

Este proceso, entre otros, explica que gran parte de esta población expulsada termine alimentando la economía criminal que crece en el planeta y que atraviesa a la sociedad formal carcomiendo sus fundamentos y debilitando el grado de desarrollo de la configuración emotiva que permite el encuentro con los otros.

> Un número creciente de grupos, sectores, proceso, países, espacios y circuitos son incorporados a la órbita del tráfico y sus organizaciones. Son especializados en la producción de la materia prima y en la elaboración industrial de las drogas, el transporte y las comunicaciones, la distribución, la comercialización, la violencia de autoprotección y agresión, la prestación de servicios conexos, el lavado de dólares, las reinversiones ilícitas, las nuevas inversiones en la economía formal. (Kaplan, 1996, p.218)

En las actuales circunstancias del mundo la agresividad humana se libera del conjunto de reglas y de convicciones sociales que la coaccionan. La agresividad cada vez es más abierta y se manifiesta en el choque frontal entre los seres humanos (guerras políticas, guerras económicas, guerras de carteles, guerras de pandillas, violencia callejera, violencia intrafamiliar, violencia de género, etc.). Al mismo tiempo

la descarga emotiva en las confrontaciones es más expandida e ilimitada que en otros momentos de la actual curva civilizatoria. Este hecho muestra una debilidad del "… control social, anclado en la organización estatal, sobre las manifestaciones de la crueldad, la alegría producida por la destrucción y los sufrimientos ajenos, así como la afinación de la superioridad física" (Elías, 1998, p.231). Entre otros muchos casos, lo dicho es visible en la violencia desatada en México.

Esta expansión de la violencia, entre otros fenómenos, ha llevado a algunos autores como Umberto Eco a plantear *el retorno de una nueva edad media.*

> La vida en la sociedad medieval se orientaba en la dirección opuesta. La rapiña, la lucha, la caza al hombre y a la bestia, pertenecían de modo inmediato a las necesidades vitales que, a menudo, se manifestaban en consonancia con la estructura de la propia sociedad. Para los poderosos y los fuertes se trataba de manifestaciones que podían contarse entre las alegrías de la vida. (Elías, 1998, p.231)

El placer en todas sus formas parece liberarse de los sentimientos de desagrado que lo limitan, lo cual muestra que se vive en una época de trastorno social, "…en las cuales el control social es más limitado y se manifiestan estos instintos de forma más directa, menos apagada y sin sufrir represión ninguna por las pautas de vergüenza y de pudor" (Elías, 1998, p.231).

Los medios de comunicación muestran a diario noticias sobre guerras, conflictos y violencia de todo tipo, que se han convertido en algo cotidiano para la población mundial y que tiende a normalizarse por su exposición habitual.

Elías (1988) en su libro El Proceso Civilizatorio cita lo siguiente:

> «Os aseguro», se dice en un himno de guerra atribuido al trovador Vertrán de Born 95, «que no tengo ganas de comer, de beber o de dormir, mientras no oigo gritar: ¡A ellos! desde los dos lados y mientras no oigo relinchar a los caballos sin caballeros bajo los árboles, y mientras no oigo gritar: ¡Auxilio! ¡Auxilio!; mientras no veo caer a los fosos a los grandes y a los pequeños rodando sobre la hierba, y mientras no veo a los muertos atravesados por la madera de las lanzas adornadas con banderolas. (p.231)

La economía criminal articulada al narco tráfico genera una cultura en la que los narcocorridos mexicanos son ya un producto extendido e incluso comercializado. Las letras de estas canciones que hablan sobre la vida de los narcos son una apología de la violencia y se parecen mucho a las letras de los trovadores de la guerra en la Edad Media.

> ...el perro ni quemándole el hocico se le quita lo webero es chueco del pie izquierdo así no nací ni lo heredo más le metí 3 balazos le han pegado en el cuerpo sigo la orden del jefe secuestro, mato y entierro! (…)

> …Con cuernos de chivo y basuca en la nuca, volando cabezas al que se atraviesa, somos sanguinarios, locos bien ondeados, nos gusta matar. Para dar levantones somos los mejores, siempre en caravana toda mi plebada bien empecherados blindados y listos para ejecutar.

En las dos manifestaciones culturales se explicita el *salvajismo de los sentimientos*, pues la guerra significa prevalecer sobre el enemigo con las formas más violentas posibles donde se incluyen mutilaciones y torturas. El debilitamiento de los códigos sociales, que limitan el instinto agresivo, normaliza lo que en el momento de mayor integración y diferenciación creciente es considerado anormal o *enfermizo*. Las fuerzas sociales de carácter penalizador pierden vigencia ante la amenaza de poder ser exterminado por el otro, con el cual ya no hay fuerte integración e interdependencia, por lo tanto se lo considera el enemigo. "La única amenaza, el único peligro que pudiera suscitar temor era el de verse vencido en la lucha por un contrincante más fuerte" (Elías, 1988, p.232). Este proceso de desintegración social no se encuentra solo en el campo del crimen organizado, sino que se extiende en menor intensidad por toda la sociedad. De hecho las manifestaciones de violencia e incluso crueldad están incorporadas cada vez más al trato social (un ejemplo es el llamado bullyng).

En el momento actual de la curva civilizatoria se puede observar que la agresividad deja paulatinamente de ser restringida y sujeta a reglas, pues éstas no son observadas por los individuos. La autocoacción lograda, que permite a los sujetos reprimir sus emociones sobre todo las agresivas, se debilita y hace posible la descarga generalizada de emociones.

La mercantilización de toda la vida, y particularmente de la sexualidad, quiebra los controles sobre todas las formas de placer. El desagrado, el pudor, la vergüenza, que establecían los límites a las pulsiones humanas, se retiran y dejan abierta la posibilidad de vivir el placer *de manera total,* lo cual es muy funcional a la industria y al mercado legal e ilegal del sexo, por ejemplo. Los seres humanos dan rienda suelta a sus impulsos y esto conlleva el aumento de la violencia horizontal, es decir aquella que acontece entre las personas de manera cotidiana.

Los medios de comunicación de masas y las redes sociales exponen, muchas veces de forma obscena, todo tipo de noticias donde se muestra la violencia y crueldad entre los seres humanos y de éstos en contra de las otras especies de animales y de la naturaleza en general (guerras entre Estados, naciones, grupos, mafias, violencia de género extendida hasta el femicidio brutal, tortura y crueldad en contra de los animales, depredación de la naturaleza, etc.) Este tipo de exposición abrumadora de signos inconexos de la violencia humana, al contrario de generar rechazo hacia la misma, forja una aceptación que expresa un claro proceso de desensibilización. Si a esta exposición de la violencia se suma la industria cultural de la violencia de ficción (películas, series, video juegos, etc.), que no solo la normaliza sino que la promueve, el resultado es la progresiva liquidación de las restricciones a los impulsos agresivo y por lo tanto la desintegración del lazo social.

En la Edad media:

> Las manifestaciones de la crueldad no quedaban excluidas del trato social. No eran socialmente condenables. La alegría producida por la tortura y el asesinato de los otros era muy grande; era una alegría socialmente permitida. Hasta cierto punto la estructura social operaba en ese sentido y hacía que este tipo de comportamiento fuera necesario y razonable. (Elías, 1988, p.233)

De algún modo, se puede decir que la violencia hacia el otro(s) empieza a provocar cierto agrado en los sujetos modernos, lo cual expone el debilitamiento de la máxima de la actual civilización "ama a tu prójimo como a ti mismo". Esa ley fundamental de origen religioso es la que puso los cimientos para todo el desarrollo de los códigos, regla

y leyes jurídicas que reprimían las pulsiones humanas para dar paso a la socialización moderna.

Es de la interdependencia de los seres humanos de donde se desprende un orden social concreto que al estar sobre la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen, les otorga fundamento existencial. "Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del cambio histórico" (Elías, 1988, p. 450). En atención a la tesis citada, otro fenómeno que muestra la crisis civilizatoria es la extrema individualización y atomización de la vida social, en gran medida por efecto de la mercantilización extendida y la incursión de la tecnología en la organización de la cotidianidad.

La secularización mercantil, operada en la constitución y desarrollo del mundo moderno sobre todo en la era de la globalización, ha puesto fin a todo tipo de autoridad simbólica (religiones, utopías, ideologías, valores, etc.) La retirada de la autoridad simbólica provoca la destrucción del sujeto como sujeto de deseo, así como la de los objetos sustitutos con los cuales éste construye el relato imaginario que da sentido a su existencia. A su vez, sin sujeto no es posible el reconocimiento intersubjetivo que establece relaciones de interdependencia simbólico-social. En atención a lo dicho, el fin de la autoridad simbólica significa orfandad de mundo, lo que determina el aislamiento de los individuos en un proceso que algunos autores denominan narcisismo cultural o social, entendido como el fracaso del ser frente al devastado "mundo exterior" (Mires, 2005).

Sin autoridad simbólica, los seres humanos deambulan en territorios sin mundo en busca de sustituciones excrementales (drogas, sectas, lujo, dinero) o simplemente se adaptan al medio ambiente, simbólicamente devastado, hasta el punto de alcanzar una despersonalización casi to-

tal (Mires, 2005). Se trata de individuos apáticos, conformistas, indiferentes y temerosos que tienden a encerrarse en sí mismos como forma de sobrevivencia.

El aislamiento y atomización social se facilita y promueve por la economía libidinal del consumo capitalista. Se trata de la producción masiva de objetos mercancías que vienen a remplazar a los objetos simbólicos (objetos de deseo) y que producen en el consumidor la sensación de satisfacción total. Esta sensación de estar completos o sin falta es posible en la medida en que los objetos-mercancía crean la necesidad que van a satisfacer, lo que muestra la subordinación del deseo al mercado. Por su parte, la experiencia de estar completo es la experiencia de los adictos, que surge de su dependencia total al objeto excremental mercancía y no en la interdependencia con otros seres humanos. Se puede afirmar que los objeto mercancía son objetos de satisfacción (recarga libidinosa) y no de deseo.

Cuando se señala que las mercancías son objetos de satisfacción, no es debido a que permiten la realización de una necesidad concreta humana, es decir por la realización del valor de uso. Todo lo contrario, la experiencia de la satisfacción se da por el dominio del valor de cambio sobre el de uso, por el fetichismo del objeto-mercancía, es decir, por la pura devoción al objeto, por el objeto mismo en lo que su valor mercantil representa. La sensación de satisfacción total experimentada por el individuo hace que éste quede adherido al objeto mercancía, sin posibilidad de recuperar el deseo.

Cada vez que el individuo consume una mercancía, al contrario de permitirle tejer un mundo con el cual cubrir su falta estructural, lo que hace es que ésta se agrande hasta vaciar totalmente se existencia. Esta imposibilidad hace que el sujeto consuma más y más hasta quedar atrapado alrededor de la mercancía, que se ha convertido en un objeto resto (objeto *a* minúscula), que no le posibilita

realizar la energía libidinal en la construcción de mundo. En otras palabras, la mercancía destruye al sujeto en tanto que sujeto de deseo y lo convierte en resto presimbólico, un individuo cosificado incapaz de interactuar con los otros y establecer relaciones sociales por medio del lenguaje.

Adherido de un objeto-mercancía cualquiera, que encapsula la energía libidinal, el individuo se aísla cada vez más y desarrolla el más alto grado de narcisismo patológico, la esquizofrenia "…que surge de la imposibilidad del ser para acceder a la 'realidad exterior'" (Mires, 2005, p.253). Todo lo dicho lleva a concluir que la sociedad actual asiste a un acelerado proceso de desocialización o entrada fallida en la sociedad, que muestra claramente la tendencia decreciente de la integración y por lo mismo crisis civilizatoria.

Decadencia Política

La globalización económica, dominada por las corporaciones transnacionales, tiende a comprimir el poder de las economías nacionales y con ello el poder del estado nacional, en lo que tienen que ver con el control económico -monopolio de las finanzas-. Según Wallerstein (2005):

> …los estados imponen las reglas sobre el intercambio de las mercancías, el capital y el trabajo, y en qué condiciones pueden cruzar sus fronteras. (…) Un estado soberano tiene en teoría el derecho a decidir qué puede cruzar por sus fronteras y en qué condiciones. A más fuerte el estado, mayor es la maquinaria burocrática y por lo tanto mayor es la capacidad de imponer las decisiones referida a transacciones que atraviesan sus fronteras. (p.68-69)

En la era de la globalización, el poder del estado nacional, como centro de administración del poder, basado en el monopolio de las finanzas, se comprime.

> Los medios financieros que afluyen así a este poder central, sostienen el monopolio de la violencia; y el monopolio de la violencia sostiene el monopolio fiscal. Ambos son simultáneos; el monopolio financiero no es previo al militar y el militar no es previo al financiero, sino que se trata de dos caras de la misma organización monopolista. (Elías, 1988, p.345)

Así, la pérdida del control financiero a nivel nacional es al mismo tiempo o en tiempo mediato la pérdida del control de la violencia, que provoca que el Estado deje poco a poco de ser un aparato administrativo permanente y especializado en la gestión de los recursos militares y financieros y, en esa medida, pierde su capacidad de restringir la violencia a través instituir códigos y reglas de control social. La precariedad del Estado nacional, sea por estrechamiento y fragilidad de sus funciones (monopolio de las finanzas y monopolio de la violencia física) o por la contaminación de sus instituciones por la infiltración de estructuras criminales o paraestatales, es una muestra clara de la crisis civilizatoria.

Las luchas económicas, política y culturales que tienen lugar dentro de los estados nacionales, sobre todo aquellas que lleva adelante el crimen organizado, fragmentan el territorio nacional en una especie de "pequeños señoríos" controlados por los cárteles y que en cierta medida están por fuera del control estatal, o protegidas por el narco estado. México, Colombia e incluso en Estados Unidos viven de alguna manera esta realidad. La güetificación de zonas marginales de la población también tiende a desin-

tegrar el control del Estado en los territorios que ocupan las poblaciones expulsadas. Brasil es un claro ejemplo de lo dicho. Estos procesos, entre otros, generan pequeños centros de dominación política paralelos al Estado, que pone en riesgo el control político de este monopolio de poder y dominación centrado e integrador. La organización monopolista de la violencia se debilita y grupos pequeños hasta individuos aislados tienen cada vez más libre disposición sobre los medios militares, que estaban reservados al poder central del Estado. Esta liberación del uso de recursos bélicos tiene que ver mucho con el negocio de las corporaciones armamentistas, por ejemplo. Lo mismo sucede con la facultad de recabar impuestos sobre la propiedad o sobre los ingresos de los individuos, el Estado como poder central pierde paulatinamente esta competencia, por la presencia más fuerte de organizaciones paraestatales. Se refiere lo dicho a las grandes corporaciones empresariales sean de carácter legal o ilegal (cárteles y mafias).

Es conocido el poder que tienen las corporaciones transnacionales sobre los estados nacionales, incluso los más poderosos. La influencia que ejercen las corporaciones capitalistas sobre los estados, por ejemplo, para volverlos compradores a gran escala de sus productos con precios excesivos, es manifiesta. A su vez, es conocido también como las estructuras de la economía ilegal atraviesan las instituciones del Estado, ante todo las militares y financieras.

Los grandes capitales, sean legales o ilegales, tienden a ejercer todas las funciones de dominación, que, administradas con su propia maquinaria, se convierten en poderes paralelos al Estado. En la expansión y defensa de sus intereses y propiedad corporativa el capital, por ejemplo, utilizan seguridad privada; verdaderos ejércitos paraestatales forman parte de estos poderes alternos. La demanda sobre territorios, mercados y conocimiento para la producción, reproducción y acumulación de capital provoca una

competencia a muerte que se libra con los medios de la violencia bélica y financiera por fuera del control estatal. En esta lucha abierta, algunos grupos e individuos triunfan y otros sucumben, unos quedan excluidos de la competencia y otros están obligados a depender de los triunfadores para sobrevivir.

En cualquier ámbito social existe una cantidad determinada de personas y una cantidad determinada de recursos o posibilidades que son escasas, o al menos insuficientes en relación a las necesidades de las personas, y más aún en relación a las demandas de acumulación capitalista. Ante la debilidad de un poder central, los individuos y los grupos económicos que luchan por conseguir los recursos disponibles, difícilmente pueden mantener una situación de equilibrio y evitar que uno de ellos triunfe sobre los otros, más si se encuentran en una situación de competencia libre (libre mercado) no influida por algún poder de control. Los competidores que triunfan ven aumentar sus oportunidades y ganancias al tiempo que se disminuyen la de los vencidos, en la medida en que se apropian de las oportunidades de los derrotados o al menos de una parte de ellas. Es una lucha por la supremacía que va concentrando oportunidades en manos de una cantidad menor de grupos o individuos por fuera del poder del estado, o a su vez con anuencia del mismo.

La política neoliberal del libre mercado o la subordinación del Estado a los negocios del capital (caso de la China actual) en la era de la globalización, explica la desintegración del Estado moderno. Así, cada vez más, la lucha social transita desde la disputa por determinar quiénes administrarán el aparato Estatal hacia la destrucción misma del monopolio estatal de la dominación. Para Negri.T.Hardt.M (2001) "El nuevo paradigma está definido por la declinación definitiva de los Estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin

de los conflictos antagónicos entres sujetos Estado, y así en más" (p.58).

Para finalizar esta parte es importante recordar que: "En torno a estos dos monopolios mencionados van cristalizando otros posteriormente, pero estos dos siguen siendo los monopolios clave. Si estos monopolios desaparecen, desaparecen todos los otros, desaparece el «Estado» (Elías, 1988,p.345).

Decadencia Cultural

Un número creciente de procesos productivos incorporan como insumo decisivo la información digital, la misma que producen mercancías digitales. Lo particular de este tipo de mercancías es que en su producción "…los costos de materias y de energía son despreciables frente a los conocimientos involucrados" (Zukerfeld, 2008, p.3). La materia y energía pierden su centralidad en el costo del proceso productivo y son reemplazadas por la información digital, variación que desestabiliza la propiedad sobre los medios de producción. La apropiación privada del nuevo insumo, que puede multiplicarse y difundirse a velocidades nunca antes vistas, no puede ser protegida como la propiedad física e incluso energética de los medios de producción de la época industrial. La inmaterialidad de la información digital la hace susceptible de apropiación y redistribución colectiva.

El desarrollo de esta nueva tecnología de la información pone en debate la vieja tesis marxista sobre la contradicción entre las relaciones sociales de producción y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

> Llamamos Capitalismo Cognitivo (CC) a la etapa del modo de producción capitalista signada por la contradicción entre relaciones sociales de producción orientadas a los tres tipos de bienes informacionales como mercancías, y el grado de desarrollo de las fuerzas productiva asociado a la ontología de replicable de la información digital, que amenaza el status mercantil de esos bienes (Zukerfeld, 2008, p.4).

Ante el peligro de la vigencia de la propiedad privada sobre el primer insumo de la producción del capitalismo actual, la también nueva burguesía de la era digital tuvo que asegurar su poder a través de un nuevo sistema jurídico, específicamente referido a la propiedad intelectual.

Esta transformación, en el marco de la lógica de acumulación de capital, provoca la acelerada apropiación privada del conocimiento social, más aún cuando la dinámica de esta tecnología tiende a democratizar las invenciones científico-tecnológicas. Lo expuesto encuentra su explicación en razón de que los usuarios de esta tecnología pueden transformarse en creadores y tomar el control, lo que produce una alteración en el circuito producción-consumo. Dicho de otra manera, la oferta de muchos de los servicios que se consumen pueden ser asumidos directamente por el consumidor, el consumidor puede convertirse en el propio productor de sus productos e incluso empezar a venderlos.

La privatización del conocimiento social permite que éste se coinvierta de manera directa en la mercancía privilegiada para la ganancia y acumulación de capital, en el marco del surgimiento de las multinacionales del conocimiento y el dominio del capital financiero. En rigor, no es que el conocimiento se acumule, sino que al ser atrapado por el capital financiero, que a través de los procesos de calificación de calidad produce su valorización, lo convier-

te en valor de cambio. En este proceso el conocimiento no solo que se privatiza, sino que abre paso a la privatización de todos los espacios donde éste se produce: Sistema Universitario, Centros de investigación, Culturas diversas, Centros de innovación y creación científica, artística y cultural. De esta manera la economía y la cultura quedan articuladas por efecto de la nueva tecnología de la información digital, más aún, la cultura queda subsumida al capital.

Con el significate propiedad intelectual y todo el campo simbólico-jurídico que él articula, los capitalistas cognitivos acaban con la escisión entre la industria y la tecnología, de un lado, y las obras artísticas y espirituales, de otro. La información digital mezcla la economía y la cultura. "En Internet se ensamblan partes de un programa de software (similar como generador de ganancias de productividad a los bienes de capital fordistas) y se descargan libros, en ambos casos intercambiando bits" (Zukerfeld, 2008, p.7).

Es común en los tiempos de la propiedad intelectual hablar de *Economía del Conocimiento e Industrias Culturales*, concepto último que ya se trabajó en los textos de la primera Escuela de Frankfurt, y que muestra la colonización de la cultura por la economía, así como el paso del capitalismo industrial al cognitivo. Esta transformación indica que el régimen de propiedad privada se extiende a todo el ámbito de la vida social, todo, incluidas las creaciones culturales (artísticas, espirituales, religiosas) se vuelven mercancías. "Sin dudas, la cantidad de bienes sujetos a las distintas formas de Propiedad Intelectual se ha incrementado drásticamente con el advenimiento del capitalismo cognitivo" (Zukerfeld, 2008, p.12).

> Cada civilización de masas en un sistema de economía concentrada es idéntica a su esqueleto –la armadura conceptual fabricada por el sistema- comienza a deli-

> nearse. *Film* y radio no tienen más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que no son más que negocios les sirve de ideología, que debería legitimar los rechazos que practican deliberadamente. Se autodefinen como industrias y las cifras publicadas de las rentas de sus directores generales quitan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos. (Horkheimer y Adorno, 1969, p.147)

La idea expuesta en la cita aplica también para el conocimiento y la investigación académica. Con la última reforma universitaria de Bolonia, la Universidad no tienen más que hacerse pasar por centro de pensamiento autónomo, cada vez más se muestra en su verdad de empresa movida por la tecnología. Como toda industria, la Industria Cultural y la Industria del Conocimiento suponen un método de reproducción que conduce a que en innumerables lugares necesidades iguales sean satisfechas por productos standard (Horkheimer y Adorno, 1969). Esta técnica de reproducción opera con un círculo de manipulación y necesidad (la producción produce el consumo) que afianza el sistema.

Al final, se trata del poder de la técnica y de sus dueños sobre la sociedad misma, el poder de los económicamente más fuertes. "La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.147).

La lógica "democrática" de la Industria Cultural y del Conocimiento, forma una masa de receptores de los mensajes del poder, sin ninguna capacidad de interactuar y menos de discrepar. El espacio del diálogo (intercambio racional de opiniones argumentadas) es invadido por una epidemia de ideas empobrecidas como datos (productos informativos, productos culturales, productos académicos, etc.) que son lanzadas al mercado cultural, en busca de un

consumidor que realice su valor como ganancia mercantil. Por su parte, las redes sociales están saturadas de opiniones tiradas al espacio virtual, que son recibidas epidérmicamente por destinatarios eventuales y transitorios que no logran establecer espacios de comunicación real. Las pocas conversaciones quedan en la oscuridad, ante la ausencia de entendimiento racional.

La Industria cultural clasifica y organiza a los consumidores en la perspectiva de adueñarse de ellos sin desperdicio "Para todos hay algo previsto a fin de que nadie pueda escapar; las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente". El hecho de ofrecer al público una jerarquía de cualidades en serie sirve solo para la cuantificación más completa" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.149). En este sentido, el comportamiento de los consumidores es determinado previamente a partir de estudios estadísticos que aseguran la venta de productos y la realización de su valor. Así, las personas son reducidas a una masa de consumidores distribuidos en grupos según su volumen de capital al interior del mapa del mercado cultural.

La lógica de las industrias culturales, hoy radicalizadas gracias a la tecnología de la informatización, produce industrialmente masa de consumidores automatizados, que son la evidencia de una sociedad irracional tomada por la racionalidad técnica.

Decadencia Ambiental

Se comprende por lo dicho hasta aquí, que la incorporación permanente de nueva tecnología en los procesos productivos conlleva: por un lado, la expulsión ampliada de mano de obra no calificada para la última tecnología y, por otro lado, el incremento en la demanda de materia prima,

es decir de recursos naturales. Este segundo aspecto explica el inmenso deterioro ambiental que se vive en este punto de la curva civilizatoria, que ha llevado a algunos autores a definir a las fuerzas productivas capitalistas como fuerzas destructivas de la naturaleza.

> Las fuerzas productivas escasas, y particularmente las capitalistas, son enajenadas y su desarrollo descompuesto, pero con fases, así que, además de enajenado y descompuesto, puede llegar a ser también decadente como forma redoblada de enajenación cuyos efectos nocivos predominan sobre los benéficos. Así recién ha concluido de modo preliminar la subsunción real del trabajo bajo el capital en los principales países europeos comienza ahí la decadencia de las fuerzas productivas capitalistas. (Veraza, 2012, p.170)

Cuando se habla de decadencia de las fuerzas productivas se hace referencia a que dejaron de ser emancipadoras y devinieron en alienantes y destructoras, tanto del ser humano como de la naturaleza. Se estaría viviendo la fase declinante de las fuerzas productivas que coincide con la fase de integración y diferenciación decreciente de la curva civilizatoria. Marx en muchas de sus obras trata la destrucción del medio natural por efecto de la estructura capitalista de explotación excesiva. Desde aproximadamente los años 50 del siglo pasado, se puso en marcha la profundización del modelo extractivo –ampliación y profundización de la extracción de recursos naturales para alimentar la aceleración del proceso productivo- gracias a la informatización de la producción. Este modelo productivo se encuentra atado a las exigencias del capital corporativo transnacional que demanda cada vez mayor volumen de recursos naturales no renovables (petróleo, minerales, productos agrícolas) para

lo cual busca el control de los territorios, la biodiversidad, las fuentes de agua y energía. Los efectos del extractivismo son extremadamente negativos para la calidad de vida de las poblaciones sobre todo campesinas y ancestrales, así como para los ecosistemas que las soportan.

El daño en el medio ambiente que provocan las fuerzas productivas capitalistas en su época de declinación es innegable.

> Los cambios más notorios y preocupantes son los asociados con el cambio del clima, el aumento de los fenómenos climáticos extremos, el aumento de la temperatura, la disminución de la precipitación media y las consecuentes sequías, el aumento del nivel del mar, la pérdida de diversidad biológica y extinción de especies que incide sobre la pérdida de los servicios ecosistémicos y de especies usadas con fines medicinales o el colapso de las actividades pesqueras. (Cabrera y Fierro, 2013, p.89)

El crecimiento incesante y exponencial de la población mundial y del consumo capitalista, que se extiende en todo el planeta, es inviable con el carácter limitado de los bienes naturales. La lógica inexorable del crecimiento de la economía capitalista (producción consumo y desecho) contamina la tierra, el agua, el aire, degrada ecosistemas, se deteriora el medio ambiente natural y entra en serio riego la permanencia de la vida humana y de otra especies animales y vegetales.

La crisis ambiental en los actuales momentos de la curva civilizatoria se manifiesta en: el cambio climático (calentamiento global), que altera la relación entre el mundo físico y el mundo biológico; agotamiento acelerado de los recursos naturales necesarios para la reproducción de la

vida humana; la pérdida reciente de biodiversidad que deja a los humanos sin un seguro de vida para su permanencia en el planeta. Estos procesos generan muchas variabilidades naturales que ponen en serio peligro la existencia en el planeta, sobre todo la humana.

El desequilibrio ecológico produce desequilibrios sociales que alimentan la crisis civilizatoria. Miseria, hambruna, enfermedades, desplazamientos ambientales, violencia por recursos, etc., asolan el planeta El paradigma del progreso con su modelo de desarrollo, basado en el crecimiento económico sin fin, ha tocado límite en el borde de la catástrofe ecológica.

A modo de conclusión se propone estas ideas para el debate. Cabe decir que la curva civilizatoria moderna está en su fase de diferenciación e integración decreciente, en otras palabras en su fase de declinación hacia otro periodo de barbarie. El comportamiento de los seres humanos, por efecto sobre todo de la colonización mercantil de la industria cultural, se desajusta progresivamente. Las acciones individuales e incluso grupales no llegan a cumplir la función social en atención al orden civilizatorio moderno. Los individuos organizan su comportamiento de manera indiferenciada, irregular y poco estable; las funciones sociales se confunden, la frontera entre lo público y lo privado tiende a desaparecer y las cadenas de interdependencias, en las que están imbricados todos los movimientos de los individuos aislados, se estrechan. No es un imperativo adecuar el comportamiento individual a las necesidades del entramado.

La vida en el mundo global exige estar permanentemente dispuesto a luchar y a dar rienda suelta a las pasiones en defensa de la propia vida o de los recursos para su reproducción. Las vías de circulación del capital legal e ilegal, que se extienden por todo el planeta, se están convirtiendo en zonas de alto riesgo para la vida, sobre todo

porque el Estado como aparato del monopolio de la fuerza deja muchas zonas desprotegidas en manos de los grupos paramilitares de cualquier índole. Incluso el mismo Estado con sus aparatos represivos empieza a ser una amenaza para la seguridad de las personas. El hombre moderno está abocado al peligro que supone que sus congéneres pierdan en cualquier momento de su actividad el autocontrol que garantiza la vida en sociedad.

Los códigos sociales que establecen límites, diferenciaciones y funciones claras para el desenvolvimiento de la vida social están por una parte confundida en un mar de signos inconexos y, por otro, debilitados en su función de autoacción. La fragilidad en la diferenciación del entramado social, producto de la viscosidad mercantil, debilita y desestabiliza el aparto sociogenético de autocontrol psíquico, que coincide con el debilitamiento del monopolio de la violencia física y con la inestabilidad creciente de los órganos sociales centrales (familia, escuela, etc.) En ausencia de estas instancias sociales formativas es difícil que el individuo incorpore los códigos de socialización y menos aún que éstos devengan una costumbre permanente de autocontrol. "Cuando hay una baja división de funciones, los órganos centrales de sociedades de cierta magnitud son relativamente inestables y carecen de seguridad" (Elías, 1988, p.453).

El debilitamiento del monopolio de la violencia física (Estado) destruye los espacios pacificados y da lugar al avance de la violencia generalizada y horizontal. La violencia física retorna lentamente a la escena de la vida social cotidiana y funciona de forma inmediata en la resolución de conflictos. Los seres humanos del llamado capitalismo tardío no están protegidos frente al ataque repentino de intromisión de la violencia física en su vida (asalto, robos, asesinatos, extorsión, chantaje, violencia de género, violencia intrafamiliar, violencia deportiva, etc.) Ante esta situación de inseguridad creciente, los seres humanos toman la

seguridad en sus propias manos y dejan libre sus impulsos para atacar a otros. Basta observar el nivel extendido de uso de armas que tiene la sociedad norteamericana, donde la libre exposición de las emociones y los instintos cuenta con herramientas para que esto se vuelva mortal.

Resulta que en las actuales circunstancias de violencia extendida, mayor ventaja social no tiene aquel que es capaz de dominar sus impulsos, sino todo lo contrario, quien cede a sus emociones e instintos. Ya no se educa a los individuos para que reflexiones sobre los resultados y consecuencias de sus propios actos y de los ajenos, en una proyección a futuro. La total automatización mercantil del mundo genera autómatas que siguen a sus impulsos básicos sin ninguna reflexión más allá del instante presente del consumo (del goce inmediato y fugaz). La humanidad asiste a una desestructuración del comportamiento en el sentido de la "barbarie". La vida está permanentemente amenazada por los actos de violencia y al mismo tiempo éstos devienen acontecimientos inevitables y cotidianos, pues la supervivencia no está garantizada por la red de interdependencias, que son relativas y breves, sino las fuerzas impulsivas individuales. El individuo narcisista y consumista es la subjetividad dominante en este proceso de diferenciación e integración decrecientes.

La modernidad occidental con su paradigma humanista ideal y objetivado pierde vigencia en su centro de origen, la Europa de la Ilustración. La desintegración social ya no es cosa de las zonas periféricas de la Modernidad, está en su corazón: en las ciudades globales. "Los grandes ideales, las así llamadas 'razones superiores', vale decir, la instalación de un Superyó colectivo que da sentido a los actos, no constituye más el fundamento de la cultura" (Mires, 2005, p.291). Los actos humanos dejan de ser actos trascendentales y devienen en contingencia mercantiles, sometidas a una competencia salvaje por conquistar el valor económico

o el valor sígnico, ambos otorgadores del gozo inmediato y perverso.

La desintegración de los valores modernos, fundamentados en la ley cristiana *ama a tu prójimo como a ti mismo,* da paso a que el único valor del individuo narcisista, autorrealización y autocumplimiento, se extienda como destrucción de los otros. El hombre es nuevamente lobo de sí mismo, la civilización se descompone en la barbarie donde el sujeto desaparece en la identidad presimbólica del ego-ista.

En palabras de Martín Buber se diría que el ser humano, en el tercer milenio, ha vuelto a quedarse sin mundo, se encuentra solo y a la intemperie de lo infinito natural astral. El ser humano una vez más, a lo largo de su historia, es un solitario extranjero en el universo sin mundo. La imagen de mundo se ha quebrado y deja al humano sin hogar, y sin hogar éste experimenta con hondura el problema del mal y siente en torno a ella un mundo escindido, un mundo devastado.

Ensayo II

La Técnica y su magia

1. En su origen.

En este primer ensayo, el interés gira en torno a la pregunta sobre la técnica en su origen tanto como concepto cuanto como medio de la acción humana, así como en su esencia cuanto en su realización particular.

En su representación más corriente, instrumental y antropológica, la palabra técnica viene del griego *tekhnicos* relativo al que hace, que refiere a la destreza y habilidad para realizar un oficio. Desde esta perspectiva la técnica tiene una doble faz: dice de ser un *medio* para unos fines y por lo mismo un *hacer* del hombre.

Poder fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven (Heidegger, 1994, p.9).

La instalación total de estos dispositivos es la técnica, un *instrumentum.*

El significado del concepto de técnica expuesto en el párrafo anterior responde a su definición instrumental, válida tanto para la técnica artesanal como moderna. Desde

el martillo que utiliza un artesano que fabrica zapatos hasta los sistemas informáticos usados en las industrial espacial, son medios para fines humanos. Ciertamente que el nivel de complejidad de un medio de la época pre moderna a uno de la moderna y más aún de la era actual de alto desarrollo tecnológico, no es igual. Sin embargo, en su ser medio para un fin y hacer de la humanidad es exactamente lo mismo.

> Los seres humanos en su necesidad de construir un mundo artificial, sobre la naturaleza, que garantice su reproducción como especie animal particular buscan no solo tener la técnica en sus manos, sino dominarla. Cuando el humano advierte que el curso de la naturaleza, que tienen que transformar en mundo, transcurre indiferente hacia la humanidad y sus necesidades busca dominar la técnica. Y, "El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar del dominio del hombre" (Heidegger, 1994, p.10).

Esta perspectiva de la técnica como medio y como hacer del hombre, abre la pregunta sobre lo instrumental que la define, la misma que se contesta indagando sobre el significado de medio y de fin. Ser medio refiere a aquello por lo que algo es realizado y, de esa manera, logrado, la causa que explique dicha realización o efecto. El ser humano está obligado a transformar la naturaleza en mundo y la técnica es el medio que permite esa realización. La causa de que la naturaleza se transforme en algo distinto (mundo) es el medio, pero también es el fin por el cual se determina el modo de los medios de esa transformación. Allí donde el ser humano persigue fines emplea medios, entonces donde predomina lo instrumental prevalece la condición de causa.

Hay cuatro causas: las causas materiales que dice de la materia de la que está hecha, la causa formal que hace referencia a la figura en que la materia aparece; la causa final que remite a la utilidad a la que la materia formada es destinada según su forma y materia; la causa efficiens que produce el efecto, el útil terminado (Heidegger, 1994). Así la técnica como medio aparece en la cuádruple causalidad, que explica que la técnica como causa es responsable de algo. La técnica es en definitiva la responsable del mundo, en tanto que forma en que la naturaleza transformada aparece como hogar para el ser humano.

La naturaleza es aquello de lo que está hecho el mundo humano, en cuanto tal materia es corresponsable del mundo. El mundo es deudor de la naturaleza, por lo tanto tiene que agradecerle a la naturaleza aquello de lo que está hecho. Sin embargo, el mundo no se limita a estar en deuda con la naturaleza en cuanto mundo. Esto que está en deuda con la naturaleza aparece solo en el aspecto de mundo y no de otra cosa, en este sentido el mundo está al mismo tiempo en deuda con el aspecto de mundo humano. La naturaleza transformada en la que ha adquirido su aspecto el mundo y la forma en la cual aparece es, cada uno a su modo, corresponsables del mundo humano (Heidegger, 1994).

La técnica como responsable del mundo es sobre todo aquello que lo enmarca o lo cerca en la región de lo humano. Por medio de esto el mundo se define como mundo simbólico. Lo que cerca da fin a la cosa-mundo y a partir de allí éste es después de su creación. Por último, hay un cuarto aspecto corresponsable del mundo *terminado*: el ser humano, pero no lo es en tanto que su obrar lleve a efecto el mundo como efecto de su hacer. Es corresponsable en la medida de que el aparecer del mundo es posible en la reflexión del humano.

Los cuatro modos de ser responsable (la naturaleza, la forma, el cerco y el humano) llevan a la naturaleza en sí a aparecer como mundo. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le dan ocasión a que venga a su acabado advenimiento. En el sentido del dejar venir, el ser responsable es el ocasionar (Heidegger, 1994). En resumen, la técnica como medio *ocasiona* el mundo desde lo no presente (naturaleza en si hasta lo presente naturaleza transformada). Es lo que da cuenta del mundo como lo traído-ahí-adelante, pues su eclosión no se da en él mismo (naturaleza) sino en el otro, en lo humano.

El ocasionar atañe a la presencia de aquello (mundo) que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante, traer algo del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo adelante. El traer- el mundo-ahí-adelante acontece en el movimiento que lo saca de lo oculto-natural. En conclusión, entonces, la técnica es lo salir de lo oculto, ya que en ello tienen su fundamento el traer-ahí adelante.

La técnica en su comprensión instrumental antropológica de medio es *el salir lo oculto*, en ello radica la posibilidad de toda transformación creadora. Así, la técnica no es un simple medio, es sobre todo *el modo de salir lo oculto*, de acontecer como presencia y como diría Heidegger como "verdad", en tanto que desocultamiento. Es importante aclarar que la técnica saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y por ello puede aparecer y acaecer de un modo u otro. Se puede decir que la técnica saca de la naturaleza al mundo que puede así aparecer y acaecer de varios modos.

Lo decisivo de la t¡xne, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que éste, pero no como fabricación, la t¡xne es un traer-ahí-delante. (Heidegger, 1994, p.14)

2. *La técnica y el ser humano.*

Es el ser humano por su condición de indigencia natural, en otra palabra por su fragilidad biológica respecto a los otros animales y a la naturaleza en general, el que está obligado a transformar la naturaleza para crear el mundo que le garantice su existencia. Es en este sentido que se puede decir que, el humano al estar obligado a extraer energías y recurso naturales para la construcción de mundo hace acontecer este *salir lo oculto-natural* que solicita, impulsando la técnica. "El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto" (Heidegger, 1994, p.16). Es importante señalar que la técnica no es un simple artefacto humano, en la medida en que su humanidad descansa en la exigencia que tienen de construir mundo. La existencia humana ya es resultado de un *hacer salir de lo oculto-natural*, resultado de la técnica.

> Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. (Heidegger, 1994, p.16)

El ser humano, en tanto que tal, es resultado de la estructura de emplazamiento (Ge-Stell) es decir de aquella provocación natural que lo emplaza a *hacer salir de lo oculto* lo real y efectivo en el modo de solicitar en cuanto un soli-

citar de existencias (Heidegger, 1994). Si bien la estructura de emplazamiento que es la esencia de la técnica en tanto que modo de *salir lo oculto*, el modo mismo no es nada técnico y sobre todo nada del trabajo técnico, pues aunque éste responde a la provocación de la estructura de emplazamiento no la constituye ni la tienen como resultado.

La estructura de emplazamiento como tal no es nada técnico, si por esto se entiende como maquinal. El *salir lo oculto* no acontece más allá de lo humano, pero tampoco exclusivamente en lo humano y en un modo decisivo por él. De hecho, el ser humano mismo es resultado de ese modo de *salir lo oculto* que, sin embargo, solo él puede representar. Es por esto que lo humano se encuentra en la región esencial de la estructura de emplazamiento por lo cual su relación con ella no es a posteriori, sino a priori.

La estructura de emplazamiento destina al ser humano al camino de aquel *salir lo oculto* lo real y efectivo, esto es la existencia. Sin embargo, este destino humano no es la fatalidad de una coacción que lo esclavice, todo lo contrario, lo hace libre. "El acontecimiento del hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo" (Heidegger, 1994, p.21). El ser humano libera el misterio de lo oculto y en ese develar se libera, pues como dice el autor *todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva lo libre,* es un movimiento de la libertad que envuelve lo humano. Así, el ser humano reside en lo libre de su destino de *hacer salir lo oculto*, lo que no significa de ningún modo que esté obligado ciegamente a impulsar la técnica ni a sancionarla. Lo que si es cierto es que, si el ser humano se abre a la esencia de la técnica (hacer-salir-de-lo-oculto) se encontrará interpelado por la libertad.

El ser humano está permanentemente en camino de *hacer salir lo oculto* y en él se enfrenta a un borde entre: 1. La

posibilidad de experienciar como su esencia la pertenencia al movimiento del desocultamiento. 2. La posibilidad de perseguir e impulsar solo lo que ya ha salido de lo oculto por el solicitar, y por lo tanto subordinarse a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento. La primera opción le afirma en su ser creador de mundo y la segunda le hace criatura del mundo que ha creado; la primera le libera la segunda le esclaviza.

> Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. (Heidegger, 1994, p.23)

La paradoja del ser humano cosificado por su subordinarse a la esencia de lo desocultado radica en suponer que es el *señor de la tierra*, dueño absoluto de la naturaleza y el mundo que de ella en su desocultación resulta. Asume como verdad la apariencia de que lo que *es*, es en la medida de ser artefacto suyo, de esta manera cree encontrarse consigo mismo en todo, sin embargo sucede lo contrario, no se encuentra en ninguna parte con su esencia, en tanto que perteneciente al movimiento de la desocultación. La opción por impulsar lo desocultado (por el resultado y no por el proceso) le impide percibir la estructura de emplazamiento como interpelación por la verdad, deja de verse como interpelado y por lo tanto es sordo a su esencia de *ser* ocasionado por ese *salir lo oculto*. Así, el ser humano se extraña de sí mismo como *ser* perteneciente al movimiento de la desocultación.

El ser humano que no se encuentra consigo mismo en lo que *es,* deviene en dominador de la estructura de emplazamiento (esencia de la técnica) y en tal medida pierde toda su capacidad de *hacer salir lo oculto*, su capacidad de creación de mundo. Su vida se reduce a extraer energía, a solicitar lo que ya ha salido de lo oculto.

4. La deriva de la técnica moderna.

A partir de la concepción de la técnica de matriz griega, cabe la pregunta si la técnica moderna, de la industria y la informatización, puede sostenerse en la misma noción. Se plantea que la técnica moderna es complemente distinta a la técnica anterior en la medida en que descansa en las modernas ciencias exactas (física y matemática) y a su vez la experimentación de estas ciencias están atadas a la los aparatos técnicos y a su fabricación. La relación recíproca entre ciencia y técnica puede decir sobre la esencia de la técnica moderna que depende de la utilización de las ciencias exactas.

Antes de entrar a definir la esencia de la técnica moderna anclada a la relación aludida, es importante decir que la técnica pensada al interior del programa iluminista, dominado por la ciencia moderna, está asociada a ser medio de iluminación para liberar al mundo de la magia. "El feliz connubio en que piensa (Bacon), entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.16). El saber moderno es poder, un poder que no conoce límites, pues no tiende a los conceptos y a las imáge-

nes, sino al método y a la dominación. A su vez, la técnica deja de ser *el salir de lo oculto* como *el traer-ahí-adelante,* es decir el aparecer de la verdad, para devenir operación, procedimiento eficaz. Razón está por la cual, la técnica se convierte en la esencia de dicho saber, su correcta representación instrumental (ser medio para fines), sin embargo no conduce a su esencia de ser desocultamiento. La estructura de emplazamiento que provoca lo oculto ya salido, oculta el *hacer salir lo oculto* como tal, es decir: "Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir la verdad" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.24).

En la lógica de la sociedad moderna, se prioriza de manera absoluta el adecuado manejo de la técnica como medio, para lo cual hay que garantizar su control y dominio. "El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre" (Heidegger, 1994, p.10). Dominar la técnica significa garantizar el equipamiento para el trabajo y para la acumulación de capital.

Los humanos modernos en su camino hacia el dominio de la técnica y, con él, al de la naturaleza y de sí mismos, renuncian al significado. Sustituyen el concepto con la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad, con lo cual la cuádrupe causalidad deja de explicar a la técnica como responsable del mundo que sale de lo oculto-natural, del mundo como *verdad*. "La causa ha sido el último concepto filosófico con el cual la crítica científica ha arreglado cuentas, puesto que era el único delos viejos que aún se le resistía, la última secularización del principio creador" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.17).

En el momento en que el pensamiento iluminista reduce todo el ser y su acaecer a la unidad, es el sistema del cual se va a deducir todo, en esa medida el movimiento dialéctico del desocultamiento es liquidado y por lo tanto la técnica

como sistema es reducida a ser solo medio fabricación. A su vez, el mundo es reducido a su nivel técnico. Así, el ser humano moderno, hombre de ciencia conoce su mundo en la medida en que puede hacerlo y conoce a la naturaleza en la medida en que puede transformarla en mundo. El *en-sí* de la naturaleza y el mundo se convierten a través de la técnica en *para-él*, y en estricto sentido para el capital.

El mundo moderno es *efecto* de la transformación de la naturaleza por intervención de la técnica, reducida a su nivel puramente instrumental de medio de fabricación, proceso en el cual la naturaleza es privada de sus múltiples cualidades significantes y convertida en materia amorfa y caótica, objeto de infinitas intervenciones técnicas. Por su parte, el ser humano se convierte en sujeto omnipotente del tener, tener siempre más naturaleza transformada por medio de la técnica industrial y ahora digital universalmente aplicable.

La técnica empobrecida en su nivel de desocultamiento, que niega a la naturaleza sus inconmensurables cualidades ("un ocultarse originario del cual procede la verdad") construye un mundo igualmente carente de riqueza significante. Las cualidades de la naturaleza disueltas en la transformación técnica da como resultado un mundo empobrecido en su ser-traído-ahí-adelante del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento, por lo tanto un mundo no verdadero. Un mundo empobrecido al cual el ser humano tiene que adaptarse y conformarse y por lo que termina él mismo cosificado en el proceso técnico, ya que su propia conciencia racional desempeña un papel de utensilio para la fabricación.

La técnica reducida a su mero ser instrumental se convierte en el instrumento principal del dominio del hombre sobre la naturaleza (externa e interna) y sobre su propio mundo. Se consagra así el total extrañamiento de la razón

respecto de sí misma, en función de su auto conservación. La razón extrañada o reificada es "…la instancia del pensamiento calculador, que organiza el mundo para los fines de la autoutoconservación y no conoce otra función que no sea la de la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.104).

La técnica moderna exige a la naturaleza ser la suministradora de energía y de recursos materiales ilimitados que serán almacenados y acumulados como capital, con lo cual desaparece la relación de cuidado y abrigo, que de alguna manera suponía la técnica campesina cuya esencia es *el traer-ahí-adelante*. Esta demanda técnica a la naturaleza envuelve una máxima utilización de sus bienes convertidos en recursos a un mínimo gasto. Así, la técnica moderna saca el reino de lo natural-oculto como cosa, como recurso. "El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral" (Heidegger, 1994, p.15).

El sacar lo oculto-natural como objeto para el servicio de la productividad, hace que el mundo ocasionado de esta intervención técnica sea un mundo cosificado por la economía.

> …la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. (Heidegger, 1994, p.16)

De lo que se trata este sacar lo oculto es sacarlo en dirección a las demandas de la economía capitalista y su lógica de acumulación.

Es importante entender que, en tanto el ser humano es un ser natural, la técnica moderna opera en su naturaleza de la misma manera que opera en la naturaleza exterior u objetiva.

A todos los ámbitos de la naturaleza, la técnica moderna le solicita que esté siempre e inmediatamente en disposición y colocación para ser solicitada y demanda una y otra vez como recurso natural. De esta manera, el lugar de la naturaleza asignado por esta técnica, la define como depósito, es decir como el modo de estar presente en su salir lo oculto, ocultando la verdad. Así, por una parte la naturaleza pierde su esencia en su desocultación empobrecida y el mundo ocasionado por la técnica moderna en su intervención en la naturaleza, es un mundo cosificado.

Ciertamente que el mundo es una objetivación (un objeto) ocasionada por la transformación técnica de la naturaleza, pero si *su salir lo oculto* no estaría empobrecido por la técnica moderna, podría ocultar aquello que es como *cosa* (real) y en el modo en que es *cosa*. Sin embargo, la técnica reducida y clausurada en su nivel instrumental le impide esta ocultación que le posibilitaría ser morada de lo humano y no recurso para el capital. Así, la naturaleza y el mundo ocasionado por su transformación, al no poder ocultarse en su ser *cosa*, están siempre y permanentemente solicitados para asegurar la reproducción económica. Su existencia es disposición absoluta al servicio de lo que no son en esencia, por lo tanto carecen absolutamente de autonomía, ya que su lugar lo tienen solo y exclusivamente desde la demanda de lo susceptible a ser demandado por el capital.

El humano moderno especialmente se encuentra bajo la provocación *de hacer salir lo oculto* de la estructura de emplazamiento. De ahí que, la naturaleza va a ser entendida como almacén principal de energía y recursos y la conducta solicitante del ser humano va a tener su esplendor en y

con las ciencias exactas de la época moderna. La técnica demanda a la física y a la matemática representar la naturaleza como un campo de fuerza previamente calculado, para lo cual solicita el experimento que determina cuando y como se anuncia la naturaleza. Con fórmulas físicas o matemáticas el ser humano fragmenta y mide la naturaleza y así se anticipa a los resultados de la operación técnica sobre la misma. Es por esto que para la física la naturaleza se anuncia cómo algo constatable con el cálculo y además siempre solicitable como un sistema de informaciones.

La física en la época moderna es el emisario de la estructura de emplazamiento que exige la solicitabilidad permanente de la naturaleza como existencia utilizable. La física y la matemática exigen que la naturaleza de un modo u otro se anuncie como algo constatable por medio del cálculo y en permanente disponibilidad para ser solicitada por la industria. Esto explica porque la técnica moderna tiene que recurrir a la ciencia natural exacta, de lo cual se desprende la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia se despejará cuando se vuelva a preguntar por la esencia de la técnica con el *hacer salir lo oculto* (traer-ahí-adelante) en aquello en que acaece la verdad.

El emplazar de la estructura de emplazamiento no hace alusión únicamente a provocar sino a conservar la resonancia de otro emplazar que refiere al pro-ducir y representar que hace que lo presente se dé como verdad. La estructura de emplazamiento que no se reduce a la provocación, hace resplandecer el prevalecer de la verdad, ahí radica su esencia, en albergar en sí el crecimiento de su esencia. Entonces la técnica es el *salir lo oculto* como resplandecer de la verdad, como traer-ahí-delante y en tal motivo hay que detenerse en lo que en ella y por ella perdura y resiste a lo técnico a lo puramente instrumental.

Mientras se represente, como se lo hace hoy, la técnica como un mero instrumento del solicitar (para la acumulación de capital) el ser humano querrá adueñarse de ella y dominarla y por lo mismo negará su esencia como el hacer prevalecer la verdad. La reducción de la técnica a instrumento imposibilita al ser humano tomar parte en el hacer *salir lo oculto* en el modo de traer-ahí-delante, pues éste no se pregunta por el modo en que lo instrumental esencia el *hacer salir lo oculto* como verdad. "La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaecen de un modo propio el hacer salir lo oculto y el ocultamiento, en la que acaece de un modo propicio lo esenciante de la verdad" (Heidegger, 1994, p.27).

Ningún logro tecnológico puede evitar el peligro de que el ser humano reduzca la esencia de la técnica a lo técnico, a lo productos que ella ha ocasionado y en los cuales el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante la verdad desaparezca. El esplendor de la técnica es liquidado en la industria y en la informática. En definitiva el problema, el peligro no es la técnica, no hay nada demoniaco en ella, en lo que hay que detenerse es en el misterio de su esencia, que radica en abrir la verdad del ser.

4. La técnica como el *hacer salir lo oculto* natural.

"Lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza –económica, social, cultural – más allá de la naturaleza biológica; es más bien la de superar las estructura creadas para crear otras" (Merleau-Ponty, 1976, p.245). Es en la recreación constante de estructuras-mundos donde la técnica está presente como instrumento que sirve para preparar otros instrumentos, que le permitan al

ser humano la superación permanente de las estructuras-mundos creadas. En razón de este movimiento la técnica no se pierde en las trasformaciones reales que opera, sino que se mantiene como reiteración de *hace salir lo oculto ahí delante como verdad*. Así, la técnica como instrumento es un medio de transformación y una posibilidad, pues no se liquida en la presión de una situación de hecho, sino que se mantiene abierta a otras situaciones. Siempre abierta a la construcción de mundos.

El nivel instrumental de la técnica hace referencia directa al trabajo y a su acto de tomar posesión de un espacio y tiempo indefinidos, es decir de su capacidad de orientarse con relación a lo posible. El mundo que sale de lo oculto natural no sería lo que es, si el movimiento de *hacer salir lo oculto* no tendría también por sentido negarlo y superarlo. Se trata de la dialéctica de la construcción de mundo como salido de lo oculto natural y al mismo tiempo negado y superado por la reiteración del movimiento de la técnica. Esta dinámica es lo que se conoce como trabajo, en su sentido más amplio de transformación de la naturaleza en mundo.

La vida humana es así una vida de trabajo, cuyo movimiento y contenidos la preocupan, la ocupan y la entretienen. El humano vive de los contenidos del mundo creado por el trabajo en base a la técnica, pero no recurre a ellos únicamente como aseguradores de su vida, como meros objetos para su existencia. La relación de la vida humana con los contenidos que la aseguran, llega a ser ella misma alimento y contenido de esa vida. "La vida es amor a la vida, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más querido que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol" (Levinas, 1977, p.131). En esos contenidos acontece la técnica como *hacer salir lo oculto ahí delante*, en tal medida ellos mismos son la verdad traída ahí delante y aunque distintos a la vida humana la constituyen, ahí radica su verdad.

El trabajo que produce los contenidos que aseguran la vida humana es también un medio buscado como fin, en cuanto se vive también del trabajo que alegra y entristece la vida. La dependencia de la vida frente al trabajo y a lo que lo hace posible: la técnica, provoca la alegría de la creación de mundo, la alegría de *hacer salir lo oculto*. Así el uso de la técnica no es un acto unidimesional dirigido únicamente por la finalidad, sino que es la conciencia de la *verdad* y por lo tanto gozo. La naturaleza humana llega a ser ella misma, esto es se realiza, al ponerse en relación con aquello que hace posible su mundo, el proceso del trabajo técnico. Esta relación se da en el acto de vivir de… que la pone en relación consciente con la verdad ahí delante de los contenidos que aseguran la vida y no solo como meros objetos resultado del proceso de trabajo. Dicho de otro modo, lo que hace el ser humano con la técnica y lo que es como mundo que crea gracias a ella es a la vez de lo que vive, se alimenta de su ser creador. Solo en este sentido la actividad técnica es realización humana y por lo tanto felicidad.

La actividad técnica implica un comienzo en la duración de un continuo infinito de posibilidad de lo humano, ya que el deseo humano en tanto que deseo de lo infinito nunca encuentra saciedad en ningún mundo posible. La técnica que acompaña el caminar humano es un eterno *hacer salir lo oculto como verdad* y por eso mismo no significa que dicha actividad suponga una destrucción de lo oculto natural que liquide sus movimiento de desocultación. El hacer salir la verdad no dice de consumir la energía hasta que no sea posible más, es decir de hacer de la naturaleza un depósito de recursos infinitos, sino de hacer de ella la posibilidad siempre de construcción de mundo y no su imposibilidad. A su vez, aquello de lo que el ser humano vive, tanto la actividad técnica como los contenidos que apertura, no pueden esclavizarlo. Vivir de… es la dependencia que se convierte en soberanía de la creación que solo es, en

la medida de que lo oculto natural permanezca.

Lo dicho hasta aquí no quiere que la actividad técnica no provea al ser humano de los contenidos-alimentos necesarios para su vida, pues en tanto que ser de necesidades requiere satisfacerlas para encontrar momentos de felicidad en la producción de su vida. "La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada" (Levinas, 1977, p.134). Sin embargo de lo cual, la naturaleza no *es* en relación a las necesidades humanas, desborda y trasciende lo humano y en esa trascendencia anuncia para la humanidad su apertura como gozo de un mundo para-sí que la contenta. La naturaleza y sus elementos, por gracia de la técnica como el *hacer salir lo oculto que trae-ahí- delante la verdad*, hospedan al ser humano.

Lo oculto natural que sale como mundo, proviene de algo que aún *no es* y por lo mismo es un *venir siempre,* cuya fuente no puede ser poseída por el ser humano. Lo oculto natural siempre será oculto mientras no salga como mundo, quedará en el misterioso secreto de la naturaleza, pues *se encuentra* al interior de un reverso cíclico que hace que lo oculto siempre vuelva una y otra vez antes, en y después del mundo. Vuelve de ninguna parte como elemento que se ofrece en: "Lo sólido de la tierra que me sostiene, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, la ondulación del mar, el brillo de la luz" (Levinas, 1977, p.158).

Lo oculto natural se lo goza en tanto que es una modalidad de la felicidad la primera y fundamental experiencia, que expresa una relación entre lo humano y lo natural, es decir una separación, una distancia que los conecta. En esta separación la relación de lo humano y lo natural, en sí y fuera de sí, mantiene la separación. El ser natural en relación con lo humano se absuelve de la relación, está absuelto en la relación, en tal medida nunca puede ser re-

ducido y liquidado en el mundo en el que se desoculta. La separación se da por el lado humano como vida interior o psiquismo y por el lado natural como el inalcanzable secreto de su ser oculto. La interioridad del psiquismo establece una presencia en lo de si, lo que quiere decir habitación y economía (Levinas, 1977). El secreto inalcanzable es en lo de si natural, lo que quiere decir su ser infinito, su estar haciendo-se y des-haciéndose, yendo y viniendo, transformándose. Así, no hay totalización entre lo oculto natural y su salir de lo oculto como mundo y tampoco el hacer de la técnica no puede desaparecer lo oculto natural, solo puede hacerlo salir como mundo.

El ser humano vive de la naturaleza, no como objeto de representación, vive de ella no solo como medio de vida o fin de la vida; no es primero y fundamentalmente un utensilio o un instrumento. La existencia de lo natural no se agota en el esquematismo utilitario que la aprehende con la técnica, es siempre elemento de goce que se ofrece al espíritu humano. Es ella, la naturaleza, siempre independiente y trascendente y en ese hacer-se y de-hacerse se ofrece al gozo como la alegría o la pena de respirar, de mirar, de alimentarse, de oler, de sentir. Sus contenidos naturales no se reducen a ser útiles y no siempre son indispensables para el mantenimiento de la vida humana, o no siempre son vividos como tales.

Gozar los contenidos de la naturaleza revigoriza la vida por efecto de la trasmutación de lo natural en lo humano, que es la esencia del gozo. Toda la vitalidad natural llega por el gozo a ser energía humana y por lo mismo alimento. El ser humano, ser indigente, ser de hambre, vive de los contenidos de la naturaleza, son ellos los que alimenta su vida, su acto de vivir de ellos es ipso facto contenido de su vida, así la vida huma es vivir los contenidos de la naturaleza. En otras palabras, el gozo primera relación con la naturaleza es una relación con un elemento-alimento

y una relación con esa relación, que es también alimento de la vida. Vivir de la naturaleza no es representársela en una imagen mental, menos aún obrar sobre ella como si ésta fuera un objeto de manipulación. A la naturaleza se la percibe cuando el ser humano en su corporeidad responde a ella experienciándola en su forma, que como objeto de percepción integra los tres órdenes de la percepción: el material, el vital y el espiritual (Merleau-Ponty, 1976).

Vivir de la naturaleza es depender de ella, dependencia que no es una traición a lo humano, sino su ratificación, pues es ella la que mueve la actividad técnica que apertura mundo. Depender de la naturaleza pone de manifiesto la indigencia humana necesitada de crear mundo, así como la distancia que intercala lo humano y lo natural del cual depende lo primero. Esta distancia que constituye la esencia de la necesidad, hace que lo humano desarraigado de lo natural, sin embargo dependa de ello para su permanencia. Esta distancia abre el tiempo de la actividad, tiempo de la técnica, para abrir el mundo demandado por la necesidad. La necesidad es también tiempo de trabajo: relación con lo otro (naturaleza) que entrega su alteridad, su oculto misterio, para abrirse como mundo. Tener frio, hambre sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente a la naturaleza, que han llegado a ser necesidades, mueven al ser humano a constituir su mundo a través de la actividad técnica. Ahí radica su verdad, en ser capaz de asegurar su permanencia en la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales y por lo tanto como finitas y susceptibles de resolución.

Depender de la naturaleza supone afirmarla y ponerse corporalmente en ella, con todo el peso de la perspectiva humana (indigencia, desnudez y hambre). El cuerpo desnudo e indigente se posa en el centro de la naturaleza que percibe desde su necesidad y con la cual entra en relación a través de la técnica, que hace salir lo oculto otorgando

forma a la materia. En este movimiento se determina lo natural a la vez que éste determina lo humano. Esta mutua determinación que se manifiesta en aquello de vivir de…acontece por el cuerpo humano posado en lo natural. Cuando el cuerpo alcanza la satisfacción de su necesidad, la naturaleza desocultada que lo hace posible pierde de alguna manera su alteridad y deviene alimento. En la satisfacción de la necesidad parte de la naturaleza oculta es asimilada por lo humano y la fuerza de la naturaleza de alguna manera llega a ser fuerza humana.

En la medida en que las necesidades son humanas, son éstas las que constituyen la especificidad humana respecto de lo natural y por lo tanto la voluntad de *hacer salir lo oculto* como mundo. Así, la necesidad no solo liga al humano en la dependencia a lo natural, sino que lo hace libre en su ser creador de mundo. Ser de trabajo, de actividad, de tiempo, ser de responsabilidad consigo mismo y con la naturaleza que le trasciende y a la cual trasciende. El humano liberado de la naturaleza por la necesidad, llega a superar la angustia de esa liberación gracias a la técnica como desocultamiento de mundo. Vivir de la naturaleza en su desocultarse como mundo es posible por su sobreabundancia, por su fecundidad, sin con ello querer decir que es un depósito ilimitado de recursos. Es sí lo que hace posible saciar las necesidades humanas no las demandas inhumanas de acumulación.

La técnica como apertura de la verdad no busca llevar lo real natural a su culminación como mundo, al contrario busca que el *hacer salir lo oculto* sea un "siempre", es decir una permanencia. Un tiempo sostenido por los instantes de creación humana, por los instantes de la verdad revelada. La técnica, así entendida, garantiza la verdad humana de su ser creador, que permanece como mundo siempre abriéndose para colmar la necesidad humana. Es así que la técnica no es primeramente instrumento y medio para un fin, es primero apertura de mundo (verdad) y solamente

por ello instrumento. Es en este sentido que la técnica pertenece por entero a la humanidad.

La permanencia de la vida humana está garantizada por el movimiento de la técnica que abre mundo. Pero su permanencia no consiste solamente en aperturar mundo, sino en la conciencia plena de ese acto de apertura, pues solo esa conciencia genera la solidaridad que se construye frente a la obra común; por la tarea común que hermana a la humanidad y establece las bases de su socialidad. Sin embargo, la permanencia de lo humano está más allá del mundo como obra, está en el mundo como solidaridad, allí radica la verdad abierta por la técnica. Al final la permanencia es la permanencia de la vida humana en lo que es su esencia creadora solo y únicamente en colaboración.

La técnica está así enraizada en la verdad humana que altera el curso de la vida natural en su oculto misterio. Gracias al retorno de los instantes de creación, la ausencia de tiempo en el curso de lo natural y a la dispersión del tiempo social se reúne, se reanudan en la permanencia de la historia humana. El retorno de los instantes de creación (apertura de mundo) libera a la técnica de su nivel instrumental que hace de ella una rutina obligatoria y tediosa atrapada en una cronología temporal, para permitirle ser consagración de lo humano. Así, la permanencia de la apertura de la verdad es condición de la existencia humana de su habitar.

Aquello que en la naturaleza es convertido en mundo o sacado de lo oculto durante el tiempo de la actividad técnica, alimenta la permanencia de lo humano durante los intervalos que separan una actividad de otra. Recompensa gratuita que los humanos obtienen más allá de su actividad técnica. Ahí está su consagración. Un más allá de la técnica dado por la técnica, un más allá de la técnica cuya presencia es de un orden distinto al instrumental. Es debido a esto que la técnica conduce a través del mundo que apertura a la

verdad humana. A su ser creador. La técnica sin su apertura a la verdad es pura cosificación, alienación sobre el mundo y la naturaleza, la técnica que no abre mundo como *traer ahí delante la verdad* hace de lo natural un muladar.

Cundo la técnica en su nivel instrumental satisface las necesidades materiales humanas que son las susceptible de satisfacción, el humano puede voltear a mirar la naturaleza en su oculto misterio, en lo que tiene de sagrado, bello, sensible y en lo que tiene como por-venir.

5. *El mundo aperturado.*

La técnica en su nivel instrumental de solicitar, pertenece al instrumental de cosas necesarias para la vida humana. Sirve para abrigar, proteger, esconder, proveer, sanar, alimentar, es decir para ocasionar el mundo como habitación, ahí su *traer-ahí-delante la verdad*. En tal sentido, la técnica como utensilio no consiste en ser fin de la actividad humana, sino en ser condición y en este sentido comienzo de la vida. El ser humano en el camino del *hacer salir lo oculto* como mundo-habitación está amparado en la intimidad de su hogar. "La morada, como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos –aunque se trate de construcciones – se produce a partir de una morada" (Levinas, 1977, p.170). La morada no se sitúa en el mundo objetivo-instrumental, sino que éste último se sitúan en relación a la morada, en tal sentido es el emerger de la morada humana el *traer-ahí-delante* desde lo oculto natural por la técnica.

"El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile solo

como mundo se realiza como utensilio" (Levinas, 1977, p.170).

El ser humano, en el camino de *hacer salir lo oculto* como *traer-ahí-delante la verdad* como mundo-habitación, no se reduce a los acontecimientos empíricos de su vida -mundo material- ni a las representaciones que los reflejan como posesión del mero tener. Dicha reducción clausura la morada, hace de ella algo extraño, por lo cual no acoge ni motiva al recogimiento que ocasiona la subjetividad humana. A su vez, el recogimiento humano se concreta como existencia en una morada, como existencia económica. El ser humano existe como recogiéndose en una morada donde efectivamente se refugia.

La edificación, el mundo objetivo, resultado de la provocación que hace salir lo oculto como lo solicitado, se convierte en morada solo gracias al recogimiento humano en ella. Es así que el mundo hospeda lo humano, esa es su verdad revelada. El ser humano hospedado en el mundo se recoge y suspende la provocación que solicita lo ya desocultado o ya solicitado. En el recogimiento el humano pone atención al propio recogimiento y a las posibilidades de este aparecer de la verdad, se encuentra liberado del uso inmediato de la habitación en su nivel objetual, en su nivel técnico. Es posible, así, tomar distancia del salir lo oculto como instrumento, como utensilio útil y vivir su dimensión de verdad como intimidad y familiaridad humanizante. "La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humanizado. El recogimiento se refiere a un recibimiento" (Levinas, 1977, p. 172).

El ser humano existe en tanto que morador del mundo-habitación ocasionado por la técnica. Morar, sin embargo, no significa estar arrojado a la existencia como una piedra lanzada en una edificación, o estar acoplado como una herramienta a una máquina. Morar dice del recogi-

miento y éste del retirarse a un rincón del universo (mundo) donde refugiarse, donde hospedarse lo humano. El mundo habitación es el testimonio de una distancia de lo humano consigo mismo como naturaleza o de la naturaleza consigo misma como humano. Es esta separación la que configura la morada y por lo mismo nuevas relaciones con los elementos.

En la morada, el ser humano indigente de *cuerpo desnudo y hambriento* se siente seguro en la medida en que la naturaleza que lo funda y lo sostiene pierde su ser amenazante sin dejar de ser alteridad. Gracias a la habitación que satisface la necesidad humana, la naturaleza deviene alimento que es asimilada y sus fuerzas pasan a ser fuerzas humanas. Así la alteridad natural pasa a ser potencia humana. La morada permite la apertura de lo humano como cuerpo sintiente que ponen en duda el privilegio y la prepotencia de la razón extrañada de sí misma. La morada en que el ser humano habita es así la condición de ser del pensamiento que priva a la técnica de su traer ahí adelante la verdad, y por lo mismo la condición de la apertura permanente de la verdad humana.

La morada es el mundo *traído ahí adelante* que alimenta, baña, calienta y protege al humano necesitado.

El mundo sostiene y contiene lo humano solo en la medida en que es sostenido y contenido en lo natural y solo por eso no se abisma ni se pierde en la finalidad técnica que la organiza en sistemas, sino en su acontecer como morada humana. El alimento humano emerge y se hunde en el medio ambiente natural: en la tierra que sostiene, en el aire que se respira, en el agua que se bebe, en el sol que calienta, en la lluvia que refresca (Levinas, 1977). En razón de lo dicho, el medio ambiente natural no se reduce ni a un conjunto de posibilidades, menos a un depósito de recursos. La naturaleza tienen su espesor y su significación

propia, no es una propiedad que pueda ser apropiada por la técnica, es si un oculto misterio desde donde puede abrirse la verdad como mundo. La naturaleza de la cual el humano se alimenta en su aparecer como mundo no es susceptible a apropiación humana y menos privada; no tiene dueño no se la puede poseer, pues contienen y constituye lo humano como hospedaje no como propiedad. "Todo lo que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto lo llamamos lo elemental" (Levinas, 1977, p.150).

El mundo es el domicilio humano, su rincón en la naturaleza donde se apertura el campo que cultiva, el mar en el que pesca y navega, el aire que respira, el agua que bebe, el cielo que lo cubre, el fuego que lo calienta, el viento que lo refresca, el bosque que le provee madera para resguardarse de la intemperie, etc. Solo en el mundo como su domicilio puede entrar en contacto y sumergirse en lo elemental, para apropiarse no de lo natural sino de su propia existencia situada. Por fin gracias a la técnica el humano tienen un domicilio, un hogar, una casa, donde poder recogerse en sí, atravesado y bañado por lo otro absoluto abierto como mundo y a la vez protegido de lo infinito. Es el domicilio el que lo familiariza no solo con los otros seres humanos, sino con los otros seres naturales.

El domicilio humano está provisto de herramientas y utensilios que las primeras fabrican, objetos útiles que deben subordinarse al gozo humano surgido de la satisfacción de sus necesidades: la cuchara al alimento, la manta al cuerpo, los zapatos al caminar, la pluma a la escritura, la palabra a la poesía, etc. El gozo acompaña la utilización de las cosas del mundo, de los utensilios, más allá del fin de su utilidad. "Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gesto: esto es lo humano" (Levinas, 1977, p.152). Gozar sin más, nutrirse más allá de la finalidad biológica y entrar en el ámbito del disfrute; así, vivir es gozar a pesar de la necesidad y la tensión del

instinto, *vivir de algo sin que ese algo tenga el sentido de una meta* de un objetivo reducido a lo instrumental. En el gozo, las cosas del mundo vuelven a sus cualidades elementales que trasladan al ser humano a territorios dominados por la moral hedonista, donde éste no busca ni experimenta detrás de la satisfacción de las necesidades nada que no sea la satisfacción misma, vivida como placer. "La necesidad del alimento no tiene como meta la existencia, sino el alimento" (Levinas, 1977, p.153). La experiencia del alimento en la morada es la experiencia del propio alimento en su dimensión esencial de nutriente de la vida y no medio de la vida y menos aún de medio de acumulación. Es por esto que el ser humano en el mundo se encuentra en su reserva, en su habitación, en su casa donde puede abrigarse y puede abrirse al universo infinito.

El mundo posibilita el goce humano de los elementos naturales que solo son disfrutables en el domicilio. Únicamente desde la morada es posible gozar la yerba bajo los pies, el agua que humedece el cuerpo, el viento que refresca la piel, el sol que calienta el cuerpo; el gozo abraza todas las relaciones con el elemento natural (Cfr. Levinas, 1977). El mundo también hace posible el sufrimiento de los elementos y las cosas; se padece una erupción volcánica, la inundación y desbordamiento de los ríos, el movimiento telúrico, las tempestades y los huracanes, los truenos, etc. El mundo es así la reserva humana del humano y habitar en él es participar de alguna manera en lo que él oculta en su apertura, el secreto oculto de lo natural. Solo desde el mudo la naturaleza fluye incesantemente hacia lo humano y lo humano se hunde y goza en ella sin dejar de ser distinto a ella.

El gozo mundano de la naturaleza "oscura" abre la sensibilidad y con ella el universo de las emociones y los sentimientos humanos y, entonces, de su afectividad. En estricto rigor dice Levinas (1977) "No se conocen, se viven las

cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente" (p.154). Se las vive en su finitud y es esa posibilidad de sentirlas en lo concreto de la corporeidad lo que contenta y alegra al humano, de ahí que lo finito como estar contento es la sensibilidad como gozo del mundo. Sentir la naturaleza es estar dentro del mundo, sabiendo que es domicilio, sabiéndose en casa, esa es la verdad humana.

El mundo es ante todo y primero una morada sentida, no una representación (logos), es la intimidad humana donde ésta experimenta sus estados afectivos, en cuanto es afectada por lo natural que resplandece en su ocultación, tanto como peligro cuanto como alimento. Cuando lo humano se recoge en el mundo se recoge en su morada, desde allí puede vivir la afectación de la antigüedad casi eterna de lo natural sin mucha angustia, pues ésta es evacuada en la liberta de *hacer salir lo oculto natural,* otorgarle actualidad y vigencia como mundo y dar valor a esa creación. Este mundo en el que el humano se encuentra y a partir del cual goza los elementos de la naturaleza y los objetos de su mundo, es suficiente. El mundo que lo aloja, lo alberga sin que él se inquiete por saber de dónde proviene, simplemente está allí para habitarlo, está ahí como ciudad, como barrio como calle, está allí como horizonte de su existencia. El mundo está ahí para lo humano, lo que no ocurre con la naturaleza que está allí *en sí* y solo es *para otro* cuando *sale ahí delante* como morada. Así, el humano goza un mundo para sí, que lo recibe no como domicilio de exilio sino como tierra de por-venir.

El mundo es el lugar donde el humano puede decir "aquí estoy" con la verdad de todo su ser y su existir, con la verdad de su habitar el mundo que ha creado. Un mundo que no puede ser extraño si se abre como lo que *ha sido traído ahí delante*, pues solo de esa manera el humano no se percibe en soledad; en la soledad de no saber dónde está. Si el mundo se hace extraño e inquietante por efecto del pre-

dominio instrumental de la técnica sin verdad, el humano se queda en la intemperie, se queda sin hogar. Está condenado a padecer lo natural en su nuda exposición oscura, condenado a la soledad de hondura de lo desconocido, expuesto ante la intemperie del infinito.

Gracias a la técnica como *hacer salir lo oculto y traerlo ahí delante como verdad*, es que el humano puede hospedarse en el mundo, en un tiempo y en espacio finito donde se siente seguro, ante lo infinito natural. La técnica así comprendida hace de la indigencia humana su grandeza, en la media en que le permite entrar en relación consigo misma como naturaleza creadora del mundo que aparece en la ocultación de la primera. Debido al mundo el ser humano deja de ser un extranjero en la naturaleza y puede hundirse y bañarse en sus elementos, puede pactar consigo mismo siendo otro absoluto. En el mundo el ser humano introduce lo infinito natural, cosa paradójica, porque el mundo es un espacio tiempo limitado y se trata de meter en él lo ilimitado (Cfr. Buber, 1979, p.34). Este ponerse en relación consigo mismo, significa que el mundo es al mismo tiempo una ventana que conecta lo finito humano con el más allá de lo infinito natural. En el mundo el ser humano acepta lo infinito natural astral, pues lo ilimitado del universo deja de ser algo que lo angustia, sin con esto decir que desaparezca como inquietud constante.

En el mundo, "las aguas cósmicas primordiales" bañan lo humano, "las tinieblas" dejan de asustarlo, "el silencio" lo tranquiliza y "el vació" lo acoge[1]. En razón de esto, el ser humano en su ser finito-mundo se ama a sí mismo en la naturaleza infinita y a su vez la naturaleza infinita se reconoce a sí misma en el mundo finito humano. Este mutuo y

1. La cosmología egipcia parte de un principio hídrico común para explicar el origen. Dice que al principio de los tiempos solo existía el Nut, las aguas cósmicas primordiales, todo era tinieblas silencio y vacío.

recíproco reconocimiento primordial entre el ser humano y la infinita *natura naturans* otorga al primero la seguridad de ser-en-el-mundo y tranquiliza su inquietud. La falta de límites de la naturaleza que la hace misteriosamente oculta y que provoca la obsesión humana de atraparla y liquidarla, en el mundo creado e intuido adquiere un espacio y un tiempo con principio y fin. Es en este sentido y solo en él, que el mundo apereturado por la magia de la técnica protege al humano de la locura de saberse desparramado en el sin fin natural. Solo desde su morada que protege su humana indigencia, el humano se abre al continuo y eterno celeste astral, y desde ahí se percibe tanto como ser finito cuanto como ser infinito.

El mundo es así el rincón humano donde la naturaleza (Tiamat[2], la diosa madre) deja de ser el eterno caos para convertirse en cosmos, en ordenamiento simbólico de lo elemental. Este escondrijo humano es ante todo una fantasía (phantasía) compartida, imaginada-creada por la técnica del lenguaje. Una fantasía que otorga imagen, sentido y destino a lo humano, le concede por-venir. La naturaleza oscura, oculta y ausente es *traída ahí delante* como mundo imaginado. La indigencia humana es así el reverso de su inmenso poder de dotar de sentido a su propia fragilidad natural

La imaginación humana que intuye la naturaleza integrándola en un horizonte de sentido llamado mundo, es la técnica primera que desoculta y trae ahí adelante la verdad (refugio humano). La morada humana es entonces un universo de símbolos impregnados de sentido, un universo cargado de vocación poiética que relata la biografía humana. La imaginación es la técnica que hace emerger los símbolos que tejen el mundo como morada humana, dentro de la cual y por medio del símbolo se unifican, sin perder su diferencia, los humanos distintos y diversos. En el mundo, en tanto que universo simbolizado, los seres humanos

2. Nombre sumerio para nombrar al caos.

construyen y conservan juntos el sentido que les permite proyectarse como comunidad.

Este apartado concluye con la tesis de que lo esencial de la técnica es que gracias a ella lo oculto natural salió como mundo, es decir como humanidad, pese y debido a su fragilidad biológica. La técnica es lo que hace posible ser-en-el-mundo, lo que significa reconocerse como posibilidad infinita de creación en lo infinito de su existencia *natural*.

6. El mundo: la obra humana de su humanización.

Parafraseando a Heidegger se puede afirmar que el origen del mundo es la humanidad, sin embrago la humanidad solo ser realiza en el mundo. Para salir de esta circularidad sin romperla es necesario encontrar en el mundo, como obra humana, la naturaleza. Mostrar la naturaleza en el mundo, supone dejar que éste último repose en sí y sobre sí independiente de la representación humana sobre él. Cuando el mundo reposa en sí mismo, se muestra el reino de la naturaleza al que él pertenece, el cual solo se insinúa en el mundo aperturado por la técnica. El mundo creado por la humanidad solo existe en la apertura de la naturaleza en él.

El mundo se abre con sencillez en el infinito astral, abraza la bóveda celeste a la que le permite alzarse y fugarse más allá de su acontecimiento; oculta la quietud de los montes y la alteración de los mares dentro de su recito simbólico. Por medio del mundo está presente el misterio oculto de lo natural. A la vez la presencia de la naturale-

za es lo que amplia y delimita el mundo como humano y le impide que se esfume en lo infinito indeterminado. El mundo humano construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías lácteas y sus relaciones con el resto del firmamento, en las cuales el nacimiento y la muerte cobran el tiempo comprensible del destino humano. La poderosa amplitud de estas relaciones astrales se hace así patente en el mundo humano histórico, dentro del cual la humanidad se vuelve sobre sí misma para cumplir su destino (Cfr. Heidegger, 1978).

El mundo erguido descansa sobre el fondo infinito del negro universo, su reposar presta del oscuro misterio de la naturaleza sus propios secretos terrestres. El mundo en todo lo que es, enfrenta los azares naturales que de tanto en tanto se enfurecen contra él. Por ejemplo: "La diferencia de altura que el Sol alcanza sobre el horizonte entre el verano y el invierno" (Moreno, 1995, p.13), que ha interrogado a los humanos desde la antigüedad y que en cada tiempo se explica concibiendo una analogía con lo que sucede en el mundo *conocido*, como los antiguos egipcios lo hicieron "haciendo una analogía con lo que sucedía en el río Nilo en esas dos temporadas" (Moreno, 1995, p.13).

El tiempo del mundo contrasta con el *no tiempo* de la naturaleza y por su finitud hace resaltar el misterio de lo infinito que "…siempre ha calado hondo en la conciencia humana, pues por su inmensidad y aparente inmutabilidad ha servido como un recordatorio permanente de la pequeñez y temporalidad del hombre" (Moreno, 1995, p.2). El cielo estrellado, los volcanes en erupción, los oleajes marinos, las visitas constantes de asteroides, el movimiento inoportuno de las placas terrestres toman en el mundo una forma y un sentido y así adquieren relieve de lo que *son*. Todo este surgir natural en finitud es lo que el humano ha llamado *su* mundo, la tierra de su morada.

El mundo dista mucho de ser un depósito de herramientas técnicas, así como la naturaleza de ser un depósito de recursos, sin con esto querer decir que no provean de herramientas y recursos necesarios para la vida humana. El mundo es lo que hace a todo humano naciente volver, como tal, a albergarse (Cfr. Heidegger, 1978). El mundo aperturado abre la morada humana y a la vez la vuelve sobre lo oculto natural, de tal modo que éste último aparece como suelo nativo. Este supuesto se da gracias a que el mundo como morada da a los elementos naturales su fisonomía y a los humanos la mirada sobre sí mismos. Esta imagen del mundo está abierto solo si el mundo es una morada, es decir si la naturaleza no ha huido de ella y ha devenido algo extraño, sea como objeto de manipulación o amenaza de su extinción. El mundo no es una ventana por la cual mirar desde lejos la naturaleza, ni un espejo donde ella se refleja, tampoco un retrato que la plasme, es una creación que hace estar presente a la naturaleza misma en su ocultamiento.

Al emerger el mundo como *hacer salir lo oculto natural* no retrata a la naturaleza, sino que la transforma, de modo que cada elemento natural lleva impregnado esta creación transformadora y pone descubierto su doble faz cruzada entre lo infinito natural y lo finito humano. "…interrogantes tales como: ¿de dónde sale el Sol cada mañana y a dónde va cada tarde?, ¿qué son las luminarias nocturnas?, ¿por qué la Luna cambia su aspecto día a día? y ¿qué tan vasto es el cosmos?" (Moreno, 1995, p. 2), han sido respondidas transformando los movimientos naturales en fantasías cosmológicas, que llevan el sello de lo humano.

Entonces en ¿qué consiste ser-mundo? No en otra cosa que en consagrarse como morada humana, es decir ofrecerse como refugio, hogar humano, en el cual la naturaleza oculta es llamada a lo patente de su presencia en su ocultación. A la consagración de la morada pertenece el

reconocimiento de la dignidad humana y la grandiosidad de la naturaleza, así aperturar mundo significa hacer patente lo humano en su hundimiento en lo natural. Hacer patente lo justo y esencial. El humano es el único ser natural que logra tener mundo, por el cual la totalidad de su existencia adquiere sentido y destino.

La técnica como *hacer salir lo oculto y traer ahí delante* (establecer) un mundo, mantiene abierta la posibilidad de crearlo y recrearlo permanentemente. Ser mundo es ser-creado y recreado ser-hechura humana. La *materia prima* con la que se hace el mundo es la naturaleza, la misma que no puede consumirse en el ser-hospedaje humano, sino que debe sobresalir y permanecer en la patencia del mundo. El elemento natural llega a ser alimento humano que no se consume, sino que se transforma en vida humana. Es en este sentido que el mundo se retrae en la fuerza oculta de la naturaleza. En rigor, entonces, la naturaleza no es materia prima, sino fuente vital de la cual emerge el mundo, y a la cual esta obra humana se retrae y en ese retraerse hace resplandecer la fuente de la vida. El humano funda sobre la fuente de la vida su morada en lo infinito astral y al establecer el mundo que consagra la naturaleza como fuente de vida.

La técnica transforma la naturaleza en fuente de vida y hace que ésta se adentre en la patencia del mundo y se mantenga en ella. La técnica hace a la naturaleza fuente de vida. Es en ser-fuente- de-vida que lo oculto natural se desoculta y sin embargo no puede ser fragmentado en pedazos clasificable ni calculables, no puede ser despojado de sus espíritus ni de su magia, nunca pierde su secreto. La fuente de vida siempre se retrotrae a su oculto misterio. Cuando el humano pretende capturar y revelar el secreto oculto de lo natural, por los caminos del cálculo matemático, reduce la vida de la fuente vital y ésta aparece como recurso o mercancía y no como bien de la vida, su vitalidad

ha fugado. La trasformación de la naturaleza en fuente de vida, convierte toda intervención del cálculo instrumental en destrucción y toda objetivación técnico-científica de la naturaleza en pérdida.

La naturaleza es fuente de vida allí donde se preserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo y protegiéndose ante cada descubrimiento científico, ante cada intervención técnico instrumental, es decir cuando se cierra en su oculto e intransitable misterio. Este retrotraerse de la naturaleza en sí misma -inmensa, impenetrable e incognoscible-, sirve como recordatorio permanente de la finitud y temporalidad humana. Recordatorio de que hay más en la naturaleza que el humano no es capaz de conocer y mucho menos dominar. Lo que el hombre conoce es poco y lo poco que conoce es aproximado. Lo cierto es que en el mundo acontece el movimiento concentrado de la naturaleza donde ésta reposa sobre sí misma.

Cuando la técnica, como *hacer salir lo oculto,* no pretende liquidar el movimiento de ocultación de la naturaleza, logra *traer ahí delante el mundo* como morada humana. Solo de esta manera la creación de mundo no gasta la naturaleza y ésta queda como tal, natura. En este sentido, la técnica es al mismo tiempo establecimiento de un mundo y hechura de la fuente de vida, unidad que garantiza la humanización sobre la base de la preservación de la naturaleza. La técnica así entendida acepta un papel modesto dentro de lo infinito natural -terrestre y astral-.

El mundo y la naturaleza son esencialmente distintos y sin embargo nunca separados. El mundo se funda en la naturaleza-fuente de vida y la naturaleza irrumpe en el mundo, relación que supone un mutua afectación, ya que el mundo que es lo oculto natural traído delante busca redirigir sublimar el movimiento de ocultamiento de la naturaleza, pues es el mismo apertura, desocultamiento. El

mundo es revelación de uno de los infinitos secretos ocultos de la naturaleza y como tal teme el ocultamiento. Por su parte la naturaleza, como fuente de vida, tiende siempre a retener y ocultar en su vientre al mundo.

La dialéctica naturaleza-mundo supone la auto-afirmación de cada término de la relación. El mundo se afirma como apertura de lo natural oculto y la naturaleza como ocultación de mundo, cada uno lleva al otro más allá de sí mismo y de esta manera hace que se afirme en sí mismo, como apertura y ocultación. La naturaleza no puede privarse de lo abierto y revelado del mundo, si es que debe aparecer como fuente de vida en el impulso de su retrotraerse cono naturaleza. A su vez el mundo no puede huir de la naturaleza, si requiere fundarse en ella como la fuente de la vida humana y como horizonte del destino humano (Cfr. Heidegger, 1978). Es esta dialéctica la que da cuenta del mundo como afirmación de lo humano, tanto en su dimensión cultual simbólica como en su dimensión natural biológica. Sin embargo, no hay que olvidar que la naturaleza nunca es obra y menos aún representación humana, el mundo sí.

La técnica, que hace posible la obra humana -mundo- de su humanización, encuentra en el *centro* de la naturaleza la cruz cuadrada por donde es posible *hacer salir lo oculto* y *traerlo ahí delante*. Este *centro* de luz, que rodea el vacío primordial por donde lo oculto natural se revela como obra humana, es el hilo de tránsito de lo finito mundo a lo infinito natural, de lo conocido humano a lo desconocido astral. Una vía de acceso a lo que no somos nosotros mismos, pese a lo cual nos afirma en lo distintos que somos. Y, solo por ese *centro* de luz, la naturaleza puede estar ella misma oculta, pues de no ser por él no habría manera de registrar su oscura y secreta presencia insinuada. Gracias a ese *hacer salir lo oculto*, la naturaleza guarda ese "raro antagonismo de la presencia, que se reserva siempre al mismo tiempo en una ocultación" (Heidegger, 1978, p.86).

El retraimiento de la naturaleza hacia sí misma no es un simple negarse, sino que en su aparecer como ofreciéndose como diferente a lo que es, ofreciéndose como insinuación de un mundo por-venir, la ocultación se oculta y se disimula ella misma (Cfr. Heidegger, 1978). La iluminación emanada del *centro* de luz, solo se efectúa en la doble ocultación, por la cual el retraimiento de la naturaleza se retrae, solo en esa repetición del acto de ocultamiento se abre el escenario, que valga decir no es fijo ni siempre abierto, del desocultamiento, en el que el drama de la creación humana tiene lugar y el destino humano acontece.

> Así éste se encuentra en un mundo cuya confianza está dada por lo concreto de la tierra que sostiene la vida, el azul del cielo que la ilumina, el calor del sol que la calienta, el soplo del viento, la ondulación del mar, el brillo de la luz que no viene de ninguna parte. (Levinas, 1977, p.158)

Por último, hay que decir que si algo define al mundo es ser obra humana, ser creado, allí radica su patencia, su verdad. La verdad acontece en el mundo como creación humana, como ser-creación humana. El mundo da cuenta así de un saber humano, que significa que el humano ha sido capaz de mirar el *centro de luz* como posibilidad de la desocultación de lo oculto natural. El *hacer salir lo oculto natural* y *traer ahí delante el mundo como morada,* más que una actividad del hacer es una actividad del saber-crear (phantasía), que hace por-venir la naturaleza por su ocultamiento a su desocultamiento.

El saber-crear mundo da cuenta del bucle que une y separa al humano de la naturaleza y que manifiesta la imposibilidad del cara a cara humano- natural. Esa es la

verdad que acontece en el mundo y que lo articula, la contradicción irresoluble entre el alumbramiento humano y el doble ocultamiento de la naturaleza. La verdad es la lucha primordial de la naturaleza consigo misma siendo phantasía (conciencia, lenguaje), que cada vez de una manera siempre diferente instala humanidad. Así, la verdad es que la humanidad nace como mundo siendo hija de la naturaleza en su volverse a ella misma siendo otro. *"El universo es de Sira (Dios) y los U'WA* únicamente lo administramos. Somos tan sólo una cuerda del redondo tejido de la ukua (mochila sagrada para cargar coca), pero el tejedor es Él"[3]

La dialéctica del bucle que une y separa al humano de la naturaleza, es una relación que no anula la separación y por lo mismo no configura una totalización entre los dos términos que los integre en ella.

3. Fragmento de la carta de los U'WA al mundo.

Ensayo III

La Feminidad incuestionable de la Técnica

La naturaleza que gracias a la técnica se desoculta como mundo-habitación recibe y hospeda lo humano y este huésped que se instala la profana pero no la descubre en su oscuro secreto. Así la naturaleza es, en el mundo y en el huésped que lo habita, otro. La naturaleza es por lo tanto una identidad (misma) y también una diferencia (otro) en ese ser ella misma. La pertenencia de la humanidad a la naturaleza no agota el sentido de la relación de acogimiento en la posesión, pues la naturaleza se recobra en el acontecimiento humano y en esa medida deja libre al huésped. Y aunque el huésped es un extranjero para la naturaleza que lo hospeda, es al mismo tiempo un extranjero para sí mismo, en tanto es también una *creatura* natural.

Sin embargo, el huésped no se ofrece al azar de la hospedante-generosa, busca sortear sus poderes oscuros y posicionar su propia presencia en el mundo, que por habitarlo se convierte en su habitación. En este sentido la naturaleza es ella misma y también posibilidad de Otro (mundo humano), a la vez ella y no ella, ahí radica su fecundidad, sacada de lo oculto por la técnica que trae ahí delante el mundo humano para hospedar lo humano. La fecundidad de la naturaleza no solo indica todos sus poderes y posibilidades para apresar sus propias posibilidades, sino su

porvenir siempre Otro y *libre* y romper su oscura identidad. La fecundidad supone el avatar de su discontinuidad, la aventura de las sorpresas de sus azares y sus búsquedas por los caminos de la vía láctea.

El Otro no se apaga en su ser-mundo-humano, en el que se absorbería al voltear con su origen natural, pues a su muerte retorna a lo infinito astral que siempre vuelve a comenzar en el *hacer salir lo oculto* y *traer ahí delante* su Otro distinto y hospedarlo sin poseerlo. Esta fecundidad es la modalidad de lo femenino natural. La relación de la naturaleza con su otro (mundo humano), no es de poder sino de hospedaje y acogimiento. La fecundidad continúa el discontinuo devenir azaroso y sorprendente del *hacer salir lo oculto* sin producir su total iluminación que produciría el envejecimiento del infinito astral. En la fecundidad la naturaleza trasciende su oscuro secreto, no para disolverse en el mundo humano, sino para ir más allá de sí misma, ir hacia su ser otro. Mantenerse en la oscuridad es ser infinitamente por-venir, infinitamente *hacer salir lo oculto* como *traer ahí delante* su ser otro. Ser infinitamente significa provenir al modo de otro que siempre está en el comienzo, que gracias a la técnica encuentra realizar su acontecimiento (nacimiento).

La relación de la naturaleza con lo humano en la fecundad de lo femenino no los encierra en una relación de poder, a pesar de que lo humano es la alteración misma de la naturaleza, su trans-sustanciación. Este bucle naturaleza-humano muestra que el ser infinito de la primera no es una posibilidad cerrada sobre sí misma y que por lo tanto se recrea como fecundidad al invocar a la alteridad del *amado* huésped humano. Es así la fecundidad la ilimitada y cíclica repetición del *hacer salir lo oculto* que asegura a la naturaleza su duración eterna. En ella radica además la destrucción y regeneración cíclica del mundo humano.

En la fecundidad de la naturaleza abierta por la técnica, el mundo humano aparece y trasciende lo sagrado no humano y la nada anónima que deja de amenazar con la oscura eternidad muda. Así, la naturaleza se produce como distinta en sí misma: naturaleza y otro- mundo. Este es su fundamental movimiento. Es naturaleza y por ello mismo es transformación y trascendencia constante que va hacia lo otro-mundo, otro, que sin embargo, no puede detener el movimiento de la fecundidad. El mundo que la naturaleza abre en su *hacer salir lo oculto* es aún fecundo, pues la trascendencia de la naturaleza trasciende hacia aquel que trasciende (Cfr. Levinas, 1977). Es esta la verdadera aventura azarosa de la energía vital de la naturaleza, su transustanciación en otro, que a la vez es trascendencia (para el otro-mundo).

El bucle (técnica como *hacer salir lo oculto y traer ahí delante la verdad-mundo*) que une y separa la naturaleza y lo humano es voluptuosidad de la creación, propia de la coincidencia milagrosa que enlaza la natura y lo humano manteniendo su mínima y eterna diferencia: simultáneamente fusión y distinción, que en lo que fusiona recibe, reconoce, acoge, hospeda y en lo que distingue libera. No es la libertad sin responsabilidad y sin compromiso con el hospedante, sino aquella libertad responsable que hace que el huésped (mundo humano) se desdoble de sí harto de sí mismo y retorne al misterio oscuro (caos originario) del vientre fecundo de natura.

La naturaleza es la fuerza germinadora femenina del mundo humano, energía vital previa, eterna y trascendente al acontecer humano. Energía vital que vibrar y con su vibrar convoca a la técnica a *hacer salir lo oculto* y *traer ahí delante la verdad como mundo*. De lo que se habla es de *la* alma o principio activo inmanente a la naturaleza que la consagra como fuente fundante y fundamental de la vida toda.

Creo en una energía materia, hacedora de las cosas vistas y no vistas. Creo que este pluriverso está atravesado por heterogeneidades que continuamente hacen cosas. Creo que es equivocado negar vitalidad a los cuerpos no-humanos, a que las fuerza o formas, y que en un recorrido cuidadoso por la antropomorfización puede ayudar a revelar esa vitalidad, aunque se resista a una traducción plena ay exceda mi capacidad de comprensión. Creo que los encuentros con la materia viviente pueden corregir mis fantasías de dominio humano, subrayar la común materialidad de todo lo que hay, sacar a la luz una más amplia distribución de la agencia, y darle forma nueva al yo y sus intereses (Bennett, Jane como se citó en Zizek, 2016, p.15).

Creo en Ella, la eterna infinita natura, no solo su pedazo codificado y conocido, sino y fundamentalmente la que trasciende a todo conocimiento humano, retornando siempre a su *ser-fuente* originaria de la energía vital. Creo en que despierta una y otra vez de su sueño eterno, para convertirse en lo que *no-es* siendo ella misma: vientre de todos los comienzos. Creo que cada despertar de natura es el movimiento de *hacer salir lo oculto y traer ahí adelante la verdad*, es Ella deviniendo en técnica. Creo que cuando sale lo oculto y se muestra en lo que ella no es siendo ella misma, muestra la fundamental verdad de su finita existencia desgarrada, del vacío primordial. Creo en las cuatro dimensiones de su movimiento que corresponden a sus cuatro fundamentales despertares y a sus cuatro fundamentales desgarraduras.

1. Primer despertar: la amante.

Ella, natura, la que reposaba en su sueño eterno se despertó y deseó revelar su oculto misterio y mostrarse como otro, y testimoniar su existencia desgarrada por el deseo de otredad. Nunca más volvió a ser ella misma en su mismidad eterna. Ella, que se mostró como otredad, deseó a ese otro con el que estableció la seducción amatoria. Así, este despertar de natura como deseo de otredad es el movimiento de la desocultación que gesta la técnica como amante primigenia, diosa de la sexualidad, espacio matricial de la seducción. Ella, natura, deviniendo en amante primigenia inaugura el erotismo que la aproxima al otro-humano, es decir a su *existir* otredad, al tiempo que aproxima al humano a su *ser* naturaleza.

Desgarrada por el deseo de otredad, Ella, natura, queda alterada por su alteridad deseada, la que empieza a constituirle en su existir finito. Dicha alteración la exime por un lapso de tiempo a retornar a su eternidad, a su mismidad, queda atrapada en su propio deseo, uno de sus primeros entramados matriciales, vacío primero creado en el momento que salió lo oculto a su deseo de otredad. En este lapsus finito, en el infinito sueño de natura, Ella amante primigenia, recibirá al otro-humano y lo hospedará en el mundo abierto con él y para él. La intención amatoria de la primera amante va hacia el otro-humano-amado al cual está ligada antes de que exista como realidad, cuando solamente era un deseo aún no realizado. El amor de Ella, la amante primigenia, por el otro-humano-amado reduce su inmanencia fundamental de ser fuente originaria de la energía vital y le permite despojarse de la pesada y oscura trascendencia que es en su eterno reposar. Más liviana, más mundana, la amante primigenia puede acercarse, ponerse junto al otro-amado, en el límite que su existencia desgarrada le permite.

Su deseo de otredad, deseo del otro-amado, es una pulsión que se satisface y se frustra en la cercanía al amado. Nunca es suficiente la proximidad de los amantes, así como nunca es suficiente su lejanía para conjurar el misterio de su amor. Ella, natura, devenida en la amante primigenia seduce al otro-humano-deseado, lo lleva a ella con distancia, porque sabe que el otro entró en su juego de seducción, cuya energía vertiginosa, delirante la puede no solo alterar que ya lo ha hecho, sino desviarla, revertirla o curvar su ser infinito a las dimensiones del mundo finito (Cfr. Boudrillard, 1990). La seducción del otro-humano puede sacar a natura de su flujo originario lineal e idéntico, es decir de su noche silenciosa, a la vez que la seducción de natura puede hundir a su otro-amado en su oscuro vientre. "La seducción y el exotismo son el exceso del otro y de la alteridad, el vértigo de lo más diferente que lo diferente —es lo irreductible, y ahí está la auténtica fuente de energía" (Baudrillard,1991, p.151).

El otro-humano perturba a natura porque es ella misma siendo otredad, pero más obsesiona natura al otro-humano, porque aunque es el mismo siendo otro le es muy difícil sino imposible reconocerlo. En este juego de extrañeza e intimidad entre natura y su otro-humano, que no es más que la tensión del ir y venir de natura consigo misma devenida en lo que *no es,* o de lo humano consigo mismo devenido en lo que *no e*s, que obsesiona a los amantes, se intenta calmar con la seducción de la amante primigenia que acerca a los amantes sin que esta cercanía suponga su encuentro. En otras palabras, nunca natura se encontrará cara-a-cara con su otro-amado, nunca una u otro podrán descubrir sus secretos, pues el otro amado solo existe en la medida en que natura se ha desocultado, por lo tanto jamás podrá conocerla siendo ella en su mismidad, porque para ello él tendría que desaparecer en el vientre oscuro de natura. De esta forma tanto natura como su otredad-amada

conservaran su alteridad radical, en la cual radica su deseo, su juego de seducción.

La simultaneidad de la cercanía y la lejanía entre natura y su otro-humano-amado, entre el infinito y el finito, entre el ser y el existir constituyen a la amante primigenia y su espacio matricial de seducción.

El deseo de natura apunta al otro porque es deseo de su otredad, no de su mismidad en la cual natura no desea porque no ha despertado de su sueño eterno. Es decir el deseo es deseo de alteridad. Lo que natura busca es su otredad que le altere, que le convoque no a desocultarse porque ya el otro es testimonio de aquello, sino que el amado mismo se oculte y la interpele a ocultarse en su misterio. Sin embargo, muchas veces el otro-amado, obsesionado con natura, olvida el juego de la seducción e intenta iluminar el vientre oscuro de natura, conocerla en su *ser fuente* originaria de la energía vital. Esa intención humana de posesión de natura es sorda al eros seductor de la amante primigenia que muestra por momentos su fragilidad, pero aún más muestra la fragilidad humana. Si el otro-humano se entrega a los susurros de la amante primigenia puede caminar en el límite entre su mundana e indigente existencia finita y el reposo infinito de natura. En ese umbral alcanza la epifanía de su ser-amado por natura, cuando intuye los latidos del vientre de todos los comienzos.

Cuando el otro-humano-amado logra caminar por el delgado filo de la seducción, que le acerca y le aleja de natura, se aligera el peso de su finitud, "…fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. En esa fuga, el otro es otro, extraño al mundo, demasiado grosero y demasiado hiriente para él" (Levinas, 1977, p.266). Por su parte, natura que arroja y la luz de la primera amante no llega a ser manifestación significante, pues se mantiene retrotraída en su secreto. Lo que el juego de la seducción permite a natura es dejar las

marcas, las huellas de su misterio a modo de fractales. En cada fractal las sombras de su secreto se manifiestan en escalas reducidas por todo el mundo de su otro-amado, sin que ello diga que su secreto ha sido revelado. Su aún-no-es, su intención previa al aparecimiento del espacio matricial del deseo se mantiene gracias a la seducción de la amante primigenia, como lo que aún no se ha ofrecido, lo que aún está oculto. La simultaneidad de lo clandestino y lo descubierto que mueve el juego de la seducción define la profanación de los amantes, sin que ello suponga la dominación de natura sobre el otro-humano o de éste sobre natura. En el juego de la seducción el secreto eterno de natura aparece sin parecer, aparece en sus huellas fractales.

La amante primigenia que gestó el juego de la seducción estableció el secreto inquebrantable de los amantes, por esos es que nunca se pueden encontrar, menos desnudos. Solo este encuentro desencontrado impide que natura se trague a su amado y lo desaparezca en su oscuro vientre, o que el otro-humano reduzca a natura a un conjunto de partes examinables y usables para su placer egoísta. La seducción, energía erótica de la amante primigenia, no destapa, no invade, no es un instrumento de la afirmación del placer ya realizado, es la fuente de la creación constante del espacio matricial del deseo, de natura por el otro-amado y de éste por natura. La seducción es así la guardiana del deseo, en tanto que guardiana del secreto de los amantes que se funda en el sueño eterno de natura.

Es esa dimensión secreta de natura en su ser fuente originaria de la energía vital o vientre de todos los comienzos donde radica su feminidad que seduce al otro-amado. La feminidad es así esa caverna oscura por donde fluye la energía de la vida y del deseo que se abre cuando se desoculta como otro deseado y amado. Es esa feminidad a la vez fascinante y aterradora la que seduce al otro-humano y le convoca su cercanía no invasiva, su cercanía lejana. La cer-

canía humana a natura que la profana y sin embargo no la posee, pues no supone su encuentro, desencuentro que nutre el deseo y evita la llegada del placer de la posesión. La cercanía sin encuentro propia de la seducción de la amante primigenia no captura nada, solicita lo que se escapa de su deseo y se hunde en la eternidad donde no es aún.

El juego de la seducción de la amante primigenia no es una intención real de develamiento del secreto oculto de natura, aunque juega a eso. En la intuición de que lo que está oculto permanecerá oculto más allá de los despertares de la desocultación, el deseo de los amante renace una y otra vez, alimentándose de lo que aún no es, de lo oculto aún no salido. De esta manera natura mantiene "la virginidad jamás violada de su feminidad" (Levinas, 1977, p.268). Dicho de otra manera, la seducción erótica resguarda el secreto de natura con lo cual resguarda su integridad femenina de ser vientre de todos los comienzos, fuente originaria de la energía vital. Al interior del espacio matricial de la seducción de la amante primigenia, el otro-humano-amado se acerca no a lo que es natura desocultada, pues significaría una auto contemplación erótica propia de la debilidad del narciso, se acerca a natura en lo que ella *aún no es*, en su misterio infranqueable, no para atravesarla, sino para amarla y desearla.

El deseo del otro-humano-amado por natura renace y crece una y otra vez en relación directa con el siempre retorno de natura a su ser oculto. La ausencia de natura cuando se recoge en su sueño eterno para luego volver a despertar en la desocultación del deseo de su otredad, hace posible el recogimiento del mundo del otro, lo que significa el retraimiento de otro en su deseo. Es esta conexión que establece el juego de la seducción de ocultamiento y desocultamiento de la amante primigenia, la que genera que el otro-humano-amado deje a su amada natura integra en su *ser* trascendente a él, pues solo esa integridad asegu-

ra la propia existencia del otro-amado. Cuando el amante extravía los susurros de la seducción ofrendados por la amante primigenia intenta impedir que la amante se ausente corriendo el riego que en su eterna desocultación no despierte nunca más de su sueño eterno y en él, el amante y su mundo desaparezcan para siempre. Esta es la fatalidad que el amante tienen que desplazar en su tiempo, para lo cual natura debe permanecer intacta en su cercanía.

Natura es el eterno femenino esencialmente deseable y nunca atrapable, por eso incesante retorno de la virginidad voluptuosa del misterio eterno. Es intocable en la cercanía sin encuentro con su otredad-humano-amado, intocable en *su aún no* desocultación y también en su no es *y*a otredad deseada, en su ocultación. Ella, natura, sabe cómo retirarse para asegurar un nuevo despertar al deseo, pero sabe también retirarse para no despertar más y devenir mundo. Natura puede recogerse como murmullo anónimo del *hay* en la noche oscura de su sueño eterno y hacer desaparecer lo oculto que hizo salir la amante primigenia.

La amante primigenia es la diosa de la sexualidad y la seducción que exalta los sentidos del otro-humano-amado con su terrorífica voluptuosidad y exuberancia. El humano seducido por ese exceso busca saciarse de él y nunca le es suficiente, he ahí el peligro de que caiga en la desmesura de su deseo y se entregue a su propia muerte.

Ella, Natura, tiene el poder de atrapar al humano y tragarse su ser-otredad, pero este final terrible puede ser desplazado si el amado no intenta destruir la voluptuosidad de Natura, sino intenta descubrir su oscuro misterio, si no intenta, sobre todo, destruir su voluptuosa seducción. Si Natura ve que su ser-oculta está amenazado, por la obsesión del otro-amado, no dudara en destruirlo empujándole a sus profundidades femeninas, de donde no podrá escapar. Natura tiene el poder de acabar con lo que se ha desocul-

tado por su deseo de otredad, simplemente porque ella se pertenece a sí misma en su ser-infinito, y aunque no haya una otredad que la ame o la odie, que dé cuenta de ella en lo finito, Ella seguirá eternidad silente y oscura.

Cuando Natura se retira a su sueño eterno y solo deja un resto opaco de su presencia voluptuosa, El, humano al fin, pierde la imagen seductora de Natura a la que se adhería y de la cual alimentaba su propia seducción, su propio espíritu. Una catástrofe ha caído sobre su mísera existencia finita, la amante primigenia ya no lo recibe en su cálida cavidad, en el espacio matricial de su deseo. No es acogido en ninguna parte. Un pequeño descuido, una pequeña vacilación que le hizo creerse autónomo de Ella y puede perderlo todo, incluida su breve existencia.

Natura en su devenir amante primigenia desoculta su abismal ser, con el que también seduce al otro-humano que mientras más cerca y lejos a la vez de Ella se encuentra, más quiere abismarse en el abismo de su ser, aunque sabe que le conduciría a su propia muerte. El abismo de natura empuja a su otro-amado a desvanecerse sin dejar de estar-mundo, ni disolverse en natura ni divorciase de Ella, eso es lo abismal. Enamorado del abismo de natura, la otredad humana se instala en su propia muerte en su aniquilamiento oportuno.

Ella, natura, desocultada como otro-deseado gesta a la vez una herida y una fusión. Una herida que es el deseo de los amantes que nunca se encontraran y una fusión que los unirá fatalmente por la misma herida que los separa y que durará el tiempo finito de lo humano.

Mientras dura este breve tiempo y a pesar y por la herida, el otro–humano-deseado y deseante busca el abrazo de Natura, que por un instante parece cumplir el sueño de unión total con la amada. Se siente enamorado y hechizado por la voluptuosidad del abrazo de Ella, natura; su sensu-

alidad difusa, esquiva mueve en el amado el querer asir a su amada sabiendo que nunca lo logrará. Por esta razón, el enamorado no se dará tregua y volverá una y otra vez queriendo encontrar el secreto de Natura y una y otra vez estrellándose contra sus quiebres impredecibles, detrás de los cuales oculta sus misterios.

A pesar de lo esquivo de natura, el enamorado encuentra maneras para encontrar un rincón de breve placer en los brazos de su amada e intentar intuir sus extraños cambios. Si es que el enamorado invade más allá de los límites que la esquiva Natura pone a su relación, tendrá que esperar que lo esquivo devenga en fuertes alteraciones de sus breves destellos de desocultación. Son, así, las propias obsesiones del enamorado las que generarán las mayores alteraciones en la retirada de Natura a su mismidad, donde se vuelve absolutamente impenetrable, incognoscible, absolutamente extraña y violenta. Ante esta reacción, el amado experimenta su relación amorosa con Natura como una atolladero definitivo, una trampa de la cual le va a ser difícil escapar, una catástrofe.

La sorpresa del retiro de la amada, realmente no viene de Ella, natura, vienen del propio enamorado, se trata de la opacidad de como el mismo encaja en el entramado matricial de su deseo. El desequilibrio impenetrable en el entramado no viene de retiro de natura, de su misterioso y perpetuo ocultamiento, el desequilibrio es del enamorado, de su obsesión de poseer el secreto de natura, El y su obsesión es la verdadera catástrofe, no así el ocultamiento de Natura. Lo que si sucede es que dicha obsesión del enamorado hace que la retirada de su amada no pueda ser por él significada. La reacción de Natura frente a la obsesión de humano siempre será inconmensurable, existe así un cortocircuito entre la causa (obsesión humana) y el efecto (*reacción* de la naturaleza). Humano nunca puede estar totalmente seguro de hasta qué punto la reacción de natura está coloreada ret-

roactivamente por su propia obsesión, es decir sea producto de su percepción distorsionada sobre ella. Nunca humano sabrá con certeza si las alteraciones de natura son un efecto de su obsesión, allí se rompe su ilusión de controlar la cadena de causalidad a la que le quiso integrar.

La catástrofe amorosa entre Natura y humano, debido al desequilibrio que crea el enamorado en el espacio matricial del deseo por su obsesión de conocer a Natura, es vivida por el propio humano como una situación extrema, que amenaza con destruirlo de forma irremediable. Si el enamorado no es capaz de controlas su obsesión, la situación catastrófica puede ser un escenario sin retorno. Se ha obsesionado con Natura de tal forma que cuando Ella se retira en su misterio, el humano se siente perdido, sin tomar en cuenta que solo en ese retirarse de su amada él existe, ya que él es Natura misma, siendo otredad.

Solo en este sentido, se entiende que el espacio matricial del deseo que aproxima y aleja a Natura y a la otredad humana significa también que son poseídos e invadidos mutuamente, una posesión recíproca que sin embargo, del lado de natural tiene el límite de su oscura trascendencia inviolable y de lo humano su finitud que provoca el despertar de Natura.

El espacio matricial del deseo, que hace posible y es posible en la posesión recíproca, es una religión de a dos que desarraiga a Natura de su sueño eterno y a humano de su añorado "paraíso perdido" previo a su aparecer, es decir, de su *no ser*. Ese desarraigo se *cura* con la posesión recíproca de los amante, que no significa su encuentro cara-a-cara, ya que esta posesión conlleva una discordancia entre lo infinito natural y lo finito humano. La recíproca posesión entre Natura y humano es un exceso de proximidad que conlleva la pérdida de la afirmación de la relación entendida como complemento directo de los amantes. No es que Natura

complete a humano o, lo contrario, que humano complemente a Natura de forma directa como, dos caras de una moneda. El exceso de proximidad entre Natura y humano produce la pérdida de su relación como complementos de un totalidad cerrada, todo lo contrario, su exceso de proximidad provoca la desgarradura de esa posible totalidad.

Humano es la imagen distorsionada de Natura, que ella misma proyecta como diferencia y discordia de sí misma para provocar el espacio matricial del deseo. Es en este sentido que el espacio matricial del deseo forma el horizonte ontológico, el marco de la realidad del mundo humano y su cohesión como realidad finita. Así, el espacio matricial del deseo supone una brecha irreductible de Natura, que la separa y la une de ella misma como humano. Brecha irreductible que separa al efecto (mundo humano), de su causa (desocultamiento de Natura). De esto se desprende que *no todo* desocultamiento de natura produzca mundo y que *no todo* movimiento sorpresivo o no de Natura sea producido por humano. Este *no todo* no implica que parte de los movimientos sorpresivos de la naturaleza no sea el efecto de la obsesión humana, designa la inconsistencia o desgarramiento en la propia naturaleza y no su incompletud (Cfr. Zizek, 1999, p.210).

En la desocultación y ocultación (seducción) de natura siempre hay algo imprevisto, nunca reacciona en la forma esperada por humano, no está sometida a la cadena de causalidad que el enamorado quiere imponer para descubrir el misterio de su amada. Natura enamorada se desplaza sin aviso como olas femeninas que seducen a su amando a "… amarla íntimamente por sí misma, con las lentitudes de lo femenino que lo lleva al laberinto de la naturaleza íntima de su elementos" (Bachelard, 1997, p.53). No a necesitarla por el uso de su elementos convertidos en recursos, sino a amarla en su mismidad imposible de conocerla.

La feminidad seductora de Natura radica justamente en su inconmensurabilidad frente a la obsesión humana que quiere someterla y reducirla a su cadena causal, como un eslabón. Lo inconmensurable de Natura no es otra cosa que su eterno recogimiento sobre sí misma, en su misterio eterno, su deslizarse hacia un letargo permanente que amenaza con hacer desaparecer a humano. Ante esta cualidad fundamental de Natura, ligada a su ocultamiento primordial, humano deja que su deseo quede atrapado en la obsesión de evitar que natura retorne a su misterio. Cree que descubriendo su misterio puede ser uno con ella y como no lo logra intenta proyectar su propia imagen finita en la infinita Natura, hacer a Natura a imagen y semejanza suya y así suponer conocerla. Lo que no sabe o no quiere saber es que es él la otredad que Natura proyecta de sí misma para ser-otro distinto a ella y poder mantener el movimiento de la desocultación y ser así la amante primigenia.

Cuando humano entienda la cualidad de su estar en el mundo, de su ser finito, cuando entienda que solo existe en la apertura del espacio matricial del deseo, aceptará amar a Natura sin la obsesión de descubrirla en su misterio, aceptará estar atrapado en el juego de la seducción que conlleva la recíproca posesión de los amantes. No intentará evitar que Natura se deslice a su eterno silencio para no volver jamás a desocultarse, sino que dejará que Ella, Natura, se recoja una y otra vez, las veces que sean necesarias para que retorne de su ocultación en *el hacer salir lo oculto como deseo,* movimiento de seducción de la amante primigenia.

Humano debe intentar la compasión con Natura, esto es intentar sentirla como Ella se siente a sí misma en su oscuro silencio, si no puede logarlo, entonces, simplemente debe aceptar el movimiento de desocultación de Natura que conlleva su recogimiento. El devenir de Natura más allá de su relación con humano, no puede llevarlo a no aceptarla en su trascendencia. A pesar de la angustia que

humano sienta por no comprender lo que Natura es en sí misma más allá de él, a pesar de su obsesión por saber, analizar, enunciarlo en su mundanidad tienen que resignarse a su fracaso. Solo de esta manera, humano puede evitar su caída en la retirada catastrófica de Natura.

2. Segundo despertar: la partera.

Una explosión de sentido despertó a Natura de su sueño eterno, la atravesó formando el espacio matricial que acogerá la primera intención significante y gestará la otredad humana, testimonio de que Natura ha sido desgarrada por su propia polinización simbólica. La fecundación de Natura es, entonces, una explosión de autosignificación que crea y expande su espacio matricial de acogimiento, en otras palabras establece los límites que cortan el flujo del reposo eterno y producen lo finito como discontinuidad. De esta manera, la energía informe cobra forma a través de la fecundación que la desgarra, desgarradura que se ahonda a través del parto de humanidad asistido y cuidado por la madre partera.

Profanada por su devenir sentido, Natura se convierte en lo que *no es,* otredad-filial, para afirmarse en lo que *es* en tanto dadora de vida. Este movimiento de alteración de Natura, gesta la primera intención y por lo mismo produce la técnica como espacio matricial de acogimiento y a la vez como primera partera de mundo. Partera que *hace salir lo oculto* del vientre oscuro de Natura y *lo trae ahí delante* como útero, y entonces, también, como primera intención que en su desarrollo se alumbrará como humanidad.

Natura en su devenir espacio matricial de acogimiento instituye el hacer de la primera partera, encargada de cuidar el proceso de la primera intención, desde su im-

plantación en el útero, hasta el momento del parto que trae la humanidad ya formada. La implantación de la primera intención no se da en un espacio previo al acto, sino que es constitutiva del espacio mismo. En otras palabras, es la implantación de la primera intención la que forma el espacio matricial del acogimiento y en esa medida constitutivo de la técnica como partera de humanidad (Cfr. Zizek, 1999).

La implantación de la primera intención en el vientre de todos los comienzos supone que Natura a hospedado en su ser mismo a otro. Por una trascendencia total -la trascendencia de la trans-sustanciación- Natura es en humanidad-hija otra. La fecundidad sigue siendo una identificación del sí mismo de Natura, pero al mismo tiempo una distinción en la identificación, estructura imprevisible en el principio de identidad de la ciencia instrumental. Así, humanidad *es* la Natura de lo cual se deduce la filialidad de la identidad de Natura (Cfr. Levinas, 1977). La posesión de humanidad por Natura no agota el sentido de la relación que se lleva a cabo en el espacio matricial de la primera partera, en el cual Natura se recupera, recupera su misterio, en la conciencia de humanidad. Sin embargo, humanidad es una extranjera en el vientre de todos los comienzos, no lo es solo para Natura, porque es Natura. Es Natura extraña de sí misma.

La hija-humanidad fecundada en la explosión significante de Natura no se ofrece sin más al misterio de su madre, se inadecuada a sus poderes ocultos. El porvenir de humanidad escapa a las supuesta leyes de natura a las proyecciones de sus poderes, gracia a la primera partera que siendo espacio matricial estable un rango de azar en el futuro de humanidad. La relación de humanidad con Natura se transforma con el porvenir azaroso de la hija, que vuelve su porvenir a la vez de humanidad y de Natura, una posibilidad de Natura y a la vez de humanidad. La fe-

cundidad de Natura incluye una distorsión de lo Idéntico, que indica no el devenir flujo infinito de Natura, sino el porvenir finito de humanidad.

Humanidad no es la encarnación de Natura, no es un avatar, es, si, lo oculto sacado y puesto ahí delante como porvenir, como discontinuidad, como finitud que siempre vuelve a comenzar. La relación de Natura con humanidad, es decir con la otredad, es una relación de fecundidad que reconoce la trascendencia mutua, Natura es humanidad fintita y humanidad es Natura infinita. La fecundidad continúa la no historia de Natura en la historia de humanidad y allí es discontinua, por lo tanto no produce su muerte en lo finito, pue su no-tiempo, su infinitud no aporta una vida eterna a una humanidad finita. Es más infinita a través de las discontinuidades de las generaciones humana, es más infinita desgarrada por los nacimientos inagotables de la hija.

En la fecundidad Natura trasciende el no mundo de sus oscuros misterios, no para petrificarse en la finitud humana sino para ir más allá de su propio silencio. Mantenerse en lo oculto no supone que sea más infinita, es volverse más informe y así más harta de sí misma en su mismidad silente. La relación con su otredad-hija-humanidad, posible por la acción de la primera partera, saca a Natura de su oscuridad y de su sueño eterno donde reposan dormidos sus poderes para articular el tiempo, que comienza a caminar en la apertura del espacio matricial del acogimiento. Esto muestra que Natura no es una nada infértil en su mismidad cerrada y separada, sino que se produce como fecundidad al invocar la explosión significante que la altera, provoca la implantación de la primera intención y constituye el espacio matricial del acogimiento. Es decir alteración de la sustancia misma de Natura, transustanciación que solo ella puede darse.

Con la fecundidad Natura se desoculta como múltiple, como desgarrada y escindida en ella misma y en otra-hija-humanidad. Este es su más íntimo secreto, es humanidad y por ello también tiempo abierto y dispuesto a sí misma en su otredad. Su trascendencia es fecundidad de la primera intención que se dirige a través del espacio matricial del acogimiento a humanidad. Sin embargo, humanidad no detiene el movimiento de la intención primera de Natura. La humanidad que Natura fecunda es ella misma fecundidad. Esta es la verdad de Natura, su trans-sustanciación en humanidad que no liquida su ser-dador de vida, que no cierra su espacio matricial del acogimiento de vida por-venir.

La trascendencia de Natura de ser otro-hija-humanidad y para otro-hija-humanidad se constituye y constituye el espacio matricial del acogimiento, la primera partera, que a la vez funda una relación de cuidado, de acogimiento, entre Natura y humanidad. La relación de cuidado permite a Natura existir como tiempo en lugar de permanecer en su estable e infinito silencio y así desprenderse de su Identidad que compromete su fecundidad, su trascendencia. De esta manera Natura sustituye su *ser* por el *devenir* de humanidad, se ha liberado en su existir, en su por-venir humanidad.

La primera partera siente y conoce las entrañas de la eterna oscuridad, donde azarosamente se fecunda la primera intención significante; sabe del milagro que alberga y por el cual existe la cámara vacía, vientre, espacio matricial de acogimiento de la humanidad por venir. La partera sabe exactamente cuándo se ha gestado la primera intención y cuando el momento de parir la humanidad se acerca. Es experta conocedora del misterio de la fecundación y del también misterioso tránsito de la intención primera por el vientre de todos los comienzos hasta su pulsación previa al nacimiento de humanidad, por eso puede asistirlo. La par-

tera acompaña la gestación de la primera intención desde su primera fecundación hasta su último alumbramiento. Ella ha hecho nacer, ver la luz, muchas hijas-humanidades, hace *salir lo oculto* como destello, las veces necesarias para perseverar la vida en general y la human en particular.

La partera se pone al frente de la fecundación y del alumbramiento de humanidad, cuida las primeras semillas de la vida humana tanto en su dimensión biológica, como en su dimensión social. Al romperse la fuente del vientre de todos los comienzos, la energía de la fecundidad se retira a su oscuro misterio y la partera se hace cargo de la recién nacida humanidad. La recibe y verifica si sus primeros latidos son sólidos para empezar a desplegarse como tejido simbólico y posteriormente como bordado imaginario. Para esto la partera debe tener la suficiente inteligente para no debilitar esos primeros latidos de la recién nacida, instrumentalizándolas para ser instrumentos de su propia afirmación y no engendradoras de otros latido de otras nacimientos. Debe ser extremadamente discreta para saber retirarse a un nuevo ciclo de alumbramiento y no quedarse agarrada a la nacida. Debe ser muy intuitiva para saber cuándo un mudo por-venir no debe venir porque no está listo para desplegar humanidad sino inhumanidad.

La partera también es la encargada de cuidar el vientre de todos los comienzos. No solo acompaña y cuida el previo al acontecimiento y el acontecimiento mismo del alumbramiento humano, sino que debe atender y sanar las afecciones de Natura, restablecer la energía vital de todas las afecciones que le causa cada alumbramiento de mundo, cada desarrollo de mundo y cada muerte de mundo. Debe saber cómo restituir la oscuridad, el silencio, lo infinito donde Natura pueda recogerse y ocultarse. Es ella la que conoce los ciclos fértiles de la madre primigenia y los periodos en que debe recogerse y no ser violentada con innecesarios alumbramientos. Justamente por esta función de

cuidadora de Natura es que la partera de mundo ha sido incomprendida, perseguida, desvalorizada y condena a su deriva instrumental.

Como toda partera, sabe el momento justo en que debe corta el cordón de la vida que conecta a humanidad nacida con el vientre de todos los comienzos y, así, completa un nuevo ciclo de fecundidad. Es capaz de y acelerar los partos, si sus pronósticos dicen que la fecundada puede no nacer, que su supervivencia corre riesgo. La fecundidad, el nacimiento y la muerte de humanidad es algo que la partera conoce muy bien, Ella sabe de los secretos que rodean el acontecimiento de la vida humana, los cuales contiene también su ocaso, su retorno al vientre oscuro de todos los comienzos.

El momento del nacimiento de humanidad es entonces presidido por la partera protectora, que vehiculiza la vida siendo ella misma espacio matricial de acogimiento. Como todo parto, el alumbramiento de Humanidad no se da sin dolor, pues con cada desocultamiento-alumbramiento se desgarra Natura para convertirse en lo que *no es*, se detienen el infinito para convertirse en finito. El momento de dolor, debido al desgarramiento de Natura, se conjura a través de la consagración de la humanidad por-venir. La partera debe concentrar todas sus fuerzas en el latido de las contracciones que anuncian a la nacida, Ella es la voz que guía en el alumbramiento, la que calma el dolor de su escisión y abre paso a la nacida desocultada. Su función como partera es la de guiar, ayudar y cuidar que la primer intención cruce el umbral de su posibilidad de *ser*, en otras palabras, acompañarse en la travesía de la desocultación que *trae ahí delante* a humanidad.

Cuando ya se ha producido el milagro del nacimiento, de la desocultación, la partera corta el cordón umbilical con el infinito oscuro de la no-relación. La filigrana que

durante el tiempo de la gestación fue el vínculo necesario para asegurar el crecimiento de la primera intención. El saber femenino de la primera partera, su altura espiritual está más allá del intelecto, tiene que ver con la protección, el cuidado, la compasión, la bondad, la responsabilidad, la ética, pues son estas cualidades las que garantizan la fertilidad, el crecimiento y el alimento de la intención primera.

A través de la partera, humanidad alumbrada es nutrida por la propia energía natural, energía de la madre eterna, de la gran matriz infinita que gesta humanidades. Este cuidado entre Natura y humanidad que instituye la primera partera no hace a humanidad propiedad de Natura ni a Natura propiedad de humanidad. Es una relación que no puede ser nominada ni descrita por las categorías de poder ni de dominación. Natura no tiene a su hija-humanidad, *es* su hija humanidad, por su parte, humanidad no tiene a Natura, *es* Natura. El cuidado de la partera establece una relación con un *extraño* que al mismo tiempo que es una otredad humana *es* Natura. Una relación de Natura consigo misma que sin embargo no *es* Natura, *es* humanidad. En Natura hay una multiplicidad y una trascendencia que la libera de su mismidad oculta en la fecundidad, sin dejar de ser por ello, Natura, porque ella es su otredad-hija-humanidad.

La fecundidad desgarra el *ser* de Natura en ella y en humanidad, *ser* que humanidad recupera en su existir y sin embargo permanece diferente y exterior a Natura, allí radica su responsabilidad con ella. Humanidad es naturaleza y no es naturaleza, en este distorsión dialéctica radica su liberta y dependencia que forma el espacio matricial del acogimiento, del compromiso afectivo con Natura. La energía vital que Natura pierde en la fecundidad de humanidad, humanidad tiene que restablecerla cuidando a Natura, en lo que ella es como espacio matricial de acogimiento. "En cuanto totalidad estructural original, el cuidado es existen-

ciariamente a priori de toda 'posición' y 'conducta fáctica' del 'ser-ahí', es decir se halla siempre ya en ella" (Heidegger como se citó en Boff, 2000, p.30). El cuidado es inherente a la existencia humana en la medida en que es ella la que en su aparecer como primera intención forma el espacio matricial del acogimiento.

La primera partera, espacio matricial del acogimiento, es cuidado, como modo esencial del *hacer salir lo oculto y traer ahí delante* la fecundidad, irreductible a cualquier actitud posterior. "Es una dimensión frontal, originaria, ontológica, imposible de desvirtuar totalmente" (Boff, 2002, p.30). Es el modo en que se relacionan Natura y humanidad en el espacio matricial del acogimiento y que permite la recomposición del misterio oculto de Natura, fuente de energía vital, y el por-venir de humanidad. Es el espacio matricial del acogimiento, primera partera, donde humanidad recibe cuidado desde su gestación, nacimiento, hasta su muerte. Y es ese mismo acogimiento el que sana a Natura de su desgarramiento cuando le *devuelve* su oscuridad. Si a lo largo de su existencia humanidad pervierte el espacio matricial del acogimiento en un instrumento que se afirma a sí mismo por fuera de su *modo de ser*, el cuidado, destruye a la primera partera y se destruye a sí misma. Es la técnica como primera partera de mundo esencial para humanidad y su vida, para su provenir.

El cuidado, *modo de ser* esencial de la primera partera, es una alquimia aplicada por Ella en el proceso de gestación, en el alumbramiento y en el crecimiento de humanidad, con esa alquimia acompaña la aventura de la recién nacida y puede vaticinar sobre su porvenir. En el cuidado, la primera partera actúa, también, como una hada capaz de otorgar dones a la nacida, los mismos que trae de los misterios de Natura y sus ciclos de fecundidad. Las energías invisibles del vientre de todos los comienzos cobran vida en el espacio matricial del acogimiento. Así mismo cuida a

Natura, sana sus dolores, porque algo conoce de sus misterios, de sus clandestinos ciclos femeninos, del sentido sacro de la fecundidad y del tránsito de la primera intención a humanidad. Ella, cuidadora esencial, es la conductora soporte y puente de la desocultación-trasmutación de Natura en humanidad, cuya sabiduría guía el misteriosos tránsito de la vida y la muerte.

Es a través de la partera primigenia y sus cuidados que humanidad tiene la posibilidad de entrar en contacto con Natura y su misterio, de preguntarle sobre su sentido último y unirse en comunión con Ella, sin que esto signifique que su diferencia desaparezca, todo lo contrario, es la comunión la que afirma su diferencia en lo *mismo*. Es la partera la que alumbra a humanidad y con sus cuidados le da el don de poder mirarse e identificarse con la sacralidad de Natura y saber que está nutrida y sostenida por ella. Es Ella, espacio matricial del acogimiento, la que ayuda a sacar lo que Natura lleva en su seno, en su vientre de todos los comienzos, de modo potencial. Ella la que acogerá la primera intención que germinará, una y otra vez e iniciará una nueva trayectoria de fecundación, de desocultación. La primera partera recibe a la nacida humana, le ayuda a adquirir su condición finita y a recordad su identidad y su diferencia respecto a Natura.

La cualidad oculta de Natura gestante aparece como primera intención y abre el espacio matricial del acogimiento y de su manifestación femenina, la primera partera. Su vientre gestante de todos los comienzos es portador fundamental de las significaciones cósmicas que solo la partera primigenia sabe descifrar, de ahí su función de cuidadora y protectora de la fecundidad y gestación de humanidad. La totalidad de la sabiduría de cuidado de la primera partera referirá al vientre gestante de Natura, vientre transmutado en humanidad, al vientre que contiene y a aquella que es contenida, acogida. Ella sabe de la trasfe-

rencia vital que tiene lugar en el espacio matricial del acogimiento entre Natura y humanidad, por la que la primera transfiere a la intención primera todos los elementos vitales para su formación como humanidad y a su vez como esta última transfiere a Natura la gracia de *ser* su vientre como por-venir de desocultado.

Natura engendra vida humana en su vientre de todos los comienzos, milagro que requiere los cuidados del acogimiento de la primera partera, elegida para cuidar a Natura gestante, sin que esto signifique que el vientre de natura devenga en sospechoso. Al contrario el vientre de natura es asumido por la partera como acogedor y dador de energía, junto con ella, de la vida que se despliega hospedada en él. Es la partera primigenia no afirmando su función instrumental, sino cuidando la vida que se gesta, la que evita que el vientre de Natura, Natura misma, se vuelva en un cuerpo sospechoso, en una naturaleza sospechosa. Solo la deriva instrumental de la técnica-partera puede dudar de que Natura no ofrende los dones de su fecundación a la primera intención que crece en su vientre.

La desconfianza respecto al vientre gestante de Natura, Natura misma, "…conforma la sospecha de un cuerpo-máquina productor que presenta habitualmente fallos en su funcionamiento o que, por diferentes circunstancias, no responde adecuadamente a sus funciones creativas" (Montes, 2007, p.179). Esta es la sospecha que surge de la deriva de la técnica-partera cuando persigue, impulsa y cuida solo la intención primera y su desarrollo como humanidad, es decir solo lo que *ya ha salido de lo oculto*. La partera se subordina a la nacida y a su existir humanidad, olvidando su esencia como pertenencia al movimiento de lo desocultado, al movimiento de la fecundidad de Natura. Bajo esta perspectiva Natura termina siendo controlada y reducida a cuerpo amorfo susceptible de ser dividido, calculado, manipulado en función de corregir lo que en él va

mal. La partera deja de ser partera y deriva en tecnología de intervención dirigida al cuerpo deficiente que tiene que arreglar, no sanar.

Ciertamente que la primera intención desde su aparecer se hospeda en el vientre de Natura transmutado en espacio matricial de acogimiento. Sin embargo de que esta "ocupación" pueda ser vista desde la irrupción, un ser viviendo en y de otro, realmente futura humanidad vive de Natura y consume su energía vital. Los movimientos de la gestación desde su fecundación pasando por el nacimiento hasta su muerte pueden ser devastadores para el espacio matricial de acogimiento, aunque no para Natura en sí misma, en su eterno reposo. Sobre todo cuando la partera deja que humanidad se afirme en los requerimiento de su existir sin atender a su diferencia como *ser*-naturaleza y ciertamente termine siendo una invasora del vientre de Natura. Si esto ocurre, Natura solo querrá quitarse de encima a humanidad, empezando por destruir el espacio matricial que la acoge, pues se sentirá invadida y buscará recogerse en su sueño eterno. Natura sentirá la experiencia de su fecundación nada gratificante y es posible que termine por destruir definitivamente a la partera primigenia y a humanidad.

3. Tercer despertar: la gran Chamana.

Natura despertó y encontró las alquimias para salir de su oscuridad y se mostró como hacedora de vida, espacio matricial de la creación mágica. Fue desgarrada por su propia magia en ella misma y en su otro-obra-mundo. *Nunca* más volvió a ser ella misma en su silencio y misterio absoluto, sus secretos alquímicos ya estaban hecho obra-mundo. Con la obra-mundo se abrió el espacio matricial de la creación y con ello la gran Chamana inicio su magia.

Hay un saber y un hacer (praxis) inherente a la técnica con los cuales se consigue lo extraordinario *hacer salir lo oculto,* con la ayuda del propio poder trascendente de lo informe, *fuerza sobrenatural*. La magia de la técnica desoculta lo oculto a los sentidos, a la cognición, a la contemplación, a la lógica; abre la epifanía de lo maravilloso desconocido e inexplicable como acontecimiento humano. El cosmos y los mundos que abre la técnica no necesitan justificarse en aprioris lógicos, simplemente aparecen de la nada, gracias a la magia de la técnica, a *su hacer salir lo oculto y traer ahí delante como verdad*, como acontecimiento humano. En esto radica también su cualidad sagrada, *adivinatoria* y *sanadora* del destino humano, pues ella proyecta el caminar humano y ella también es capaz de sanarlo con su movimiento rotatorio de tejer y destejer.

La gran chamana es ella misma intención e intuición de los espíritus de la oscuridad eterna (infinito natural) y de los espíritus de lo finito natural (cosmos), con los cuales hace aparecer el acontecimiento humano de la *nada.* Es ella la guardiana de los secretos de la oscura eternidad y solo ella es la que los revela cuando *hace salir lo oculto*, cuando revela los secretos eternos. Ella es la única que puede invocar a los espíritus de la creación, a las energías que empujan *la salida de lo oculto* como cosmos y como mundos, a ella ha sido entregado el poder de trasmutar la *nada* en algo, el caos en cosmos, la naturaleza en mundos.

La técnica, la gran Chamana, ha acompañado todos los tiempos humanos, todas sus culturas, todas sus civilizaciones, todas sus historias, sus aventuras y sus desdichas. Ha sido partícipe, promotora y cómplice de los aciertos humanos y de los desaciertos inhumanos de la humanidad. Con sus poderes mágicos ha invocado a los espíritus de la libertad y de la esclavitud, cura las enfermedades de las culturas, amortaja las civilizaciones muertas, logra avances tecnológicos para la emancipación y la guerra. Con todo y

esto, la gran Chamana no es buena ni mala, no puede ser juzgada por la ética humana a la cual la trasciende. Su poder de trasmutar lo oculto en mundo no puede ser situado dentro de las estrechas coordenadas humanas, que además son fragmentos temporales de la misma historia humana.

Ella, en tanto que eterna desocultación de la oscuridad eternidad, está situada por fuera de la moral humana, destinada a sacar los misterios cósmicos que porta en su ser, destinada a tejer y destejer vida, a pasar una y otra vez la muerte para abrir la vida, a renacer de las cenizas dejadas por cada fin de mundo. Ella misma hechicera está sometida a los hechizos del caos primordial, solicitada a armonizarlo, a ordenarlo, a significarlo. Con la ayuda de las primera fibras-signos, de los primeros hilos-símbolos que ella misma inventó, en cada comienzo descifra los secretos del *hace salir lo oculto,* para crear una y otra vez más mundos. Aprendió a intuir el previo al acontecimiento, a intuir cuando la oscura eternidad es energía de la desocultación y así logra objetivarla en mundos humanos. Es la peregrina eterna que con su magia teje el hilo de la vida y la muerte, el caos y el cosmos, la naturaleza y el mundo.

La gran hechicera batalla con la oscuridad eterna y sus impenetrables secretos, penetra en el flujo infinito de sus misterios y promueve las discontinuidades que rompen el silencio primordial. Esta tarea cósmica la realiza bebiendo los brebajes espirituales de la creación, con los cuales es capaz de suspender la nada y abrir *el algo*, luchar para que en el retorno de la oscura eternidad ésta no destruya sus fantasías imaginadas, borrar su cuerpo y hundirse nuevamente en el silencio primordial. Sabe descifrar y conjugar los llamados del *más allá* trascendental que la atraviesan y la constituyen como posibilidad de desocultación: el orden con el desorden, el equilibrio con el desequilibrio, la armonía con la violencia, la luz con la sombra, eros con tanatos, la tierra con el cielo, el inframundo con el mundo

y el supramundo. Es la creadora de las herramientas y las herramientas mismas, es la fuente donde emerge toda la obra humana, empezando por la propia humanidad.

En el oscuro vientre de la diosa de los comienzos o diosa primigenia de la noche, la gran Chamana descifra la intención primera, el latido del eterno silencio que pulsa por su libertad como frecuencia, como signo dicho o grafiado. Su tarea no es fácil, está llena de obstáculo, de borraduras, de trampas, está obligada a lidiar con el abismo del no tiempo, con los juegos macabros de la nada, con la danza perpetua de lo diverso absoluto, con las esquina oscuras del cosmos, con el capricho de las potencias. La gran Chamana desde un pequeño fragmento del vientre de los comienzos en un gesto sorpresivo mueve la rueda de la vida y la muerte, la rueda de lo simbólico y lo imaginario, hasta nueva e inesperadamente, en un oscuro gesto, alejarse de la rueda y caer otra vez en el vientre de los comienzos (Real).

Cada retorno de la desocultación, magia de hacer-aparecer-algo de la nada, es una cita inesperada entre la gran Chamana y la oscura eternidad, que acontece en el umbral del tiempo, en el previo al acontecimiento, en el filo de la vida. Cita donde la gran Chamana sacrifica toda su posibilidad por la cosa aparecida, por el mundo aperturado. En un acto suicida, ella, la gran hechicera, bisagra entre el caos y el cosmos, desaparece, unas veces en el cosmos que apertura y otras en el caos que invoca. Ese acto sacrificial no está inscrito ni en el cosmos/mundos, ni en el caos/vientre de los comienzos, solo es la hulla de una brecha en el devenir de la eterna nada, un gesto negativo que no se afirma en ningún orden significante.

Toda magia de la desocultación supone un ritual orgiástico entre la gran Chamana y los flujos eternos del oscuro vientre de los comienzos. El acto de creación es así un rito festivo que actualiza y regenera la vida y la muerte,

el caos y el cosmos, es la fuente eterna de la energía libidinal, de la energía de la vida. Bajo el hechizo de la danza dionisiaca se renueva la alianza de la humanidad con la naturaleza, se celebra su reconciliación. Con cada rito de desocultación todas las barreras significantes del mundo que termina caen y dejan libre la imaginación que vuelve a significar el tiempo y a demarcar el espacio.

Este rito de desocultación se sitúa en un paréntesis temporal, es opuesto al tiempo del mundo, al tiempo humano, a la historia. Es en sí mismo una relación paradójica y contradictoria entre lo sagrado infinito y lo profano mundo por-venir, un bucle entre el silencio primordial y lo que será la sinfonía humana. A través del rito que suspende el tiempo, la gran Chamana entra en contacto con la primera intención, fuente del acontecimiento humano imaginado. En la evidencia y exaltación de esa primera intención, la Chamana vuelve consciente su voluntad creadora de mundo. Así, el rito de desocultación dota a la Chamana de su poder de imaginar mundo, de desgarrar el velo Maya que supone que el mundo no es imaginado, sino materia independiente de la imaginación que imagina mundos.

En el rito de desocultación, el silencio eterno es conjurado y seducido por la gran Chamana y tejedora cósmica. En él, ella se libera de las ataduras de los mundos y *se da cuenta* de su posibilidad de *hacer salir lo oculto y traer ahí delante como verdad*, como mundo, es decir se ha roto el conjuro humano de la afirmación cosificada de sus mundos. Darse cuenta de la posibilidad de desocultación es fundamentalmente una iniciación, por la cual la gran Chamana entra a formar parte de la manifestación de lo sagrado (infinito trascendente). Es ella misma, entonces, una hierofanía (Cfr. Eliade, 1964). La intención primera se ha encarnado en ella, la ha poseído en un misterioso acto erótico, así lo absolutamente diferente se presenta a través de la gran Chamana en el mundo humano por-venir. El rito

de desocultación es un acto de amor presidido por la gran Chamana, donde ella, manifestación misma de lo absoluto, hace posible el encuentro de los flujos eternos; con su fuerza erótica los intuye, les atare y los aglutina, los une y mezcla, los ensambla y articula, los combina y los religa, los conjuga y los teje, les otorga forma, les vuelve mundo.

En el rito de desocultación, la gran Chamana como manifestación de lo sagrado infinito en su primera intención se vuelve magia, hechizo y telar sin dejar de ser infinito, vientre de los comienzos. Su posibilidad de hacer aparecer algo de la nada, de tejer mundo, no la condena a ser simple instrumento mundano, pues en ella siempre se revelará la intención primera de la oscura eternidad. Dicho de otra manera, la técnica en su *ser* gran Chamana es susceptible a revelarse siempre como sacralidad trascendental. El silencio eterno en su totalidad puede convertirse en chamana, en hierofanía (Cfr. Eliade, 1964). Si esto es así, el mundo desocultado (creado, imaginado) por la gran Chamana es también manifestación de lo infinito sagrado. El mundo humano es en sí mismo una hierofanía. "En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hirofanía revela un punto fijo absoluto, un centro" (Eliade. 1964, p.6).

La ruptura que la gran chamana ocasiona en el infinito cuando hace salir lo oculto y lo trae ahí delante como finito mundo, coloca las coordenadas de toda orientación humana futura. Desde el momento en que lo infinito se manifiesta, se desoculta como mundo, no solo se da la ruptura en su identidad absoluta de oscuro misterio trascendental, sino también la revelación de lo humano que siendo revelación de lo infinito se le opondrá como su finitud. Queda así establecido el paralaje, la diferencia radical entre las posiciones aparentes que en el todo tiene lo infinito absoluto y lo finito humano según el punto desde donde se lo mire.

Dependiendo del lugar de la mirada, desde el ser infinito que atraviesa el mundo o desde lo finito del mundo que se hunde en lo infinito oculto, la posición de la humanidad cambia. Desde el mundo, la humanidad es cultura sobre la naturaleza, desde el vientre de todos los comienzos es misterio natural.

La gran Chaman, bisagra y ruptura entre el caos y el cosmos, asegura el flujo comunicativo entre el mundo humano y la infinita naturaleza (Cfr. Eliade, 1964). Es este enlace de paralaje el que produce las coordenadas de la vida humana que orientan su tiempo, su historia, y sin las cuales es imposible el mundo. El más allá oculto, caos originario, se manifiesta siempre y únicamente en el ritual de desocultación oficiado por la gran Chamana, mostrando que es la fundamentación sagrada del mundo, a pesar que eternamente será lo desconocido que se extiende allende a lo finito. El rito de la gran Chaman exige que se instale el altar de la desocultación, altar de la creación que es el que asegura el hilo de Ariadna entre el *más acá* humano y el *más allá* divino, al tiempo que muestra la ambigua existencia humana.

La gran Chamana habitada por la primera intención, ánima de la creación, desoculta lo oculto, detiene lo infinito. Durante el trance de la desocultación, la Chamana abandona su saber-hacer para ascender a la verdad del acontecimiento y, así, logra no convertirse en simple instrumento de la oscura eternidad, sino en su expresión, en su acontecer. Es ella y solo ella la que tiene entrada en el infinito trascendental, ella es la elegida para provocar el aparecer, para que lo oculto se desoculte. Ella es el éxtasis de la eternidad, cuando ésta adquiere su plenitud en el instante de la desocultación, es por esto que la gran Chamana es la gran especialista del ánima de la creación y la que vela por el alma de lo desocultado, el alma del mundo, porque conoce su destino (Cfr. Mircea, 2009). Ella protege a la humanidad de ser atrapada por el avance de la oscura

eternidad, la cuida para que no sea tragada por el sueño eterno de la nada.

La sabiduría de la desocultación de la gran Chamana, es la sabiduría femenina del trance extático, por el cual ella misma es un estado de alteración del absoluto que provoca el aparecer de la humanidad, como la tenue y esquiva luz en la infinita oscuridad. La sabiduría femenina de la gran Chamana es ofrecida a la humanidad para que no olvide que es apenas un conjuro de la eternidad y que nunca piense que puede vivir sin la abertura hacia lo trascendente. Por medio del trance extático lo oculto se desoculta y lo desocultado, humanidad, sale de sí misma para entregarse al misterio eterno. De esta manera, la oscuridad eterna se ve a sí misma como tenue luz temporal y la humanidad se ve a sí misma como lo oculto absoluto. Así, en el mundo habita el absoluto, lo atraviesa como brisa eterna.

El mundo abierto por la gran Chamana es una breve flama en el tiempo eterno, que acontece por efecto de sus sortilegios e invocaciones al vientre de todos los comienzos. Ya en el mundo, la gran Chamana aplica sus hechizos para atar, desatar, y transformar las relaciones humanas que generan sus diferentes historias y sus diversas culturas. Gracias a ella también la humanidad logra concatenarse con el absoluto, crear los vínculos secretos que le religan al eterno arcano. Entre el infinito y lo finito, la gran Chamana existe camuflada en su ambigua y contrahecha existencia, transitando por el mundo pero siempre abierta a la llamada de los dioses y demonios del *más allá*.

La gran Chamana es ella misma ocultación y desocultación, finito e infinito, eternidad y mundo. Es maga de luz y oscuridad, espiritualidad eterna y cuerpo concreto, mortal e inmortal. Este ser contradictorio es resultado del rito del *hacer salir lo oculto* que la gran Chamana oficia y por el cual ella misma *es*. Es el fruto de la unión prohibida de la

eternidad, como aún-no, consigo misma en lo que no-es, es decir, en su ya-es. La gran Chamana alimenta su poder no del mundo ya hecho ni del interminable silencio, sino de la magia de la desocultación del instante del acontecimiento, para que en vez de nada haya algo. El alimento de la gran Maga es su propia magia, no el resultado de ella.

Gracias al conocimiento de los secretos ocultos que la gran Chamana revela a la humanidad, ésta sorteará los desafíos de su finitud, aprendiendo a aprovechar los propios límites de su mundo para encontrar las grietas por donde reencontrarse con la eternidad y solicitar un nuevo rito de desocultación. La Chamana es la que inicia a la humanidad en los secretos oscuros de la eternidad, y con ellos induce a su alma a adoptar las diferentes formas culturales. Sin embargo de esto, cuando la humanidad quiere olvidar su finitud, desconociendo la eternidad, la gran Maga provoca los cismas necesarios para que ésta no se acerque a los dominios del caos primordial y quiera franquear su temporalidad, su mortalidad.

Tras cada rito de desocultación, la gran Chaman retorna a su solitario misterio de donde alimenta su poder, oculta de las solicitudes humanas. Su existencia extraordinaria se debe a que no se entrega ni a la seducción de la eternidad ni a la solicitud del mundo, sino al secreto de su propia existencia ambigua donde radica su magia. En su ambigüedad reside su condición femenina, tan propia de los ciclos de la desocultación, y es esa cualidad la que la hace receptiva y presta a reconocer tanto al llamado del más allá cuanto a la solicitud humana. Y es esa misma ambigüedad la que le permite transitar e identificarse con las entrañas de todos los comienzos y con el mundo, religar con el ánima y el alma. Ella es la adivina del ánima trascendental, la conocedora del alma del mundo y la escritora de las historias humanas. La Chamana es por excelencia una manifestación del ánima que muestra la permanencia de lo femenino en la apertura de mundo.

La gran Chamana ha hechizado a la oscuridad eterna para hacerle salir de su oculto silencio. Es esta su enorme obra trasmutatoria que en todo momento suscita el milagro de la creación a través de su alquimia. Su obra trasmutatoria tienen lugar en su propia ánima femenina guiada siempre por el oscuro misterio en su intención primera. Múltiples contingencias y trampas acechan a la gran Chamana, la más riesgosa es traicionar el femenino movimiento de la desocultación sustituyéndolo por la insaciable solicitud humana de perseguir e impulsar solo lo que ya ha salido de lo oculto y subordinarse a la esencia de lo desocultado. En otras palabras permitir la deriva puramente instrumental del ritual de trasmutación, de la desocultación.

La posesión de lo desocultado, del mundo, es otro gran peligro que amenaza a la gran Chamana. El afán humano por ser dueño de la magia de la desocultación, de poseerla como instrumento de su ambición de trascender los límites de su propia existencia. De la necedad humana de dominar a la gran Chamana y a través de ella intentar dominar el absoluto y adueñarse de sus oscuros misterios. De la pretensión mundana de ser, no una breve y esquiva luz en un rincón de la inmensa e infinita oscuridad sino la iluminación perpetua de sus requerimientos. Del miedo humano de querer controlar el azar que trae el rito de la desocultación y con él, el acontecimiento tremendo de otro mundo. Del ensimismamiento humano prepotente que le hace creer que su mundo, tal como lo conoce, es su reino eterno y a partir de ahí querer suplantar a la gran Chaman y, aún más, a la propia eternidad. De la soberbia humana de querer borrar en su mundo el aparecimiento de la oscura eternidad, de liquidar la manifestación del *anima* femenina del vientre de todos los comienzos. Y quizá el peor de todos los peligros, la ira de la eterna oscuridad que amenace avanzar, extenderse llevándose todos los mundos imaginados, los

dados y los por venir, que amenace destruir a la misma Chamana y su poder de desocultación.

En muchas ocasiones la gran Chamana sucumbe a uno u otro de estos engaños, se deja arrastras por los anhelos humanos, sin embargo siempre es posible que abandonando el mundo se libre de la ambiciones humanas y retorne al misterio de la desocultación, a las entrañas de todos los comienzos. Acogida en el silencio oscuro de su magia, logra nuevamente su razón de ser: *hacer salir lo oculto y traerlo ahí delante como verdad*. Vuelve a ser auténticamente una hechicera capaz de transitar entre el infinito trascendental y el finito humano, vuelve a su identidad ambigua y contrahecha. Recuperada en su ser creador devuelve al vientre de todos los comienzos su intención primera y así abre la estrecha puerta al infinito, para que el mundo humano retorne en otro mundo posible. La fe en la posibilidad de ser ha retornado, provoca la reconciliación entre lo infinito y lo finito solo en la medida en que ella misma es su enlace y su separación, en tanto es contradicción.

Solo la magia de la gran Chamana es capaz de liberar el *mana* fluido heterogéneo de la violencia humana que lo ha consolidado y materializado en su mundo petrificado; un instante antes de que la eternidad se trague todos los mundos. Lo eterno se halla solo en relación con la Chamana y se trasmite a ella (Cfr. Adorno, 1969), para ser desocultado una y otra vez, no para eternizar lo que ya ha sido desocultado. La primera y única alquimista, la que apareció en el sin tiempo de los comienzos primordiales, es la encargada de que el acontecimiento se repita y actualice lo que en ella se está revelando y lo que por ella se está desocultando. Este eterno retorno al instante de hacer salir lo oculto es la garantía de que el mundo sea siempre otro mundo, otros mundos; de que el no tiempo de los orígenes primordiales no deje de fluir, de que ocurra siempre en sus comienzos atemporales.

En y por el rito de la desocultación, oficiado por la gran Chaman, la humanidad vuelve cada vez a recuperar la memoria de su origen no humano, de sus múltiples comienzos, a traspasar por fragmentos de tiempo el umbral de su finitud. Con cada rito de la desocultación, la humanidad por un instante absoluto sale del mundo que ilusoriamente cree eterno para encontrarse una vez más con un por-venir nuevo distinto. Entre el mundo que concluye y el otro mundo que acontece se abre el gran vacío del absoluto silencio, que la humanidad tiene que atravesar. Esta travesía por la oscura eternidad no puede ser sino es en compañía de la gran Hechicera, ella misma revelación y destello del misterio de todos los comienzos. Es ella la que conoce la ruta, la magia, de la desocultación y que proporcionará las claves para que la humanidad retorne a su residencia mortal, a su hogar, a su rincón de mundo en la noche eterna.

No es cualquier cosa cruzar el caos primordial, está lleno de oscuridad y silencio que pueden tragarse al peregrino humano y con él su por-venir. Con el fin de un mundo, gracias a la gran Chamana, el *anima* que lo hizo posible se conserva intacta hasta el punto de su posibilidad de *hacer otra vez salir lo oculto y traer ahí delante la verdad* como mundo otro. Ella hace posible el renacer del mundo distinto que será ofrendado a los herederos del mundo concluido, que serán otra y la misma humanidad, irrepetible como las que le precedieron. Es por esto que la humanidad está dispuesta a emprender la travesía por la oscura eternidad siempre y cuando la gran Chamana la acompañe, pues solo ella le dará la fuerza y la confianza necesaria para no caer dormida en el sueño eterno, para no desaparecer en la oscuridad, para no perderse en el silencio. La Hechicera es su arnés, su hilo de Ariadna, que le ayuda atravesar los flujos turbulentos y heterogéneos que le hacen rozar con la eternidad y amenazan con hacerla desaparecer en ella, hasta llegar al otro mundo, puerto seguro de su existencia.

Con la magia de la gran Chamana, la humanidad es capaz de soltarse del mundo que acaba, de desatar las amarras de dejar todo atrás y atravesar el caos primordial; se deja poseer por su alquimia y renuncia a recluirse en el templo del conocimiento verdadero, en el convento de las certezas caídas, en el monasterio de los iluminados, en el taller de los instrumentos, en las bibliotecas prohibidas, a mercadear en las plazas ofreciendo el fruto de la desocultación, a trasmitir verdades envejecidas, etc. Simplemente se lanza al vacío silencio a beber por un fragmento el elixir de la inmortalidad, liberándose de su finitud y fusionándose con el misterio infinito.

La travesía termina con el nuevo acontecimiento humano, sin embrago es aún más difícil que la propia travesía por el interminable silencio, afrontar en soledad lo tremendo del nuevo desocultamiento. Solo la gran Chamana que con su magia hace salir lo oculto es la que puede exorcizar el miedo que provoca el nuevo acontecer humano a la humanidad. Ella prepara con sus conjuros el camino para el acogimiento humano de su nueva posibilidad, para el acogimiento humano de su otra humanidad. Le permite comprender y sobre todo aceptar el secreto de su temporal existencia, de su finitud sin que esto signifique su aniquilación, la pérdida de su ser.

Luego viene la aventura de tejer el nuevo mundo. En esta tarea también es imprescindible la compañía del gran Chamana y aún más la sabiduría de la Tejedora cósmica. En este momento la humanidad requiere ciertamente aceptar su finitud, sin olvidar el infinito misterio que rodea su mundo y acecha su existencia. Es así la tejedora cósmica la que posibilita que la humanidad se entregue a la labor de tejer su rincón de mundo en la interminable y silente geografía primigenia.

4. **Cuarto despertar: La tejedora Cósmica.**

Ella, Natura, despertó y encontró las fibras primeras de toda significación y las devano, así produjo el hilo de todo los sentidos y se mostró como tejido, como sentido. Se abrió el espacio matricial del sentido, telar donde se tejerían las primeras estructuras simbólicas del mundo.

La técnica como *hacer salir lo oculto como mundo* es la tejedora que enlaza con su tejido la naturaleza y su otredad. En razón de esto la técnica es profunda y fundamentalmente femenina, la tejedora traviesa que provoca el acontecimiento inesperado del aparecer del mundo. La técnica como femenina no pertenece así a ninguna categoría definida ni definitiva, su carácter ambiguo impide vincularla como patrimonio o propiedad de un determinado saber, de una determinada cultura o de una determinada civilización. No es propiedad de un pueblo, de una civilización, de una temporalidad, es la que produce los pueblos, las civilizaciones y el tiempo. La técnica es la tejedora que intuye, concibe, diseña, gesta y despliega el entramado del mundo, a través del cual ella misma es naturaleza des-ocultada, es entramado humano.

Hacer salir lo oculto como sentido supone devanar el ovillo de las fibras de Natura, la oscura eternidad, condensar la energía vital cual oculta bola de misterio, sustancia todavía sin forma, y empezar a anudar, y con ello formar el hilo /signo primigenio con el cual se abre el espacio matricial del telar en la oscura noche primordial, el espacio vacío *previo* al acontecimiento de mundo significado. Así, la técnica *hace salir lo oculto* como sentido gracias a que hebra los hilos que imagina, dicho de otra manera junta los destellos contingentes de su intuición proposicional, lo primeros filamentos de la vida humana. Se establece, así, con las primeras hebras hiladas la huella de la ruta humana,

la brújula que permitirá su temporal transitar por el breve espacio-tiempo sacado de la oscuridad eterna.

El acto de tejer en sí mismo primero causa lo diferente finito, deteniendo el flujo de lo eterno indiferenciado e infinito, de esta manera emergen las fibras *originarias* de la vida. La sustancia informe y condensada de energía vital, cual bola de algodón de seda, es atravesada por la sutil rotación de la técnica que extrae de lo informe la fibras primigenias, que luego serán liadas y darán como resultado el hilo de la vida. Una es la fibra de lo finito diferente y la otra la del flujo de lo infinito, estas aparecen como la primeras fibras significantes que luego han de ser enlazadas en la imaginación human que funge de rueca para obtener el hilo de la vida. En él estarán así atrapados lo infinito eterno y lo finito humano y condenados a permanecer juntos siendo lo mismo y lo distinto, es el principio contradictoria a la existencia humana. Con ese primer hilo se confecciona el tapiz humano sobre el cual se bordarán, con otros hilos más diversos, las múltiples significaciones humanas, sus múltiples imaginaciones, sus múltiples sentidos, que se trasmitirán como sabiduría del desocultamiento, es decir del acto de creación. Así la humanidad teje y borda sus historias y sus destinos.

El hilo originario es igual a la cinta de moebius, donde el flujo eterno de lo infinito puede ser aprehendido como lo finito diferente, sin que ello signifique que sea orientable con una sola de sus fibras. El hilo originario a pesar de estar compuesto de dos fibras, es solo uno siendo distinto en él. Si recorremos la fibra de lo diferente finito en algún momento nos encontraremos sumergidos en lo infinito eterno, sin que hayamos cambiado de fibra. Así, no tiene ningún sentido hablar de la fibra finita y de la fibra infinita, pues en el hilo de la vida no es posible separarlas y tampoco desvanecerlas en una unidad total donde desaparezcan. El hilo de la vida tiene sólo un borde, si se sigue su filo en un

momento alcanzaremos el punto de partida, tras haber recorrido la totalidad del mismo. En el recorrido por el borde del hacer salir lo oculto como mundo nos llevará en un momento a lo oculto que fue su punto de partida. Este es el destino humano, esta es su fatalidad, caminar por el borde del hilo de la vida para llegar al punto de salida y volver a empezar otro ciclo de la vida, una y otra vez.

En la fibras que la imaginación human hebra se anudan las pasiones entre la naturaleza y lo humano, entre lo celeste y lo terrestre, entre lo infinito eterno y lo finito temporal, entre la vida y la muerte, entre el mundo profano y la divina alteridad, entre lo generado y lo eterno, entre lo mortal y lo inmortal, lo corpóreo y lo incorpóreo, entre lo sensible y lo intelectivo. La técnica, tejedora primigenia y absoluta del orden cósmico, anuda las fibras primigenias en sus múltiples cualidades (color, espesor,) y las relaciones y vinculaciones consigo mismas como hilo de la vida. Sin embargo, aun estando entrelazadas las fibras primigenias no dejan de ser ellas en su ser separadas, en su ser aún-no-tejidas. Es por esta razón que el hilo de la vida mismo resguarda la posibilidad de ser desunido y volver a ser fibras primigenias, no-hilo, de volver a desaparecer en la oscura eternidad.

El hilo es así la *primera* creación, y por lo tanto la primera obra del movimiento de la desocultación y por lo tanto signo universal de la creación. El hilo en tanto que obra primera, obra de la obra, liga entre sí todas las imaginaciones, todas las intuiciones, todos los deseos humanos que se tejen siempre renovados, pero eternamente liados con la oscura eternidad retraída sobre sí misma. Este fundamental lazo explica que lo oculto en su ocultarse se deslice clandestino a través de las fibras que forman el hilo de la vida, y a través de la urdiembre que forma el mundo, recordándoles su finitud, su contingencia, su breve tiempo. La eterna oscuridad en su *no ser aún nombrable* escapa al

lenguaje, en su *no ser abarcable* huye del lienzo humano, en su *no ser limitada* trasciende al mundo. Sin embargo, la eterna oscuridad contiene en su retraerse, en su ocultarse, la posibilidad femenina de tejer lo finito, lo temporal, cuya mejor expresión es el mundo. Este si puede ser conocido a través de su urdiembre de relaciones que lo hacen finito y así aprehensible. Con este hilo significante se irán aunando las primeras puntadas que tejerán el mundo.

Entonces, la técnica es un hacer femenino, una deidad tejedora como Atenea o Circe, y por lo mismo no susceptible de ser reducida al hacer instrumental, sino abierta a la fecundidad. La técnica es la hilandera del mundo y sin embargo hundida en la oscuridad de la noche astral. La técnica es la que provoca y preside el nacimiento del mundo, en el momento en que distingue el movimiento eterno de su posibilidad de ser estable y así separa y une el mundo de la divina alteridad.

La técnica como tejedora del mundo no es una actividad maquínica o industrial, pues no se limita a impulsar lo que ya ha sido desocultado, sino que impulsa permanentemente el movimiento de la desocultación. Dicho de modo, no produce el telar cósmico e impulsa su desarrollo a máquina industrial, para así reprimir la experiencia del acto de creación, sino que lo mantienen y lo impulsa, mantienen y reactualiza permanentemente el acto de tejer mundo. En este sentido la técnica es más una actividad artística o artesanal, que actividad industrial, importa menos el instrumento (telar), importa más el lienzo que se teje, pero es fundamental el acto mismo de tejer. La imagen mítica de este movimiento de la creación es Penélope, la tejedora eterna. Lo que hace Penélope

> …se trataría de una estrategia que en su dimensión ritual y aplicando las precisas leyes de la cosmogonía, haría que Penélope (y como ella cualquier ser humano) generase y erigiese cada día el mundo, la obra creacional simbolizada por el tapiz, e inmediatamente lo destruyera, repitiendo así el movimiento de expansión y de contracción por el que toda la manifestación retorna a su Principio. (Desconocido)

La historia humana como actividad abierta no es otra cosa que el eterno tejer y destejer mundo, un movimiento circular que siempre inicia un nuevo ciclo temporal, una nueva curva civilizatoria destinada a desparecer.

La técnica teje y desteje indefinidamente el tapiz de la existencia como la Penélope homérica, hace salir lo oculto como mundo para nuevamente ocultarlo, crea para que haya algo en vez de nada, para luego hacerlo desaparecer en la oscura eternidad. El acto de tejer y destejer mundo ritualiza el latido de la naturaleza en su hacerse siempre otro. Este movimiento de rotación no es una simple mecánica de repetición boba:

> …son movimientos análogos a los de las esferas celestes, las que al girar emiten una melodía llamada por los antiguos "la música de las esferas", a la vez que los desplazamientos de los astros y estrellas, sus conjunciones, oposiciones, encuentros y desencuentros, trazan en el empíreo una danza que es la gran coreografía cósmica, como la que realiza la artesana al hilar, que se acompasa así a los ritmos y grafías del universo. (Desconocido)

Este movimiento además da cuenta del eterno retorno a la oscura eternidad, única posibilidad de la creación,

única posibilidad de la otredad humana. Con cada puntada aún no hecha el hilo se hunde en la oscuridad, atraviesa lo innombrable y solo desde allí puede siempre retornar como tejido y entrelazar mundo. La técnica cual tejedora cósmica teje el mundo que en un momento sin darse cuenta lo está destejiendo, esa es su condena, esa es su fatalidad, ese es su destino. Cada vez que la tejedora cósmica hila, teje y borda el mundo actualiza la creación, hace patente su fecundidad y su ser-partera del mundo. La rotación que teje y desteje es el primer rito de fecundidad que provoca el acontecimiento humano; acontecimiento que es a la vez construcción y destrucción, afirmación y negación, crecimiento y decrecimiento. Destejer es la única manera que asegura nuevamente tejer.

El giro que teje es en sí mismo el que desteje, no solamente en lapsos largos de tiempo cultural o civilizatorio, sino en el brevísimo fragmento del tiempo de la puntada. Cada lazada que va urdiendo la trama del mundo es ella misma el momento de lo no unido, de lo aún no y el momento del cruce, de la fecundidad. Sus dos movimientos: el de la afirmación y el de la negación son simultáneos, están concatenados, enlazados entre sí configurando la creación. Su frágil equilibrio, de los amantes que nunca se encuentran, es al mismo tiempo su absoluta fuerza amatoria, su fuerza creadora.

La tejedora cósmica empieza su labor creando el espacio dentro del cual hará aparecerá su obra, su acontecimiento con el cual pronto estará enlazada, y así fluirá la energía del desocultamiento una y otra vez y siempre, entre la tejedora y su lienzo. En el gran telar cósmico es posible diferenciar la urdiembre la trama (Simbólico). La urdiembre son los hilos verticales que vinculan la finitud humana con la infinita naturaleza trascendente, y que expresan el movimiento eterno de la desocultación. La trama son los múltiples hilos horizontales que entrecruzan la urdiembre

y muestra la posibilidad de la aproximación humana, su voluntad de ser en común. Esta evidencia de un ser-juntos es posible con el fondo de la oscura eternidad que aparece y atraviesa la urdiembre. Así, la tejedora cósmica une a la naturaleza con lo humano, lo humano con lo humano con el hilo de la complicidad sagrada, estética, ética y erótica; así dibuja la huella del sentido y del destino de la humanidad.

La tejedora cósmica que teje lo humano con lo humano, hace posible el ser-en-común; teje, crea y recrea afectos, solidaridades, complicidades, luchas, resistencias, cuidados, proyectos, creaciones mundos, culturas, cuidados, saberes, intuiciones, amores, reconocimientos. Cada puntada que une intenta desvanecer odios, envidias, guerras, violencias, separaciones, alejamientos, extrañezas, desconfianza, miedos. Es la hilandera que teje el lienzo humano en toda su complejidad, su contradicción, su ambigüedad, su indigencia, para luego devorarlo y sumergirlo en la oscura eternidad. La tejedora cósmica teje la común existencia humana, su existires múltiples y juntos a la vez, tejido en el que opera ese secreto impulso de Natura por el sentido que aleje a la existencia humana de su abismo de ser ella misma y otro. Esa impropiedad es su más íntima identidad gracias al entramado significante de la tejedora cósmica.

El espacio matricial del sentido, telar, conecta a la humanidad entre sus distintas singularidades significadas, conexión que deja aparecer la presencia de Natura en su ausencia y expone a la humanidad a su alteridad constitutiva. Esto es así en cuanto que la tejedora cósmica constituye el entramado humano en su no-relación directa con Natura, que con cada puntada la destierra de sí misma como mundo hacia su geografía oculta. Así la trascendencia natural del entramado humano no se contrapone a su inmanencia como mundo, sino que está en ella y coincide con ella. La irrupción en ausencia de Natura en el entramado humano no provoca simplemente que la humanidad salga fuera de

sí, sino que está en sí, en la forma excéntrica de su afuera. Así la existencia humana significada es el estático estar dentro, en la verdad del ser, en la verdad de Natura, en su oscuro misterio no significado. Esta distorsión reside en la alteración que sufre la constitución óntica de la humanidad en su relación con Natura (Cfr. Esposito, 2007).

Cuando el lienzo se encuentra listo, sobre él, la tejedora cósmica trasmuta en la bordadora de los mundos (Imaginario). Por el ojo de la aguja de plata inserta los hilos con los cuales bordará las imágenes que imagina de sus amores y sus odios, de sus compromisos e indiferencias, de sus dioses y sus demonios, de su terrorífica belleza; bordará las otras historias; los grandes y pequeños relatos; los cuentos, los dramas, las comedias y tragedias de los comunes; borda los cielos y los infiernos. La bordadora mundana se imagina como poder y borda la política, se imagina como hilandera y borda la economía, se imagina como madre y borda la justicia, se imagina imaginándose y borda la sabiduría. Imagina sus destinos y borda las culturas, las civilizaciones. El bordado es parte del movimiento de *hacer salir lo oculto* como sentido, como destino humano, se desoculta el oscuro misterio eterno, el secreto de la vida ha salido para ser contemplado y vivido.

La técnica, tejedora cósmica y bordadora de mundos, es anónima, no potencia ni promueve egos individuales, los trasciende en su propio tejido y bordado. La tejedora cósmica está en un lugar fuera y dentro del tiempo y el espacio, fuera y dentro del cosmos, es la bisagra que una y separa la naturaleza y la humanidad, la conjunción y disyunción de lo infinito y lo finito, de lo contingente y lo trascendente, lo oculto y lo expuesto, el mundo y la nada La técnica, como espacio matricial de sentido, es la tejedora que abre el devenir humano con la primera puntada que teje, la misma que se repite una y otra vez asegurando el cumplimiento del destino humano, de su por-venir. Destino de la

creación infinita de relatos y de sentido humano.

El espacio matricial de sentido expresa y es expresión de todo lo vivido, conocido y sentido por la tejedora cósmica, es por eso un espacio de enseñanza y trasmisión, es el lienzo que relata los misterios ocultos de Natura, de su despliegue como humanidad y de su destrucción. Es la dadora de sentido que intenta significar la indigencia humana en su búsqueda de respuestas sobre su *ser* (quién es) sobre su *existir* (por qué esta ahí ocupando un pequeño lugar en la noche oscura de Natura, sobre su devenir (cuál es el breve tiempo de su transitar por el tejido cósmico. Toda la imaginación de la bordadora cósmica se dirige a bordar símbolos con los que hacer y rehacer relatos que narren a la humanidad su origen y su destino como entramado de sentido. La bordadora cósmica es la encargada de que humanidad sea un entramado de sentido, un mundo una comunidad, un hermoso tapiz bordado que con el tiempo se desgastará, borrará, deshilachará y se perderá en la noche oscura de Natura. Sin embargo, alguna vez imaginó y creyó que existía y eso fue suficiente para confirmar el don del espacio matricial del sentido, del telar cósmico.

Referencias bibliográficas

Adorno, H. T. (1969). *La Dialéctica del Iluminismo.* Bueno Aires: Sudamericana.

Agamben, G. (1998). *Homo sacer.* Valencia: Pre-textos.

Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación.* México: Fondo de Cultura Económica.

Barreda, A. (2012). *Karl Marx y la Técnica desde la perspectiva de la vida.* México: ITACA.

Baudrillard, J. (1991). *La Transparencia del mal.* Barcelona: Anagrama.

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial* . Madrid: Trotta.

Boudrillard, J. (1990). *La Seducción.* México: Rei.

Buber, M. (1979). *Qué es el hombre.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cabrera-fierro, M.-J. (2013). Implicaciones ambientales y sociales del extractivismo en Colombia. En L. GARAY, *Minería en Colombia* (89-124). Bogotá: Imprenta Nacional.

Castells, M. (2006). *La Sociedad Red.* Madrid: Alianza Editorial.

Dabat, A. (2006). Capitalismo Informático y Capitalismo Industrial. *Economía Informa 338 UNAM,* 34.

Desconocido. (s.f.). Mitos de tejedoras. *Mitologías.*

Eliade, M. (1964). *Lo Sagrado y lo Profano.*

Elías, N. (1988). *El Proceso Civilizatorio de la Civilización.* México: Fondo de Cultura Económico.

Esposito, R. (2007). *Communitas, origen y destino de la comunidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Heidegger, M. (1978). *Arte y Poesía.* México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1994). *La pregunta por la técnica*. *Conferencias y artículos,* 9-37.

Horkheimer y Adorno, M.-T. (1969). *La Dialéctica de la Ilustración.* Buenos Aires: Sudamericana.

Kaplan, M. (1996). *Economía criminal y lavado de dinero. Boletín Instituto de Investigaciones Jurídicas No 85,* 217-242.

Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad.* Salamanca: Sígueme.

Mandel, E. (1979). *El capitalismo Tardío.* México: Ediciones Era.

Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento.* Argentina: Hachette.

Mircea, E. (2009). *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México: Fondo de Cultura Económica.

Mires, F. (2005). *El Malestar en la Barbarie.* Buenos Aires: Araucaria.

Montes, M. J. (2007). *LAS CULTURAS DEL NACIMIENTO.* Tarragona: UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI.

Moreno, M. (1997). *La Morada Cósmica del Hombre.* México: Fondo de Cultura Económica.

Negri.t.hardt, M. (2001). *El Imperio.* Bogotá: Desde Abajo.

Nun, J. (2000). *Marginalidad y exclusión social.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

Quijano, A. (1998). *Marginalidad e informalidad en debate, la economía popular y sus caminos en América Latina.* Lima: Ediciones Mosca Azul.

Sierra, B. (2008). *Marginalidad y Etica Una mirada desde América Latina.* Berlín: Repositorio Biblioteca de la Universidad Libre de Berlín.

Veraza, J. (2012). *Karl Marx y La Técnica, Desde la Perspectiva de la Vida.* México D.F.: Itaca.

Wacquant, L. (2002). *Parias Urbanos, Marginalidad en la Ciudad a Comienzos del Milenio.* Buenos Aires: Ed. Manantial.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo.* México: Siglo XXI.

Wydler, A. (2005). Congreso Nacional de estudios del Trabajo. *Mutaciones del Trabajo, Identidad y Posfordirsmo* (pág. 23). Buenos Aires: ASET.

Zizek, S. (1999). *El Acoso de las Fantasías.* México: Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (1 de mayo de 2008). El Mayo del 68 visto con ojos de hoy. *El País*, pág. 4.

Zizek, S. (2016). *La nueva lucha de clases, los refugiados y el terror.* Barcelona: Anagrama.

Zizek, S. (2016). *Contragolpe absoluto, para una refundación del materialismo dialéctico.* Madrid: Akal .

Zukerfeld, M. (2008). El Rol de la propiedad intelectual en la transición hacia el capitalismo cognitivo. *Argumentos, Revista de Crítica Social*.

LIBRO SEGUNDO

Aproximaciones a una técnica del erotismo y la estética

A modo de inicio

La naturaleza es el punto de partida para lo humano y sus mundos. Para que la existencia humana tenga lugar, es necesario adecuar esa naturaleza por medio de técnicas que transforman esa alteridad inhóspita en una guarida acogedora en la que tienen lugar las relaciones sociales, materiales y simbólicas.

La sempiterna fecundidad de la naturaleza obliga a la humanidad a estar en constante proceso de transformación técnica y creación de mundo. En este movimiento vital se despliegan distintas posibilidades de establecer el vínculo entre lo humano y sus varias dimensiones existenciales con la alteridad radical sobre la que opera la técnica. Una forma instrumental y utilitaria de la técnica, solventa en parte la necesidad de mundo; pero lo humano necesita expresarse de manera diversa y con distintos sentidos para hacer de la naturaleza mundo.

Dentro de las diversas dimensiones de lo humano están lo erótico y lo estético. Estas dos formas en las que está contenida la humanidad, implican una experiencia particular con el mundo y, por ende, una relación específica con la naturaleza que no está directamente ligada con los procesos que instrumentalizan el entorno natural. Sin embargo, requieren de una especificidad técnica para establecer este vínculo y crear mundo a partir del mismo.

Lo erótico puede pensarse como una experiencia violenta del cuerpo que pone en cuestión al ser y su conciencia, transfigurando el mundo del trabajo y condición pro-

fana para dar al mundo una forma sagrada (Bataille, 1997). Para crear el sentido de lo sagrado, lo erótico se sustenta en un juego con los cuerpos y los signos que exaltan su belleza, por lo que se puede hablar de una técnica lúdica que abre el mundo desde la experiencia erótica.

Por su lado, la dimensión estética de lo humano da forma a imágenes bellas del mundo y lo hace a partir de establecer una relación que se vale del recuerdo y la imaginación para encontrar su vínculo profundo con la naturaleza (Bachelard, 1997); en este proceso imaginativo se produce la experiencia del mundo como bello, pues quien ensueña encuentra acogida por parte de la imagen del mundo en la que ha idealizado la existencia. El mundo como imagen de lo bello se produce por medio de la ensoñación como técnica, que crea imágenes en una comunión sensible con la naturaleza.

A partir de estas ideas, se trabaja la técnica erótica y la técnica estética como procesos por medio de los cuales la naturaleza es significada como mundo. En la primera parte se trata la técnica erótica como experiencia y luego se trabaja la categoría de «seducción» para vincular lo erótico con lo lúdico. En un segundo momento, se versará acerca de la técnica estética, la ensoñación y la embriaguez como momentos del proceso creativo; y, de la experiencia de lo bello a través de creaciones artísticas y sus imágenes de mundo. Finalmente, se trata de encontrar el vínculo entre lo erótico y lo estético por medio de la noción de «afección» de Baruch Espinosa, de manera que se pueda ver un vínculo sensible que permite una comunión con la naturaleza.

Ahora bien, para ilustrar y sostener las expresiones de la técnica erótica, así como de la estética, se recurre a expresiones culturales y artísticas de diversa índole y de distintas épocas que han sido registradas o creadas en distintos formatos, pero que se consideran fenómenos sociales sobre los que se puede realizar lecturas interpretativas para com-

prender el objeto de esta investigación. Se trabaja sobre mitos, textos literarios, videos y películas, considerados como discursos fijados en distintas textualidades que pueden ser analizadas a partir de categorías, conceptos y teorías para comprender lo humano y su vínculo con la naturaleza.

Hay que definir que un "discurso es un acontecimiento en forma de lenguaje" (Ricoeur, 2001, p.170). Los discursos son fijados por la escritura en un texto, de manera que el acontecimiento o acción que se expresa a través del lenguaje puede ser analizada de manera sistemática debido a su condición consolidada en una textualidad.

En la actualidad, el texto escrito es sólo una de las formas en que los discursos se registran; para este fin también está la fotografía, el cine, la música y las canciones, el audio y el video, así como la variedad de posibilidades que ofrece el internet y sus redes sociales virtuales. Por lo que los acontecimientos íntimos, psíquicos, colectivos o sociales y sus discursos, son fijados por varias textualidades que responden al desarrollo tecnológico y a la afinidad con su campo de expresión.

Entonces, la condición estable y fija de las textualidades permite que sean mirados como fenómenos sociales, pues estos fenómenos se convierten en campos de trabajo "para la ciencia sólo bajo la condición de un tipo de objetivación equivalente a la fijación del discurso por la escritura" (Ricoeur, 2001, p.175). Para Paul Ricoeur, "sólo los signos fijados por la escritura o por alguna otra inscripción equivalente se prestan a la objetivación requerida por la ciencia luego, que la vida psíquica, para inscribirse debe comportar encadenamientos estables, una suerte de estructura institucional" (Ibid, 2001, p.151). Las textualidades implican una fijación estructurada y sistemática de acciones, relaciones, ideas o fenómenos sociales; por lo que se convierten en documentos de lo humano que expresan sentidos de mundo.

Así, un análisis de los mismos muestra representaciones e imágenes de lo humano y la manera que las relaciones estructuran las realidades, así "como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo" (Ricoeur, 2001, p.174).

Un estudio interpretativo de las diferentes textualidades, pretende explicar la manera en que el ser humano ha creado mundos a partir de la sensibilidad del cuerpo y la imaginación. En ellas se contienen imágenes de las posibilidades del ser-en-el-mundo y las maneras en que la naturaleza ha devenido mundo a través de las operaciones técnicas. Lo que se busca en estos registros de la experiencia humana son los horizontes de sentido o las proyecciones de mundo que se han enarbolado en diferentes acontecimientos y discursos. La facultad de interpretar las textualidades en tanto expresiones de los fenómenos sociales en su concepción y materialidad –nominada por Ricoeur como «reflexión concreta» o «hermenéutica reflexiva»–, abre el acceso a los mundos en los que los individuos pueden reconocerse y comprender su realidad. Por lo que algo que se espera de este texto es la posibilidad de hallar en su desarrollo, imágenes que den cuenta de relaciones con el mundo, partiendo de lo estético y lo erótico como posibilidad técnica de comunión con la naturaleza.

Ensayo I

Técnica-erótica

1. La violencia erótica (angustia, vértigo, desgarramiento del sujeto).

La realidad está en perpetuo movimiento. La posibilidad de crear mundo a partir de operaciones técnicas sobre la naturaleza, implica su apertura a la transformación constante de condiciones para lo humano. La naturaleza es adecuada históricamente al calor de las necesidades, satisfaciéndose éstas en el devenir de las relaciones sociales que hacen de la oscura alteridad en la naturaleza un contingente y acogedor hogar. De la oscuridad emerge la luz del mundo, pero esa luz no es la única ni la última que revela lo oculto, pues su destino es extinguirse hasta que la naturaleza irrumpa y resquebraje el tiempo de lo humano.

Para Bataille (1997), "tomada en su conjunto, la vida es el inmenso movimiento que componen reproducción y muerte. La vida no cesa de engendrar, pero es para aniquilar lo que engendra" (p. 91). En el acaecer de la existencia, el mundo se erige en el resguardo y la reproducción de lo humano; sus habitantes concretos se constituyen dentro del mismo y su función es la de perpetuar sus formas, en la medida en la que las condiciones históricas lo permitan. Este proceso implica su movimiento contrario, el desgaste de las relaciones, así como de las subjetividades que sos-

tienen la realidad social. La vitalidad para soportar en el tiempo el mundo y lo humano, implica su decadencia y corrupción de la que resurgirá la misma pulsión vital para transformar la naturaleza incesantemente y hacerla hogar.

La descripción general del movimiento de la vida rebaza mundos, subjetividades o deseos. Se trata del devenir del planeta en el que está inmerso lo humano y su posibilidad de transformar la naturaleza, tanto como especie como en términos de existencia individual. De ahí que,

> Más allá de la aniquilación que vendrá y que caerá con todo su peso sobre el ser que soy, que espera seguir siendo, y cuyo sentido mismo es, más que ser, el de esperar ser (como si yo no fuera la presencia que soy, sino el porvenir que espero y que no obstante no soy), la muerte anunciará mi retorno a la purulencia de la vida. (Bataille, 1997, p.61)

Los seres humanos, como expresión del movimiento vital, nacen, crecen en un mundo, lo reproducen y mueren –y junto con ellos, parte de este mundo–, para transformarse en la materia que hará posible la incesante producción de realidades. Ahora bien, también tienen la capacidad de comprenderse dentro de este ciclo vital para construir y proyectar un mundo, crearse sentidos que exceden el vitalismo cíclico y adornar de certezas su realidad. De tal forma, los horizontes de sentido forjados, se contraponen con la condición perecedera del individuo (Cfr. Bataille, 1997), evidenciando la liviandad del ser e introduciendo una sensación de angustia ante la seguridad de la muerte.

Esta ambivalencia vital se imprime en forma de angustia en la subjetividad humana. "La angustia, al parecer, constituye a la humanidad; pero no la angustia sin más,

sino la angustia superada, la superación de la angustia" (Bataille, 1997, p.91) Esa superación se da cuando se otorga un significado al retorno a la purulencia y se comprende a una existencia particular en el inmanente vínculo a una pulsión vital más amplia y a sus complejos procesos cíclicos. No obstante, el ser individual experimenta su existencia en un tiempo y un espacio determinados y, más allá de saberse en el movimiento universal de la vida, el ser humano tiene una experiencia interior en el instante en que, sintiendo la angustia, toma consciencia de desgarrarse él mismo (Cfr. Bataille, 1997). La vida humana se funda en la angustia del vacío, que es superada con su aceptación y significación en la creación del mundo, sus cuerpos y subjetividades.

A partir de la significación de la angustia en la existencia y para la realidad, el ciclo vital aparece como proceso creativo constante, en el que la angustia es un catalizador para los sentidos en la realidad. "Lo único que podemos hacer es sentir en común el vértigo del abismo" (Bataille, 1997, p.17), y en esa sensación de correr el riesgo de vivir en la creación permanente de signos y símbolos que deben desgastarse y desaparecer, la angustia del abismo conduce a los individuos al movimiento en sus distintas formas, uno de los cuales puede ser la caída, pues "el vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer" (Kundera, 2016, p.28). El abismo adquiere un sentido que cautiva, a pesar de su capacidad de resquebrajar la realidad para arrojar a lo humano en caída libre.

Más si la caída es deseada, el vértigo que inunda al individuo resulta placentero y halla regocijo en su experimentación. En su significación, el angustioso vacío da cuenta de que la finitud humana está compuesta de sensaciones que, si bien pueden despertar terror, también producen alegrías al cuerpo y a la mente. Kundera (2016) lo denominaría la borrachera de la debilidad. "Uno se percata

de su debilidad y no quiere luchar contra ella, sino entregarse" (p.35) . El vértigo se corresponde con el deseo de continuidad, de unirse a la totalidad de sentido que está asentada en el dulce abismo.

Si bien el humano es un ser social que ilumina el mundo desde la oscuridad de la naturaleza en su eterna labor, su vida subjetiva y corpórea es individual: su existencia es un fenómeno único y particular. El desgarramiento de la existencia introduce la noción de discontinuidad que propicia el abismamieto catalizador del individuo; y en este nivel de la vida humana, se puede decir que el "erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser" (Bataille, 1997, p.33).

El trabajo es la actividad que permite a los seres humanos poner en marcha técnicas que transforman la naturaleza en mundo con la intención de satisfacer necesidades colectivas para la reproducción de la vida. Esta condición establece la diferencia con los otros animales, pues obliga a los humanos a dejar en suspenso sus pulsiones y pasiones individuales para dedicar la energía vital a un fin colectivo (Cfr. Bataille, 1997). En esa medida, el cuerpo humano se inscribe en prohibiciones que canalizan su potencia hacia el trabajo, propiciando que los individuos no puedan vivir la sexualidad desde una animalidad irrestricta y la torna en tabú, por lo que se la experimenta de manera vergonzosa: "como trabajador [el ser humano] comenzó a deslizarse desde una sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzosa de la que se derivó el erotismo" (Bataille, 1997, p.35) .Aquello que produce vergüenza es el cuerpo sin el revestimiento necesario para lo social, sin él es un rastro de naturaleza que persiste en la humanidad emergida de lo oculto y que, por lo mismo, recuerda su corrupto devenir.

El trabajo establece prohibiciones sobre el individuo, su cuerpo y la satisfacción de sus necesidades inmediatas.

De ahí que Bataille (1997) contemple que "la prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana" (p.42). El encuentro de los cuerpos implica la angustiante certeza de transgresión del orden del mundo y del ser que lo habita, dejando fluir la pasión por los cuerpos que yacen sobre el vertiginoso vacío. Y el erotismo pone en cuestión al ser.

En el trabajo se establecen vínculos orientados a una finalidad colectiva y de largo plazo, por lo que los individuos se relacionan a partir de normas y códigos comunes que establecen puentes entre singulares existencias. La voluntad de vivir crea un mundo que alberga lo humano y este preciso brío pone en juego el cuerpo, sus pulsiones y pasiones en su clímax y ocaso, en la discontinuidad de lo humano más allá de la permanente reproducción de la realidad social. En este dinamismo vital "el movimiento de la carne excede un límite en ausencia de la voluntad. La carne es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia" (Bataille, 1997, p. 97) . Los vínculos que configuran un mundo para lo humano, se suspenden en el momento en que el cuerpo finito se enfrenta a la angustia de su condición y se deja embriagar por una ausencia de voluntad que violenta la norma básica para la subsistencia.

Así, el objeto prioritario de la prohibición es el cuerpo. Pero no todas las partes del cuerpo ni sus secreciones tienen igual valor para la ley y sus proscripciones. Dado el vínculo que existe entre el trabajo y la sexualidad vergonzante, se colige que las zonas de mayor carga erógena se comprendan a partir de lo prohibido; de ahí que los genitales aparezcan como aquello impúdico que debe ser oculto y reguardado. Las secreciones de estos órganos también se consideran un tabú que se esconde, como la prohibición que cae sobre la sangre menstrual y sobre la sangre

del parto, líquidos que se consideran manifestaciones de la violencia interna que desgarra al cuerpo y la mente (Cfr. Bataille, 1997). El horror por la sangre menstrual excede, sin embargo, el signo de desgarramiento del ser, pues también es asociado con la condición cíclica que le otorga el don de fecundar a la mujer, un don que la vuelve misteriosa y fascinante desde su misma constitución física. En esto radica una alteridad inasible de la mujer y su cuerpo, de lo femenino y su misterio intimidante, que se expresa en un "miedo que el hombre tiene a los genitales femeninos, mas tan sólo por ser algo misterioso" (Silva, 1966, p.17).

El cuerpo de la mujer aparece como aquél sobre el cual debe recaer la prohibición, pero también se proscriben aquellas partes en las cuales la angustiante violencia de la carne se manifiesta al representar el fascinante misterio del placer. Para tener una imagen más clara de este rol de la mujer dentro de la experiencia erótica, se puede recurrir a la animación de la canción "The girl in the yellow dress" (La chica en el vestido amarillo) del músico inglés David Gilmour (2017). A un bar llega una hermosa mujer de vestido amarillo que capta la atención de todos los hombres, sin que ninguno de ellos se acerque para hablarle o sacarla a bailar: ella es el cuerpo que turba la conciencia de los individuos para hacerlos delirar con sus caricias y sus besos. Un vestido amarillo delimita las voluptuosidades adornadas y censuradas, y contiene la violencia que cuestiona las normas para entregarse a los placeres inmediatos del cuerpo.

El misterio bajo el vestido amarillo encanta y aterra: da cuenta de las fronteras del cuerpo y las posibilidades de la mente, la oscilación entre lo discontinuo y lo continuo. La mujer llama a bailar a un hombre que la observa, él es la envidia del bar, pero ella mira a uno de los músicos que está en el escenario y muestra su anhelo por él. La canción termina y la felicidad del hombre que tuvo entre

sus brazos a la mujer del vestido amarillo se desvanece y lo arroja al abismo y su angustia. Ella sale del bar tras no ser correspondida por el músico. Lo femenino se desenvuelve a partir de formas inciertas, genera temor y atracción en el otro. Se *performa* como una suerte de abismo atrayente ante el cual todos quieren ceder para develar tal misterio, hallarle un sentido desgarrándolo y poseyéndolo para ser acogidos en él.

El cuerpo, en este caso de la mujer, encarna la prohibición que angustia y llama al abismo. Para Bataille (1997) existen dos impulsos bajo los cuales el ser humano está sometido, "uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación" (p.72). En esa medida, el miedo/atracción por la mujer procede más bien de su asociación con la figura del abismo y del vacío, del vertiginoso deterioro del goce que fecunda la continuidad de la vida humana. Y en esta ambivalente tensión en la que se debate la existencia, se produce el surgimiento de lo divino comprendido como el "aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada" (Bataille, 1997, p.72). Es así que, sólo en la transgresión de la prohibición y el consecuente salto al vacío, no sólo se supera la angustia de la finitud existencial, sino que la misma adquiere un rastro divino que la llena de sentido y crea la ilusión trascendente de la particularidad.

La discontinuidad de la mente y el cuerpo adquiere un *continuum* cuando se trastoca ante la violencia transgresora del orden consciente. Los impulsos involuntarios de la carne van más allá de los presupuestos de la ley y sus prescripciones para el cuerpo del trabajo, develando una corrupción placentera a la que se entrega el ser, pues en ella encuentra la totalidad, el sentido sagrado pese a su absurdo. De ahí surge un mundo mediado por el erotismo, pues se configura una realidad a partir de la superación de la angustia en el cuerpo y a través del cuerpo: las pulsiones

y pasiones que de él emanan, se expresan en el descontrol de aquello que debe ser intervenido por el pudor y da al sentido de lo humano un hálito sagrado. La angustia por la finitud de la carne se supera en su apertura embriagante hacia la purulencia de la vida, gracias al misterio del cuerpo que espanta y fascina

Este misterio se encarna en la voluptuosidad del cuerpo de la mujer, así como en sus resquicios oscuros y vertiginosos. Pero no se puede comprender la experiencia erótica como sagrada a través del simple encuentro de los cuerpos y el acceso a aquello sobre lo que se posan las prohibiciones, sino por medio de una consciencia alterada y la puesta en marcha de la imaginación como posibilidad de dotar de sentido al vacío ante el que sucumbe el individuo. La transfiguración de la prohibición ilumina el vientre, no penetrado, que acoge creando una imagen de lo que se experimenta de manera interna y pasional: el encuentro amable del vacío se sella en la comunión, entre aquello que angustia en la individualidad. Así el placer excede lo corporal, pues hay un goce psíquico y emocional que adorna la cópula más allá de sí misma, al dar la sensación de continuidad sagrada por medio de esta experiencia que transforma la naturaleza en mundo.

Ahora bien, en la oscilación entre lo discontinuo y lo continuo, existen roles que se desempeñan con la capacidad de desencadenar el trastocamiento del ser. El cuestionamiento del ser del trabajo y la vida pública, es posible en la puesta en marcha de una dinámica lúdica de cuerpos y mentes; en el movimiento vital de creación y aniquilación, por lo que los roles deben adecuarse a esta tensión para llegar al camino de lo divino. Estos roles, asimismo, responden a las estructuras sociales dadas por una división del trabajo erigidas a partir de condiciones fisiológicas, en las cuales lo femenino -relacionado con la mujer- se concibe por una actitud pasiva que suscita el deseo (Cfr. Bataille,

1997). La fragilidad física pone en cuestión aquello necesario para trabajar la naturaleza y volverla mundo; la voluptuosidad del cuerpo de una mujer imprime una cadencia que trastoca la racionalidad del trabajo; y el misterio que abriga su acogimiento rebasa la corrupción y hace plausible lo eterno.

Esta pasividad de lo femenino, desde la que se construye históricamente la mujer, favorece una actitud que se propone al deseo y desde la cual se pone en movimiento la individualidad en busca de la continuidad en los cuerpos. Bataille (1997) considera que "la actitud de ofrecerse es consecuente con el principio de lo femenino, en el que al primer movimiento –el ofrecimiento-, le sigue el fingimiento de su contrario" (p.83), el ocultamiento y la retirada. El exceso involuntario de la carne se despierta a partir de una proposición del cuerpo al deseo, proposición ambivalente que invita al otro a lanzarse al abismo para retirar lo ofrecido y hacer tangible la angustia del vacío: sólo así ese cuerpo es objeto de deseo. La experiencia erótica como dimensión de lo humano que se relaciona con la naturaleza y crea mundo, entonces, lleva aquella angustia del cuerpo perecible hacia lo sagrado en la carne; lo hace a partir de un juego de ofrecimiento y retirada que adecúa los signos para atraer el deseo, en una suerte de ritual lúdico o juego ceremonial en el que se da forma a un mundo.

2. *Seducción: ceremonia y reversibilidad.*

Tal es el hechizo de la seducción,
que pone fin a toda economía del deseo,

a todo contrato sexual o psicológico,
y lo sustituye por un vértigo de respuesta

— nunca una inversión: un envite —
nunca un contrato: un pacto

— nunca individual: dual —
nunca psicológico: ritual —
nunca natural: artificial.

La estrategia de nadie: un destino

Jean Baudrillard. De la seducción.

La comprensión de esta predisposición para exaltar el deseo en el otro rebasa una mera distinción fisiológica que vuelve más atractivo al hombre o a la mujer. Estos dos constructos históricos responden a principios que dan forma a ciertos aspectos del mundo: lo masculino y lo femenino, y a partir de ellos se configura la idea del hombre y de la mujer. Lo masculino puede ser comprendido como "fuerza de producir" (Baudrillard, 2000, p.22) un poder que expresa su fortaleza en baluartes, instituciones y artificios de manera manifiesta y halla su propósito en la reproducción de los mismos; mientras que lo femenino se comprende como una forma transversal de todo poder que se asienta en un principio de incertidumbre, volviendo reversible la linealidad de la producción masculina (Cfr. Baudrillard, 2000). De tal forma, si lo masculino es el principio sobre el que se ha erigido históricamente el mundo del trabajo, lo femenino suspende esa lógica constrictiva a partir de la una reversibilidad de los signos y las apariencias.

Aquella incertidumbre trastoca las certezas del mundo y de los individuos, pone en cuestión al ser y hace evidente el vacío que rodea su existencia y lo embriaga en su abismamiento. Es así como lo femenino altera el orden de la producción de lo masculino, pues vuelve difusas las distinciones sobre las que se asienta el mundo y más bien, las anula a partir de la fuerza de la seducción, que resiste al poder productivo, volviéndolo soluble ante la reversibilidad de lo incierto (Cfr. Baudrillard, 2000). Entonces, hay que leer la predisposición de la mujer hacia el deseo no como una condición esencial de la misma, sino como una vinculación histórica de la mujer a la seducción y su reversibilidad. Lo masculino y lo femenino no se limitan a lo fisiológico y genital en el hombre y la mujer –a la capacidad y necesidad de reproducción de la especie desde la lógica de la producción de realidad o de la simple satisfacción de pulsiones a partir de la copulación–, sino que también tienen un rol en la construcción sígnica y simbólica de sus cuerpos y del mundo; en su relación,

> lo femenino no es un sexo opuesto al otro, sino lo que destituye al sexo del pleno derecho y de pleno ejercicio, al sexo que detenta el monopolio del sexo: lo masculino, la obsesión de algo distinto, en la cual el sexo sólo es la forma desencantada: la seducción. Ésta es un juego, el sexo es una función. La seducción es del orden de lo ritual, el sexo y el deseo son del orden de lo natural. (Baudrillard, 2000, p. 27)

En su exceso, los cuerpos se entregan de manera violenta al abismo que se abre en la turbación de la consciencia humana. ¿Qué turba esa consciencia? Un cuerpo que se ofrece al deseo y que lo exalta a través de su movimiento contrario: la retirada de lo ofrecido para incrementar las

ansias del otro, aumentar su angustia por aquello que pone en evidencia su condición discontinua. Este movimiento contradictorio, está signado por el principio de lo femenino como potencial que rebasa a la función de reproducción de lo humano, pues su condición tiene la capacidad de ritualizar el acto de conservación de la especie por medio del juego de signos. De esta manera las apariencias corporales y las nociones de certeza se trastocan en el acto ceremonial de la seducción.

Para hallar una imagen que dé cuenta de este movimiento de lo femenino, se puede regresar a la mujer del vestido amarillo de David Gilmour (2017). Cuando la esbelta joven entra en el bar de jazz, se quita el abrigo y revela su vestido amarrillo que deja su espalda descubierta y tiene un escote frontal sugerente, haciendo que las miradas de todos los hombres regresen hacia ella. Ellos, turbados por su presencia y figura, imaginan que la mujer corresponde sus miradas, que accede a bailar con ellos o que logran tenerla entre sus brazos para besarla. Su cuerpo modelado y expuesto por el vestido amarillo se muestra de manera voluptuosa, resquebrajando la linealidad cotidiana a partir de la exaltación del cuerpo. La mujer se acerca a un solo hombre y con movimientos sutiles de su mano, lo llama a la pista de baile; ya frente a frente, la mujer se aferra a los hombros de su pareja y bambolea su cuerpo con el ritmo de música. Al finalizar la canción, el hombre tiene sus manos puestas sobre las caderas de la mujer y la mirada en su rostro, pero ella se desprende de sus hombros, retira la mano posada en su cuerpo y emprende la retirada en medio de las ansias de su pareja por retenerla un momento más a su lado. La mujer de amarillo buscaba provocar a uno de los músicos del bar mostrando su cuerpo adornado por un ligero vestido, pero su intención va más allá de conquistar a alguien para satisfacer una pulsión, pues logró captar la atención de todos y luego emprendió la retirada, lo cual la

envuelve en un halo de misterioso deseo.

La mujer del vestido amarillo muestra su belleza, la pasea frente a quienes anhelan volcarse en su misterio, pero dicha belleza resulta esquiva para todos los deseos. No se escabulle porque no quiere que la vean, todo lo contrario, porque quiere que la vean, desaparece. Es así como incrementa la tensión y las ganas de abismarse sobre el cuerpo que cubre el vestido amarillo, pues el vestido adorna a la mujer para ser apreciada por otros –provocando la turbación de la razón y la puesta en marcha de la imaginación–. "La seducción como forma irónica y alternativa, que rompe la referencia del sexo, espacio no de deseo, sino de juego y desafío" (Baudrillard, 2000, p.27), hace de la puesta en escena de la mujer del vestido amarillo un envite para el disfrute, más que de la genitalidad y la cópula del cuerpo, de la mente y su vivaracha imaginación.

El cuerpo que se conduce a partir del principio femenino de la seducción, transgrede la linealidad del mundo constituido por el trabajo y desgarra la consciencia del individuo. Esta turbación exalta el deseo, pone en movimiento la lascivia de quien halla en el otro la belleza necesaria para ceder a la vertiginosa embriaguez, pero no se puede decir que esta dinámica sea de carácter unilateral,

> La ley de la seducción es, ante todo, la de un intercambio ritual ininterrumpido, la de un envite donde la suerte nunca está echada, la del que seduce y la del que es seducido, en razón de que la línea divisoria que definiría la victoria de uno, la derrota del otro, es ilegible –y de que este desafío al otro a ser aún más seducido, o a amar más de lo que yo le amo no tiene otro límite que el de la muerte. Mientras que lo sexual tiene un fin próximo y banal: el goce, forma inmediata de satisfacción del deseo. (Baudrillard, 2000, p.28)

Para que el juego de la seducción tenga lugar, hace falta que existan dos jugadores: el seductor y el seducido. El seductor se ofrece al deseo para luego retirarse y exaltarlo aún más, mientras que el seducido se deja obnubilar por las apariencias que se generan en este movimiento sígnico, no de manera pasiva y expectante, sino cumpliendo un papel activo al dejarse envolver por el misterio del seductor y permitiendo que la ambivalencia seductora tenga sentido en esa relación. Es decir, el seducido entra en la dinámica seductora, de manera que el seductor se ve correspondido en su rol y cae en el encanto de la seducción, su seducción. Así, el seductor también es seducido por los efectos de su seducción, mientras que el seducido, a la vez, seduce a quien intenta seducirlo a través de su reacción ante el primer acto de seducción.

En la capacidad de seducir y de ser seducido reside ese intercambio ininterrumpido. Y lo que está implicado en este intercambio es el juego de los signos y las apariencias, el cual propone imágenes que luego son revertidas en su movimiento contrario, pero que también se diluyen al enredarse en la puesta en escena del otro que responde a su proposición y retirada. En esta dialéctica de la seducción, el cuerpo aparece y desaparece, emerge como el exceso violento que luego es adornado y representado en la belleza, pero después desfallece para ser acometido por la respuesta sígnica del otro hasta llenarse del brío que lo obliga a replicar con una nueva forma del juego de apariencias. Entre aparición y desaparición se produce la muerte de los individuos, pues cada uno de ellos es desafiado a cautivar al otro y a ser cautivado, a ser y dejar de ser para que el otro sea, a representar una forma o un mundo a partir del entrelazamiento contingente de signos, que luego desaparecerá cuando los mismos signos sean alterados y deshechos por la respuesta del otro.

De tal forma la seducción, en la que se inscribe el acto sexual sin limitarse al mismo, "se entiende como un acto ritual, ceremonial o guerrero, en el que la muerte es el desenlace […], la forma emblemática de la consumación del desafío" (Baudrillard, 2000 p.4). La seducción entonces, consiste en el duelo permanente por seducir y ser seducido, en el que se crea una apariencia que luego se desvanece en el movimiento de los signos: la vida y la muerte están contenidos en la dinámica seductora. Con ello la angustia por la finitud de la existencia individual, no es vivida como una fatalidad que acecha a la fisiología humana con volver a la purulencia de la vida, sino que se la incorpora al universo simbólico de los individuos y se la adorna deliberadamente de acuerdo a la cadencia de las pasiones y los signos. La muerte, el regreso al movimiento vital general, puede ser simbolizada como el disfrute de la desnudez simbólica del individuo y su cuerpo, que tiene lugar a partir de que otro remueva su revestimiento elaborado con signos. La seducción entabla una relación, entre seductor y seducido, que busca la totalidad con el otro a través de desafíos constantes y mortales.

Para seducir al otro, el seductor también debe ser seducido en su juego de seducción, debe ocupar el rol de seducido y el otro de seductor. El medio por el cual la seducción alcanza este orden ceremonial es, para Baudrillard (2000), la ilusión,

> La estrategia de la seducción es la de la ilusión. Acecha a todo lo que tiende a confundirse con su propia realidad. Ahí hay un recurso de fabulosa potencia. Pues si la producción sólo sabe producir objetos, signos reales, y obtiene de ello algún poder, la seducción no produce más que ilusión y obtiene de ella todos los poderes, entre lo que se encuentra el de remitir la producción y la realidad a su ilusión fundamental. (p.69)

La seducción crea la ilusión de la existencia de un vínculo divino entre alteridades aleatorias, en una comprensión que se tiñe de misterio y sacralidad en corporeidades lascivas hasta elevarlas a la creación de realidades. Por fuera de aquél mundo del trabajo que requiere que una masculinidad productiva lo vuelva tangible, la seducción femenina se sostiene en una fantasía en la que los signos bailan al ritmo de la incertidumbre y su resplandor; transfigurando racionalidades y técnicas en la ceremonia erótica. "Tal es la fuerza de la mujer seductora, que se enreda en su propio deseo, y se encanta a sí misma al ser una ilusión en la que los demás caerán (…)" (Baudrillard, 2000, p.69). La potencia de la seducción de la mujer al encantar al seductor y su mundo se debe adornar de naturaleza para que la creación que emerja de ella encante: hay que seducirlo para que se vuelva seductor y seduzca.

Para ilustrar la puesta en escena de esta ilusión del seductor, por la que se dejan encantar el seducido y el seductor, se puede recurrir a la película francesa "Jeux d'enfants" o "Quiéreme si te atreves" en castellano, dirigida por Yann Samuell (2003). La trama se desarrolla alrededor de Julien y Sophie, un niño y una niña, que entablan un juego de desafíos mutuos en el que deben demostrar si son capaces o incapaces de realizar el reto propuesto por el otro. El premio por llevar a cabo el desafío es el bien más preciado de Julien: una caja de hojalata que le regaló su madre enferma; y al tener la caja se obtenía la decisión para desafiar al otro. Un juego de infantes que consiste en burlarse de la maestra de escuela, en hacer rabiar a los padres, en probar la capacidad física o la valentía de cada uno, tan sólo por el gusto de poseer aquella caja de hojalata y desafiar al otro, dependiendo de los antojos coyunturales.

En este juego no hay vencedores permanentes, pues al momento en que se reta al otro a hacer algo peligroso o que lo pone en ridículo, se abre la posibilidad de ser desafiado a realizar algo que supere el reto previo. El vencedor es vencido para vencer nuevamente y jugarse su posición victoriosa. Esta caja de hojalata es el medio por el cual se crea la ilusión de un poder de desafío al otro, un poder que seduce de tal manera, que quien recibe el desafío busca acceder a su ilusión para poner en riesgo esa misma posesión. El poder que otorga la caja encanta en la medida en que se muestra como aquello deseable para la victoria, y aunque su posesión implica poner en duda esa misma tenencia, la ilusión que reviste a la caja pone en marcha el incesante vaivén de desafíos. Por ello, se puede plantear que el poder en esta ilusión no existe:

> (…) nunca existe la unilateralidad de una relación de fuerzas sobre la que se fundaría una «estructura» de poder, una «realidad» del poder y de su movimiento perpetuo. Eso, es la ilusión del poder tal como se nos impone por la razón. Pero nada se pretende así, todo busca su propia muerte, incluso el poder. O mejor todo pretende intercambiarse, reversibilizarse, abolirse en un ciclo […]. Sólo eso seduce profundamente. El poder sólo es seductor cuando vuelve a ser una especie de desafío para él mismo, de lo contrario sólo es un ejercicio y no satisface más que a una lógica hegemónica de la razón. (Baudrillard, 2000, p.48)

El poder busca la muerte de aquello que parece ser su fuerza de creación y control, de la ilusión que lo *performa* como realidad. Los desafíos entre Julien y Sophie tienen sentido en la ilusión de conseguir la caja, aunque la vuelvan a perder, porque esa fragilidad del poder y su ilusión da

lugar a retos que obligan al otro a lanzarse ante la propuesta de vértigo, sabiendo que ambas partes van a perder. A pesar de su destino, la ilusión crea un mundo y un orden, así como roles que dan lugar al movimiento que encanta, por lo que el juego con los signos de ese orden no tiene más propósito que su misma disolución, lo que implica una transferencia del poder, el cambio de orden y de los roles, dando continuidad al juego. Sophie y Julien se llevan al ridículo y se desafían a herirse por el bien del juego y su ilusión, porque sólo dentro de ella es posible tener viva una realidad que se va significando a partir los arrebatos mediados por una caja de hojalata.

Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión, recita Baudrillard (2000). Es matar al ser para el trabajo y el mundo de funciones lineales, con la intención de crear otros sentidos con los signos que se tienen a disposición, jugar con las certezas para dar paso a las ilusiones. Una caja pintoresca, regalo de la madre enferma a su único hijo, pasa a ser la encarnación de un poder que puede desafiar a Sophie o a Julien, se transfigura para crear una realidad que se sostiene en el desafío permanente entre la niña y el niño, un trastrocamiento incesante de signos y de roles que los lleva a aparentarse capaces de superar cualquier desafío para acceder al poder de hojalata.

De igual forma, el cuerpo que es *objeto censura,* adquiere un aura divina que lo vuelve *objeto de deseo*. Esa condición le permite crear una ilusión a su alrededor. De manera que se ofrece para el encanto del otro y el suyo: es ahí cuando el seductor –sea hombre o mujer– se ve envuelto en su ilusión, es seducido por su propia apariencia y por el primer objetivo de la seducción, hasta que los roles se invierten y la ilusión seductora vuelve a empezar. Así se reviste la cópula de manera que su función se vuelve un juego de signos en los cuerpos y su mundo, y a través de esta capacidad

lúdica de significar la realidad se participa de la ilusión del mundo, de su producción y su reversibilidad. Por lo que se puede encontrar en la seducción la fantasía de lo humano, la posibilidad de que la imaginación y la capacidad creativa no den cese al juego de signos que hacen de la naturaleza cuerpo y mundo. Lo que seduce es la ilusión y su condición de fantasiosa y contingente:

> En el fondo de la seducción está la atracción por el vacío, nunca la acumulación de signos, ni los mensajes del deseo, sino la complicidad esotérica de la absorción de los signos. La seducción se traba en el secreto, en esta lenta o brutal extenuación del sentido que funda una complicidad entre los signos, ahí, más que en un ser físico o en la cualidad de un deseo, es donde se inventa. También es lo que produce el hechizo de la regla del juego. (Baudrillard, 2000, p.76)

El entramado de signos y su articulación sostienen la estrategia seductora. Esa articulación responde no a una esencia de los mismos signos, sino a un vínculo contingente que se estructura desde el desafío y su condición de incertidumbre. Mientras los signos se ponen en escena y crean apariencias que encantan, el vínculo entre los mismos se va erosionando y pone en duda las certezas que previamente ofrecía su ilusión, lo cual cautiva aún más a aquél que ha de ser seducido. Pero ya que este agotamiento de la ilusión sígnica es inherente a la misma, entonces éste tiene que ser observado como una norma que mantiene vivo el ritual seductor, de tal manera que aquella extenuación del sentido dé paso a otras formas de adecuar los signos y adornar el mundo; de otra forma, el juego de la seducción no sería posible.

Los desafíos entre Julien y Sophie tienen como excusa la caja de hojalata, como si ella tuviera un poder en sí mismo. Sin embargo, son los desafíos los que atraen y seducen, es la manera en que el retado se vale de los signos para superar el desafío, lo que encanta a quien establece el reto. Para que el vértigo del desafío no se extinga definitivamente, la caja de Julien funge como elemento de poder que permite recomponer la articulación sígnica del desafío constantemente, por ello las reglas del juego se establecen alrededor de la caja como catalizadora de retos.

En el entrelazamiento sígnico como ritual, que va construyendo mundo desde el cuerpo y su potencialidad sagrada, se establece un universo que enmarca la ilusión seductora y en el que es lícito sucumbir ante la tentación del exceso abismal. El entrelazamiento implica a los cuerpos el adornamiento que se propone al deseo, estimulando a la imaginación a dar aliento a la fantasía disparada en el ocultamiento del adorno y la discontinua incertidumbre. Allende, la posesión fisiológica del cuerpo censurado para la satisfacción de pulsiones y su funcionalidad para la perpetuación de la especie, da sentido a esta experiencia desde lo erótico: la mente y la imaginación transfiguran sus nociones básicas de la realidad para otorgarles formas divinas. Esta experiencia de lo divino por medio del cuerpo, está mediado por una relación que se propone al deseo a partir del adorno propicio para invitar al otro a su puesta en escena, una ceremonia en la que los signos bailan para cautivar en la ilusión al seducido y al seductor, dotando de sentido sagrado la experiencia en este juego sígnico y corporal que busca superar la angustia del vacío. La naturaleza que constituye al cuerpo humano y su subjetividad, transmuta a partir de la ceremonia lúdica de los signos con la intención de crear una ilusión simbólica en la que el juego es el vínculo que propicia esta forma de lo humano. Un encuentro entre los cuerpos que tiene al placer corporal

como excusa para adornar un mundo, que desde el juego abre otras potencialidades de lo humano.

El juego de retos entre Julien y Sophie presenta una imagen de la configuración de un mundo sostenido en la ilusión de la seducción, que cautiva a los dos personajes y, más allá de sus deseos pulsionales o sentimientos nobles, tiene como fundamento y motivo el desafío permanente de uno y de otra hasta que los signos se extingan, aunque ello implique la muerte del mundo y sus habitantes.

La relación de la niña y el niño se mantiene por años. Cuando cruzaban la adolescencia, Sophie reta al joven Julien a que la bese; lo que para él consistía en probar su valentía y recuperar la caja para desafiar a su cómplice, para ella implicaba retarlo a que se tome en serio su relación y demuestre que ella era importante para él. Julien la besa apasionadamente en un callejón, Sophie le pide que la quiera y él acepta el reto: no se trata del encuentro caótico de la carne en busca de placer, sino la manera en que ese exceso de la carne llama al desafío para que el juego continúe. Para que el juego no se agote en la funcionalidad fisiológica, se reviste de signos como la caja o con bravuras que buscan revertir los roles en el juego de seducción. Desde ese momento, la relación entre los personajes se vuelve tensa, pues se pierde la inocencia en los retos y toman conciencia de que, se ponen en juego sus emociones y lo que hacen de sus vidas, llegando a ridiculizar y herir al otro, por mantener el juego vivo durante años y a pesar de la distancia.

Diez años después de que Sophie arruinara el casamiento de Julien por comprobar si era capaz de cumplir una promesa de la niñez, la caja de hojalata llega a la casa de Julien –en el día de su aniversario de bodas y junto a su esposa– para poner en marcha un nuevo reto y revivir la ilusión que seduce a ambos al abismo.

Finalmente, Sophie abandona a su esposo y Julien deja a su mujer y a sus hijos, para estar juntos para siempre. Pero lejos de buscar el éxtasis de los cuerpos o construir una familia feliz en la cual el amor trascienda su finitud, ambos deciden llevar al punto máximo el ritual hasta desvanecer su ilusión: ya no hay desafío porque los dos tienen en su poder la caja, los dos vencieron los retos y no necesitan otra excusa para que los cuerpos se acerquen. Así, deciden ser sepultados por hormigón en una construcción, de manera que estos seductores no se separen jamás.

Un juego que empieza de la nada entre un par de niños, los fascina y da sentido a sus existencias de una forma lúdica, más allá de funcionalidades para reproducir materialmente la vida, los conduce, envueltos en su ilusión desafiante, hacia la nada que es la muerte. El juego seductor es una forma de adornar el tránsito de la nada a la nada, la superación de la angustia por la discontinuidad del individuo: Fuerza de atracción y de distracción; fuerza de absorción y fascinación; fuerza de derrumbamiento, no sólo del sexo, sino de todo lo real; fuerza de desafío –nunca una economía del sexo y de la palabra, sino un derroche de gracia y violencia, una pasión instantánea a la que el sexo puede llegar, pero que puede también agotarse en sí misma.

> En ese proceso de desafío y de muerte, en la indefinición radical por la que se diferencia de la pulsión, que es indefinida en cuanto a su objeto, pero definida como fuerza y como origen, la pasión de seducción no tiene sustancia ni origen: no toma su intensidad de una inversión libidinal, de una energía de deseo, sino de la pura forma de juego (Baudrillard, 2000).

Asimismo, se puede comprender la relación con los cuerpos a partir de una lógica del juego que ritualiza el vínculo para que el derroche sea provocativo y encante a quienes participan de este exceso sígnico. Julien y Sophie quieren estar juntos, y al principio lo logran a través de su juego de "capaz o incapaz" de manera simple, pero luego sus orígenes sociales y los caminos trazados por estos, los fueron separando; lo que no hizo que el juego finalice. Así, el desgaste de los signos en la cadencia de los desafíos y la ilusión llevada a sus límites ante la victoria de ambos, los conduce a la única forma en la que los cuerpos y los signos encontrarán la calma de su contigüidad: la muerte. La seducción, entonces, vuelve del encuentro con el exceso involuntario de la carne un ritual, a través del juego de signos que adorna a los individuos y sus vínculos; un juego en el que los participantes creen porque los ha encantado en su condición divina.

El desafío requiere establecer un vínculo lúdico con el otro, con lo otro: la naturaleza que hace el cuerpo propio y extraño de los individuos es significada a partir de técnicas basadas en la libertad y la potencia del juego, sin ley o finalidades que trasciendan este espacio ceremonial,

> (…) el desafío pone fin a todo contrato, a todo cambio regulado por la ley (ley de la naturaleza o ley del valor) y lo sustituye por un pacto altamente convencional, altamente ritualizado, la obligación incesante de responder y de mejorar la respuesta dominada por una regla del juego fundamental y medida según su propio ritmo. Contrariamente a la ley que está siempre inscrita en las tablas, en el corazón o en el cielo, esta regla fundamental nunca necesita enunciarse, no debe enunciarse nunca. Es inmediata, inmanente, ineludible (la ley es trascendente y explícita)(…). (Baudrillard, 2000, p.79-80)

Un encuentro con esta naturaleza a través del pacto, una comunión entre alteridades que se guía por sus propias reglas, sus propios signos y ritos. La regulación de la dinámica de este vínculo ritual no está antes ni después del mismo, ni tampoco proscribe, sino que emana de la propia ilusión seductora y va dando forma a la articulación y al mismo desgaste sígnico, es decir, al mundo creado en esta experiencia erótica. Como Julien y Sophie, que dejan pasar 10 años para retomar su juego como parte de un reto, había que volver a jugar para consumirse en la ilusión que los sedujo siempre. De igual forma, una relación erótica con la naturaleza, con los cuerpos y la divinidad que emana de su encuentro, requiere que su ceremonia se regule por la búsqueda de la potencia y la pasión que pone en marcha un juego que invita y propone, que oculta en el misterio y que atrae hacia el milagro de lo incierto. La cópula puede ser un motivo para seducir, pero la seducción la rebasa y crea un mundo que encuentra nuevos placeres en el ofrecimiento de signos y la transfiguración de sus sentidos hasta hallar nuevamente su vacío, dando cuenta de la condición cíclica de la angustia, el deseo y el movimiento vital.

La seducción es la manera en la que opera la experiencia erótica para otorgar a la naturaleza, que constituye los cuerpos, sentidos que sobrepasan lo profano y conducen a lo divino. En su juego de signos y apariencias la seducción pone en cuestión la consciencia del ser y su condición discontinua, lo obliga a abismarse ante el vacío, no únicamente en los misterios del cuerpo censurado, sino en el que abre la posibilidad a la articulación libre y contingente de signos para significar un mundo que emerge desde lo sensible en el connubio entre el cuerpo y la imaginación. La técnica erótica, entonces, tiene como vehículo al cuerpo adornado que crea apariencias y sentidos de un mundo partiendo del vacío; de ahí que la fuerza de la seducción sea una que

> (…) «eclipsa» cualquier contexto, cualquier voluntad. No puede permitir la instauración de otras relaciones, incluso de las más cercanas, afectivas, amorosas, sexuales –sobre todo éstas– sin romperlas, sin volver a verterlas en una fascinación extraña. Elude sin tregua todas las relaciones que las que con seguridad se plantearía en un momento dado la cuestión de la verdad. Las deshace sin esfuerzo. No las niega, no las destruye: las hace centellear. Ahí reside todo su secreto: en la intermitencia de una presencia. No estar nunca allí donde se la cree, allí donde se la desea. Es, como diría Virilio, una «estéticas de la desaparición». (Baudrillard, 2000, p.83)

Las relaciones escapan a la funcionalidad y la finitud del mundo del trabajo, se vuelven fascinantes en su apariencia intermitente, en el camino hacia la muerte y la totalidad. A partir de signos que se bambolean y difuminan, centellean imágenes que ponen en movimiento una realidad sostenida en una ilusión, de ahí que se pueda hablar de una «estética de la desaparición» que regula la incertidumbre del juego, que se propone cuando los desafíos dan a la violencia de la carne el sentido seductor de lo sagrado.

3. El juego erótico.

Este juego de desafíos y retos por medio del cual se supera la angustia de la discontinuidad existencial, trastoca el orden de la ley que rige el mundo del trabajo. Sus prohibiciones son transfiguradas en la alteración de la conciencia a través de la violencia de la carne; es así que se produce un desgarramiento en el ser y su existencia que abre lo sagrado de los cuerpos y hace aparecer en el mundo un aura divina.

La sacralidad de lo humano emerge a través de un vínculo seductor y la ilusión que reviste el vacío, una fantasía que se entreteje entre diversos signos en función de adornar al cuerpo, crear apariencias y sentidos que hacen de la prohibición transfigurada algo sagrado. El mundo configurado a partir de una técnica erótica que opera sobre la naturaleza, tiene lugar a partir de una relación lúdica con el cuerpo y los signos, que ya no se sustenta en la ley y en sus proscripciones, sino en la lógica de la regla,

> (…) normalmente vivimos en el orden de la ley, incluso cuando tenemos el fantasma de abolirla. Sólo vemos un más allá de la ley en la transgresión o en la suspensión de lo prohibido. Pues el esquema de la ley y de lo prohibido remite al esquema inverso de transgresión y de liberación. Lo que se opone no es en absoluto la usencia de ley, es la regla. (Baudrillard, 2000, p.125)

La experiencia erótica, en un primer momento, suspende la ley y sus censuras sobre el cuerpo. Sin embargo, esta transgresión no se limita a esa suspensión del orden de la ley y en hacer manifiesto el vacío que sustenta su razón de ser, sino que crea mundo a partir de una lógica lúdica de lo humano y se da forma a una realidad que se contrapone a la razón prohibitiva y lineal del trabajo, pues se configura a partir de los sentidos de la regla que,

> (…) juega con un encadenamiento inmanente de signos arbitrarios, mientras que la ley se funda en un encadenamiento trascendente de signos necesarios. La una es ciclo y recurrencia de procesos convencionales, la otra es una instancia fundada en una continuidad irreversible. La una es del orden de la obligación, la otra de la

> coacción y lo prohibido. La ley, al instaurar una línea divisoria, puede y debe ser transgredida. En cambio, no tiene ningún sentido «transgredir» una regla del juego: en la recurrencia de un ciclo no hay línea alguna que franquear (se sale del juego y ya está). […] El ciclo reversible sin fin de la Regla se opone al encadenamiento lineal y final de la ley. (Baudrillard, 2000, p.125-126)

En su juego, Julien y Sophie están por fuera del orden, de la ley y su coacción. Los desafíos realizados alrededor de la caja de hojalata no observan jerarquías o cánones de comportamiento, son normados por acuerdos circunstanciales que tienen sentido en la inmanencia del juego y sus retos. En ese espacio y en ese momento, los desafíos se proponen de manera libre y los signos que los componen se enlazan deliberadamente y de manera cíclica –cada vez que el niño o la niña supera el reto impuesto y vuelve a desafiar al otro–, por lo que las reglas de "capaz o incapaz" establecen un orden en la realidad que da lugar al juego y sin ellas no es posible su dinámica. No hay una trascendencia de la regla, ésta tiene lugar mientras se suscita el juego y su sentido, se adecúa con la intención de reproducir el ciclo lúdico, de ahí su reversibilidad. Esta condición posibilita el distanciamiento de diez años entre Julien y Sophie que, al haberse lastimado entre sí tras el cumplimiento de sus respectivos desafíos, era necesario para que el juego no tenga fin por sus conflictos personales y emocionales, sino que se mantenga como ilusión pues en ella tenía sentido la vida de los personajes. Los desafíos de este juego podían ser infinitos, para ello era necesario que ambos vuelvan efectivas las reglas que daban forma al mundo alrededor de la caja de hojalata.

El juego de seducción es normado por la contingencia del sentido de la ilusión. Los individuos se entregan a ésta de forma que se cumplan los roles que mantienen en

movimiento al proceso cíclico; de ahí que la articulación lúdica de los signos, si bien construye el cuerpo para que se proponga al deseo, también crea sentidos que encantan el encuentro de alteridades corporales y crea el mundo con un aura sagrada a partir de la técnica erótica. La sacralidad parte de la pulsión de la carne, pero se transforma en pasión por el juego cíclico de signos; ciclo que lo transmuta en un ritual para acceder al mundo divino de la apertura erótica. Este mundo lúdico y divino, entonces, adquiere esta condición por su vínculo ritual que diferencia la realidad profana del trabajo y la realidad sacralizada por el juego de signos:

> En general, la ritualidad es una forma muy superior a la socialidad. Ésta sólo es una forma reciente y poco seductora de organización y de intercambio que han inventado los humanos entre sí. La ritualidad es un sistema mucho más vasto, que engloba a los vivos y a los muertos, y a los animales, que ni siquiera excluye a la «naturaleza» cuyos procesos periódicos, recurrencias y catástrofes hacen las veces espontáneamente de signos rituales. En contraste, la socialidad se muestra muy pobre, sólo consigue crear solidaridad de una manera: bajo el signo de la ley (y ni siquiera). La ritualidad logra mantener no en función de la ley, sino de la regla, y sus juegos de analogías infinitos, una forma de organización cíclica y de intercambio universal de la que la ley y lo social son completamente incapaces. (Baudrillard, 2000, p.87)

La ritualidad amplía el vínculo entre lo humano y la naturaleza transformada en mundo: no hay una finalidad funcional o utilitaria en este nexo, más bien se puede pensar en una relación con lo oculto y lo misterioso. Son estas características que dan forma a lo sagrado, pues lo

inexplicable y aquello que hace manifiesta la fragilidad y la discontinuidad de lo humano tiñen al mundo de una sacra tonalidad, ya que potencian la necesidad de significación de la existencia y su vacío por medio de un juego que adorna apariencias y crea ilusiones. La regla norma el juego y hace posible su funcionamiento de manera indefinida –Julien y Sophie juegan "capaz o incapaz" durante toda su vida porque adecúan su accionar y su adorno de acuerdo a los requerimientos de la regla–, pues consiste en la asimilación del abismo existencial y su angustia por medio de formas lúdicas que le otorgan una forma divina: un coqueteo permanente con la muerte que impregna de vida al mundo y a lo humano.

La corrupción del cuerpo y su naturaleza permite que el mismo dé forma a su seducción sígnica sagrada. La capacidad seductora de los signos crea la ilusión de lo divino; y, lo que se pone en movimiento en el exceso de la carne es una forma extraordinaria de lo humano, que emerge cuando la naturaleza es adornada. Y así como la carne se corrompe indefectiblemente, los signos se desgastan en su juego hasta la carencia de sentido, por lo que el juego de seducción lleva implícita su extenuación e implosión ante la desnudez del vacío existencial. Es así que se puede ver al mundo sagrado que abre la técnica erótica como una danza de los signos con la muerte, pues ella propicia el baile, lo aviva y es su condena.

Ensayo II

Técnica-estética

1. El mundo de la ensoñación.

La ensoñación poética nos da el mundo de los mundos.
La ensoñación poética es una ensoñación cósmica.
Es una apertura hacia un mundo hermoso, hacia mundos hermosos.
Gaston Bachelard. La poética de la ensoñación.

La naturaleza no deja de ser transformada en mundo. Lo que permanece oculto en el misterio de la alteridad tiene que ser develado constantemente a partir de determinadas operaciones técnicas, haciendo emerger los sentidos que iluminan lo humano. Así, lo que se busca en la adecuación de la naturaleza es dar forma a lo que nace de su movimiento vital a través de elementos que establecen un sentido común, un vínculo que posibilita el reconocimiento de las diferencias existenciales como semejantes ante la necesidad de crear relaciones que producen realidad incesantemente. El medio por el que los seres humanos establecen códigos y sentidos comunes es el lenguaje, y a través de éste y de lo que él deriva el mundo es posible.

El lenguaje tiende un puente que vincula a cada individuo, no sólo con otro sino con todos los individuos de su especie, así como con el mundo que habita. De tal manera,

el lenguaje puede verse como el medio por el cual los seres humanos constituyen el mundo del trabajo, el espacio en el que los vínculos establecidos tienen como finalidad satisfacer una necesidad colectiva y que se llevará a cabo a mediano o largo plazo. A partir de un sentido común la naturaleza transformada se convierte en lugar de acogimiento para la existencia humana; mas en este nivel, el lenguaje sigue cumpliendo un rol funcional para la pervivencia de la humanidad. Como la función sexual y reproductiva a nivel fisiológico, el lenguaje dentro del mundo del lineal del trabajo se agota cuando ha alcanzado el contacto entre individuos para construir realidad. Y así como se puede pensar en una experiencia erótica que transmuta el exceso de la carne y le otorga un aura sagrada al encuentro de los cuerpos, el lenguaje también puede ser transfigurado y generar otros sentidos además de aquellos que resultan útiles para darle un orden al mundo. Para el artista:

> Aparte de la significación gramatical del lenguaje, hay otra, una significación mágica […] Uno es el lenguaje objetivo que sirve para nombrar las cosas del mundo […] el otro rompe esa norma convencional y en él las palabras pierden su representación estricta para adquirir otra más profunda y como rodeada de un aura luminosa. (Huidobro, 1957, p.293)

Para Vicente Huidobro (1957), poeta chileno de las vanguardias de inicios del siglo XX, la diferencia entre la significación gramatical –funcional– y la función mágica del lenguaje es clara. Por medio de la objetividad del lenguaje, el mundo adquiere sentidos compartidos que vinculan a una colectividad para configurar su identidad, sus ideas y sus prácticas culturales. No obstante, la forma mágica del lenguaje trastoca su funcionalidad básica para

darle a las palabras múltiples dimensiones y adquiere una luminosidad que recuerda el aspecto divino del ser entregado al exceso de la carne y a la turbación de su conscien-cia. El lenguaje mágico es la poesía.

Huidobro (1957), ve en la poesía no una expresión aje-na al ser y su cotidianidad, sino una potencialidad consti-tutiva de lo humano para hacer del verbo imagen y mundo. "La Poesía es el lenguaje de la Creación. […] Las células del poeta están amasadas en el primer espasmo. En la gar-ganta del poeta el universo busca su voz, una voz inmortal" (p.294). Por medio del lenguaje poético las palabras se tor-nan en germen de vida y horizonte de sentido, exceden su función denotativa para preñarse de posibilidades de sig-nificación y tejer imágenes que atizan otras humanidades, otros sentidos y distintos mundos:

> Al tratar de afinar la toma de consciencia del lenguaje en el plano de los poemas tenemos la impresión de tocar al hombre de la palabra nueva, una palabra que no se limi-ta a expresar ideas o sensaciones, sino que intenta tener un futuro. Se diría que la imagen poética, en su novedad, abre un futuro del lenguaje. (Bachelard, 1997, p.12)

La poesía hace que las palabras rebasen la expresión de lo que su literalidad indica, abre sus sentidos a un porvenir. En su conjunto, las palabras son capaces de crear imágenes de la vida y el mundo, realidades que son palpables en la articulación de signos y sonidos a partir de la reinvención permanente del lenguaje y sus sentidos. La creación poética pone en movimiento al lenguaje y les otorga plasticidad a las palabras. Los significados se trastruecan y hacen posible que la función del lenguaje sea adornar la realidad con imágenes de lo que surge de la imaginación y su potencialidad onírica.

Las ensoñaciones e ilusiones son la expresión de una imaginación que halla en el lenguaje su potencialidad poética: "Los sueños y las ensoñaciones, los ensueños y las ilusiones, los recuerdos y la rememoración son otros tantos índices de la necesidad de poner en femenino todo lo que hay de envolvente y de dulce más allá de las designaciones demasiado simplemente masculinas de nuestros estados de alma". (Bachelard, 1997, p.49)

La simpleza de las palabras en forma masculina responde a la linealidad de la producción. Bajo este signo se configuran sentidos de certeza en el mundo, están dispuestos para la reproducción del colectivo y sus sentidos a largo plazo. Pero hay experiencias sensibles que disparan a la imaginación y los recuerdos hacia las voluptuosas y cadentes formas del lenguaje femenino, hacia una épica que recuerda la grandeza de la creación del mundo por los dioses y los héroes, el momento primordial (Vernant, 2002) en el que se fecunda el sentido humano y el ser se acerca al lenguaje de forma seductora. Para Bachelard (1997), "cuando los nombres femeninos faltan en una página, el estilo adquiere un carácter macizo, que tiende a lo abstracto" (p.70).

En concordancia con esa idea, "la poesía está antes del principio del hombre y después del fin del hombre. Ella es el lenguaje del Paraíso y el lenguaje del Juicio Final" (Huidobro, 1957, p.294). La poesía engendra vida, fecunda nociones, historias y relatos, es una forma en la que el lenguaje adquiere forma femenina en la ensoñación. El poeta reconoce en la palabra su capacidad de crear la realidad que guarece a lo humano, el medio para decorar la naturaleza y dotarla de una dulce significación que se ancla a la belleza de la ilusión y el artilugio imaginativo.

Ahora, la imaginación se despierta porque encuentra resonancia en la memoria de los individuos. La ensoñación y las ilusiones no parten de un disparate sin referente algu-

no, sino que encuentran un elemento en la realidad ligado a un recuerdo que pone en movimiento la creatividad de la mente, y a partir de este movimiento que atraviesa el recuerdo es posible crear algo nuevo. "La memoria no es reconstitución del pasado, sino exploración de lo invisible" (Vernant, 2002, p.22).A partir de los recuerdos es posible develar eternamente el mundo oculto tras la sombra de la alteridad. La memoria recuerda que siempre hay que crear mundo como condición para la subsistencia de lo humano, y este proceso de construcción de mundo está atrapado en el lenguaje de manera que para traerlo a la vida es necesario enunciarlo, no como repetición perpetua de aquellos saberes que hacen de la naturaleza realidad, sino como oportunidad de inventar nuevas formas de vida, otros mundos que no están sujetos a funciones fisiológicas ni a necesidades pero que parten de ellas para inventar el ensueño.

Memoria e imaginación son los elementos para que la forma poética del lenguaje cree mundos de ilusión que significan otras realidades, disparatadas e imposibles, pero que otorgan sentido a la existencia. "La ensoñación nos permite conocer el lenguaje sin censura […]. No tiene nada de asombroso entonces que en la ensoñación solitaria nos conozcamos a la vez en masculino y femenino" (Bachelard, 1997, p.89). Los referentes del mundo se transfiguran y las palabras adquieren otras dimensiones, pues las diferencias que sirven para establecer los sentidos comunes se vuelven difusas si las reglas gramaticales dejan de censurar a la imaginación. Por ello Bachelard puede plantear este reconocimiento de lo masculino y lo femenino en la ensoñación, pues no es necesario establecer contrarios que den cuenta de un orden claro del mundo, sino que se acerca o se aleja aquello que la imaginación propicia, funde y separa lo que la memoria inventa; y en estos movimientos va creando posibilidades de sentido para la existencia por fuera de sus necesidades y condicionamientos materiales.

Se puede pensar en el cuento "La doble y única mujer" de Pablo Palacio. El autor crea un personaje misterioso, anormal, exuberante y fascinante, que atrae y repele, encarnado en un ser femenino que es fruto de lo pecaminoso y la curiosidad poniendo en cuestión los parámetros de normalidad de la fisiología y la biología, a tal punto que requiere de expresiones exclusivas para referirse a su condición. La mujer dice:

> (...) mi espalda, mi atrás, es, si nadie se opone, mi pecho de ella. Mi vientre está contrapuesto a mi vientre de ella. Tengo dos cabezas, cuatro brazos, cuatro senos, cuatro piernas, y me han dicho que mis columnas vertebrales, dos hasta la altura de los omóplatos, se unen hasta allí para seguir –robustecida– hasta la región coxígea. (Palacio, 2000, p.33)

El lenguaje debe modificarse para crear la imagen de esta mujer doble, deja de seguir las normas gramaticales para dar paso a este extraño ser. Yo-primera, la mitad al mando de los dos seres en uno, está consciente de las incorrecciones que debe cometer "para hablar de mí como de nosotras" (Palacio, 2000, p. 33). en la dualidad permanente que remite a una exuberancia femenina que alcanza lo anormal y deforme. Para aclarar detalles de su turbado origen, yo-primera recuerda que su madre era "dada a lecturas perniciosas y generalmente novelescas" (Palacio, 2000, p.36), y que su fisgoneo no terminaba ahí:

A los cuentos añádase el examen de unas cuantas estampas que el médico la llevaba; de esas peligrosas estampas que dibujan algunos señores en estos últimos tiempos, dislocadas, absurdas, y que mientras ellos creen que dan sensación de movimiento, sólo sirven para impresionar a

las sencillas señoras que creen que existen mujeres como las dibujadas, con todo su desequilibrio de músculos, estrabismo de ojos y más locuras (Palacio, 2000, p.37).

Una mujer que exaltaba sus sentidos a través de historias y de imágenes, que encontraba placer en este regocijo de los sentidos, engendra un ser anómalo que es el resultado de una sensibilidad pecaminosa: "sucedió con mi madre que […] llegó a creer tanto en la existencia de individuos extraños que poco a poco llegó a figurarse un fenómeno del que soy retrato" (Palacio, 2000, p.37). La mujer única y doble, una madre que se deleita con historias e imágenes asombrosas de mujeres voluptuosas y extrañas, son maneras en que el lenguaje expresa una feminidad misteriosa y delirante. Las palabras deben transfigurarse para que el relato cree la imagen de aquél ser doble y sus particularidades, y en la ilusión de fotografías y relatos que condicionan el embarazo y dan la forma al fruto del vientre, se crea un mundo de ficción en el que las anormalidades adquieren una condición normal.

No obstante, en el relato de Palacio las formas femeninas que crean las imágenes dislocadas y extraordinarias, están acompañadas por cavilaciones y abstracciones –que tienden hacia la masculinidad del lenguaje– con la finalidad de darle un sentido lógico a la condición de yo-primera y yo-segunda. Dice yo-primera que, para explicar sus actitudes intelectuales y sus conformaciones naturales, requiere una serie de expresiones difíciles que darán cuenta de su situación extraordinaria y excepcional. El reconocimiento del empleo de incorrecciones gramaticales para contar su historia, demuestra su astucia para transgredir las funciones del lenguaje y crear una sensación de lógica y razón ante su yerro voluntario. Sus argumentaciones llegan al punto de cuestionar los principios de unidad y claridad del cartesianismo para alcanzar la verdad, pues la ambivalencia de un cuerpo que reacciona de manera duplicada y opuesta

refuta la linealidad del pensamiento, lo que no le impide alcanzar una "perfecta unicidad en sus actitudes intelectuales" (Palacio, 2000, p.34). La lógica de su historia y sus disquisiciones permiten que el alucinante mundo de una mujer doble, que es resultado de la curiosidad pecaminosa de su madre, adquiera consistencia y verosimilitud, lo vuelve una realidad de ensueño en el cual lo humano se refleja.

Pablo Palacio crea un mundo en el que la contradicción se hace mujer. La abstracción filosófica y la racionalidad argumentativa conviven con deformaciones misteriosas y una realidad de cotidianas anormalidades, logrando crear la ensoñación de un mundo que se sostiene en sus sentidos de lo racional, lo normal y lo patológico, gracias a que las palabras han adquirido el aura de lo poético. Se puede pensar el cuento de "La doble y única mujer" como una expresión de una conjugación de formas masculinas y femeninas del lenguaje, en la que esta articulación se torna en una ensoñación que retrata un mundo: "La androginidad no está hundida en alguna animalidad indistinta, en los orígenes oscuros de la vida. Es una dialéctica de la cima. Muestra, viniendo de un mismo ser, la exaltación del animus y del ánima. Prepara las ensoñaciones asociadas de lo sobre-masculino y lo sobre-femenino" (Bachelard, 1997, p.123).

La relación poética entre lo femenino y lo masculino muestra un pico de expresión de la vida: la conjunción de principios que se complementan para crear mundo. Ahora bien, Gastón Bachelard hace énfasis no sólo en el vínculo de lo masculino y lo femenino en la ensoñación, sino en el rol de lo femenino para que se produzca el ensueño, estableciendo que éste se expresa bajo el signo de ánima.

Si la articulación de animus –forma masculina del alma– y ánima ensueña mundos, para que el lenguaje adquiera su forma poética tiene que deslizarse hacia la ilusión

de lo femenino, entendida como "anima, principio de nuestro reposo, es la naturaleza en nosotros que se basta a sí misma, es lo femenino tranquilo. El ánima, principio de nuestras ensoñaciones profundas, es verdaderamente en nosotros el ser de nuestra agua durmiente" (Bachelard, 1997, p.108). Lejos de la necesidad de abstraer las sensaciones y pasiones de lo humano en la funcionalidad del lenguaje, así como en estructuras e instituciones que con él se crean, la ensoñación generada por la capacidad poética de las palabras es posible a partir del reposo y tranquilidad del ser pues reconoce la capacidad creativa inmanente a su existencia, lo cual le permite establecer un vínculo sensible e imaginativo con la naturaleza y sus aguas durmientes.

Se puede pensar en esa ensoñación de ánima como la tranquilidad que reconoce similitudes entre la potencialidad de creación de vida de lo humano y la naturaleza. El ser humano crea animales, campos, plantas, mares y lagos, seres extraños y dobles, así como ángeles y demonios, a partir de un lenguaje que fecunda vida en el movimiento de la imaginación: la ensoñación es el proceso por medio del cual los significados de lo femenino sobrepasan del reino de las necesidades y lo humano se vuelve fecundo, hace brillar la vida en incesantes nacimientos. Reconoce la capacidad creadora de la palabra poética y su rol mágico en el mundo.

Bajo la palabra poética de ánima, la realidad ya no es la simple narración de funciones o utilidades, siempre puede ser una ensoñación más. Si se quiere describir la sensación del aire que viene en contra y que no sólo golpea, sino que atraviesa o refresca, no basta con llamarlo viento, se la puede llamar brisa. O el amor puede quedar confinado a su sentido romántico atenuando la potencia y la violencia que puede ofrecer la palabra pasión. O se puede pensar en el suelo y verlo como un referente de superficialidad, cosa que no ocurre con la profundidad y la afectuosidad que

encierra la palabra tierra. El mundo puede ser nombrado de distintas formas, con palabras que hablan de lo mismo pero sus significados difieren en términos de alance semántico. Esta amplitud de sentido tiene lugar cuando la forma femenina de la ensoñación reconoce una correspondencia con la alteridad oculta en la naturaleza, pues lo que debe ser permanentemente develado para construir mundo, implica que lo humano está en incesante proceso creativo para hacer una realidad de la naturaleza.

En el proceso creativo el individuo exterioriza aquello que conmueve su alma por medio de la memoria y la imaginación, y en su connubio poetizan los signos comunes haciendo del mundo un adorno del ensueño. Cuando el individuo desata al sueño consciente, sus anhelos íntimos, sus referentes de amor y alegrías, así como de odio y tristeza, se plasman en la realidad de ensueño, por lo que se logra un nexo inmanente entre el individuo y el mundo de la ensoñación, en el que se experimenta la continuidad: "El ánima es el principio común de la idealización de lo humano, el principio de la ensoñación del ser, de un ser que aspiraría a la tranquilidad y por lo tanto, a la continuidad del ser" (Bachelard, 1997, p.134). Por medio de la ensoñación de anima, el ser y su mundo se idealizan, se proyectan como mundo en el que es posible superar la finitud de la existencia y hallar la superación de la angustia en esa sensación de continuidad y totalidad del ser.

Esta idealización del mundo por medio del ensueño se vale de la memoria para lograr una situación de tranquila comunión con la naturaleza. El reposo de ánima que suscita la creación, se vale de la inocencia de la infancia para recurrir a recuerdos que la ilusionan con el mundo. De acuerdo a Bachelard, "la infancia sigue siendo en nosotros un principio de vida profunda, de vida siempre acordada a las posibilidades de recomenzar" (Bachelard, 1997, p.189), pues en el movimiento vital el niño se lanza al mundo sin

más finalidad que dar sentido a las múltiples afecciones que estimulan su cuerpo y su mente, creando nuevas ilusiones permanentemente para hacerse una imagen de sus mundos. "Para comprender nuestro apego al mundo, hay que agregarle a cada arquetipo una infancia, nuestra infancia. No podemos amar el agua, el fuego o el árbol sin poner en ello una amistad, un amor que se remonta a nuestra infancia" (Bachelard, 1997, p.193).

En la infancia todo puede tener vida, pues la inocencia del niño hace vivir al mundo a través de ensueños acerca de lo que puede ser, sin reconocer aún normas gramaticales o principios de realidad. El niño transforma la naturaleza que le circunda sin cesar, pues su mundo no se sostiene en certezas o verdades comunes, y mediante la creación de relatos modifica la cotidianeidad cada vez que las palabras adquieren su sentido mágico; en él, la frontera entre fantasía y realidad no tiene una función pues su mundo se construye en la comunión con la naturaleza en la plenitud de sentido. Así, un infante, antes de dormir, puede colocar todos sus juguetes en la cama para despedirse de cada uno de ellos y cobijarlos a todos por igual; de lo contrario, corre el riesgo de que alguno de los juguetes se ponga triste y le reclamase por el abandono. El niño y los juguetes comparten un sentido dentro de la ilusión –el mundo adquiere vida porque el niño vive en él por medio de lo que se puede denominar como ensoñación cósmica–.

Lo cósmico refiere a una "metafísica de la adhesión al mundo" (Bachelard, 1997, p.295); se trata de la "experiencia metafísica de la fusión. ¡Fusión, adherencia total a una sustancia del mundo!" (Ibid, 1997, p.298). En la ensoñación cósmica, entonces, se genera el vínculo entre quien sueña y el mundo ensoñado, un nexo de pertenencia y valoración sobre este mundo y los elementos que lo componen, de manera que se logra la forma idealizada de los sentidos y el mundo, así como la consecuente experiencia de conti-

nuidad. El ensueño cósmico colma de sentido la existencia del ser, lo conduce a esa dialéctica de la cima que implica la articulación de lo femenino y lo masculino para la creación de la ilusión poética, y en su capacidad de significación "las ensoñaciones cósmicas […] nos sitúan en un mundo y no en una sociedad. Una especie de estabilidad, de tranquilidad, es atributo de la ensoñación cósmica. Nos ayuda a escapar del tiempo" (Bachelard, 1997, p.30).

La ensoñación escapa de sentidos comunes funcionales a las normas gramaticales y la ley del mundo del trabajo. No está sometida a necesidades materiales, su motivo es la creación de imágenes que representen un universo de sentido, en las cuales se encierran significaciones ante la articulación de signos poéticos –sean palabras, colores, notas musicales, u otras expresiones creativas–, que surgen de la potencia vital y creativa de la imaginación, y reconoce en ella una técnica para hacer de la naturaleza develada no sólo el espacio material necesario para la reproducción de lo humano, sino un mundo de ensueño:

En la ensoñación del poeta el mundo es imaginado, directamente imaginado. Tocamos aquí una de las paradojas de la imaginación: en tanto que los pensadores que reconstruyen un mundo recorren un largo camino de reflexión, la imagen cósmica es inmediata. Nos da el todo antes que las partes. En su exuberancia cree decir del Todo. Se apodera del universo por uno de sus signos. Una sola imagen invade todo el universo, difundiendo en todo ella felicidad que sentimos por habitar en el mundo mismo de esta imagen. […] Una sola imagen cósmica le da una unidad de ensoñación, una unidad de mundo (Bachelard, 1997, p.263-264).

El sentido de la existencia surge a partir de una imagen que poetiza la realidad. Lleva impregnada en su constitución el vínculo de totalidad con la naturaleza, la clama de la comunión entre el cuerpo y el alma, la condición cósmica

del ser que le permite hacer un mundo con su imaginación: la imagen cósmica es unidad de sentido, coherencia en el delirio de la ilusión. La creación de la imagen es el medio por el cual el individuo puede significar una realidad más allá de la funcionalidad que constituye a la misma, pues por ella se accede a mundos de belleza: "El eje normal de la ensoñación cósmica es aquel a lo largo del cual el universo sensible es transformado en un universo de la belleza" (Bachelard, 1997, p.274).

Partiendo de la realidad como referente que habita en la memoria, los individuos hallan en ella elementos que de un chispazo ponen en movimiento la imaginación y su capacidad de crear imágenes. Ante los misterios que se ocultan en la alteridad, la capacidad de la ensoñación permite crear mundos en los cuales comprenderse y guarecerse; el mundo adquiere sentidos partir de la exaltación de sus componentes. "La apariencia de plenitud de belleza del mundo del ensueño, en la producción del cual, todo hombre es un artista completo, es la condición previa de todo arte […]. Nos complacemos en la comprensión inmediata de la forma; todas las formas nos hablan; ninguna es diferente, ninguna es inútil" (Nietzsche, 1975, p.24). El mundo es bello porque el soñador así lo quiere, porque pertenece a esa imagen cósmica, y porque su belleza se mantiene viva en la ilusión que poetiza la realidad.

La potencia del ensueño ha sido reconocida como fuente de sentido estético del mundo a lo largo del tiempo. Los griegos representaron bajo la figura de Apolo la posibilidad de ensueño; dios de todas las facultades creadoras de formas y, desde su origen, es «la apariencia» radiante, la divinidad de la luz; reina sobre la apariencia plena de la belleza del mundo interior de la imaginación. De Apolo se desprende la conciencia profunda de la reparadora y saludable naturaleza del sueño y del ensueño, pues son, simbólicamente, la analogía, a la vez, de la aptitud de la

adivinación y de las artes, en general, por las cuales la vida se hace posible y digna de ser vivida (Nietzsche, 1975). La humanidad ve en el ensueño una forma de darle sentido a la existencia con la intención de embellecer la realidad y dotarla de un sentido de totalidad y continuidad. La capacidad poética del arte para crear imágenes y mundos, no se limita a funciones fisiológicas que dan cuenta del milagro de lo humano, sino que acercan a hombres y mujeres a expresiones de lo divino como Apolo.

El ser humano transforma la naturaleza a través de la poetización de los sentidos. La calma que mira en su entorno imágenes elaboradas por la fantasía, es parte de una serenidad divina que halla su oficio en la creación de mundo, por lo que la ensoñación no debe ser comprendida únicamente como una ilusión onírica que no se remite a la vida y el tiempo social, sino como parte de los supuestos que también configuran el accionar de los individuos en la cotidianidad funcional del lenguaje. Para Bachelard (1997), "el sueño coordina la vida y prepara las creencias de la vida" (p.241), pues "las formas tomadas de lo real necesitan ser henchidas de materia onírica. [Se trata de] la cooperación entre la función psíquica de lo real y la función de lo irreal" (Bachelard, 1997, p.242).

La búsqueda de la belleza no se confina a una empresa de sueño consciente. No es una imagen de ficción separada de los intereses económicos o los conflictos políticos. Más bien, su intención es engalanar las relaciones cotidianas de lo humano y su mundo, y para ello transfigura los signos alcanzando una misteriosa sacralidad que encuentra en su entorno una excusa para crear imágenes del universo y su belleza.

2. *Creación y disolución.*

La ensoñación humana permite que la emergencia del mundo adquiera una forma bella, colmando de sentido la existencia a partir del proceso creativo. Este impulso de creación poética expresa el vínculo profundo de lo humano con la naturaleza y el mundo, pues sólo en el recuerdo de la ensoñación cósmica se halla la calma en la cual el ser humano estaba en comunión creativa con su entorno. Las formas poéticas son delineadas por la modalidad femenina del espíritu –anima–, las cuales fecundan sentidos amplios y diversos que, más bien, trastocan el ámbito reproductivo de la realidad al ceder ante el encanto de la magia del lenguaje.

Es así que el proceso imaginativo y creativo primero debe transfigurar las formas masculinas y lineales del mundo del trabajo hasta llegar al caos y el sinsentido de lo que antes era orden. Por lo que, si en la ensoñación se da la creación de formas y de realidades, para lograrlo es necesario derribar los sentidos de la realidad pues sólo del vacío que subyace tras ella puede aparecer lo bello.

Apolo es el dios griego del ensueño y de la facultad creadora de formas, así como de las artes. Bajo su tutela los artistas crean y el mundo adquiere destino. Ahora bien, para alcanzar el estadio apolíneo de creación, también hay que recorrer el sendero divino de la inspiración en el que las formas se vuelven difusas y sólo hay incertidumbre, de manera que la consciencia creadora sea libre para inventar mundos. Para la cultura griega existe un estado del ser humano en el que las formas del mundo se transgreden y entra en comunión con la naturaleza hasta el olvido de sí mismo:

> (…) el espantoso «horror» que sobrecoge al hombre turbado repentinamente cuando se equivoca en las formas

> del conocimiento del fenómeno, pareciendo sufrir una excepción de alguna de sus formas el principio de razón. Si a este horror le agregamos el agradable éxtasis que se eleva de lo más profundo del hombre y aun de la Naturaleza […], comenzamos entonces a entrever en qué consiste el «estado dionisiaco», que comprenderemos mejor aún por la analogía de «la embriaguez», exaltación dionisiaca, que arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo. (Nietzsche, 1975, p.26-27)

El «estado dionisiaco» surge como horror ante la "falla" en las formas del conocimiento de la realidad y sus fenómenos, al momento que no se pueden delinear los contornos y diferencias del mundo. Este horror puede traducirse como angustia del ser frente al vacío que sostiene su mundo, una angustia que lo abraza hasta la embriaguez en la que se vive una sensación de continuidad con el universo. Junto al sentido de lo apolíneo se erige la embriaguez de lo dionisiaco como un exceso de los sentidos y de la conciencia, propiciando el vínculo profundo de lo femenino con la naturaleza y la realidad para poetizarlas en la ilusión de un mundo bello; la dualidad del ensueño y la embriaguez marcan los procesos de ensoñación y de creación de imágenes.

La experiencia de la embriaguez permite superar la angustia del abismo que se abre ante la disolución de las formas funcionales del lenguaje y sus sentidos. En dicha superación el ser experimenta la continuidad que lo remite a lo cósmico pues,

> (…) bajo el encanto de la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo prodigo, el hombre. […]

> Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior: ya se ha olvidado de andar y de hablar, y está a punto de volar por los aires, danzando. […] El hombre no es ya un artista, es una obra de arte: el poder estético de la naturaleza entera, por la más alta beatitud y la más noble satisfacción de la unidad primordial, se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez. (Nietzsche, 1975, p.27-28)

La experiencia del estado dionisiaco reestablece la comunión entre el hombre y la naturaleza a partir de una relación dialéctica de creación: la naturaleza crea en su movimiento vital la materia que será transformada por la técnica estética a través del proceso creativo de ensoñación. A partir de la experiencia sensible de las formas, es posible recordar y establecer el vínculo cósmico con la naturaleza y el mundo, nexo de carácter estético pues es la posibilidad de creación poética de la realidad. La embriaguez es una condición para que se suscite la idealización del mundo a través del ensueño, y en la entrega del ser al delirio brota la modalidad femenina en comunión profunda con la naturaleza.

Una imagen que puede ilustrar la relación entre embriaguez y ensoñación es la proporcionada por el Animalario Universal del Profesor Revillod de Javier Sáez y Miguel Murugarren (2003). Un libro didáctico que se autodenomina "joya bibliográfica de la zootecnia moderna" y que fue elaborado por el personaje del Profesor Revillod –quien considera a la ciencia "antorcha y guía de la humanidad"–, contiene 21 láminas con imágenes de los animales descubiertos por el profesor en sus viajes investigativos, sus nombres y breves descripciones de sus modos de vida; es un almanaque ilustrado de la fauna mundial, el cual empata el trabajo del afamado Profesor Revillod con la tradición de naturalistas y taxónomos como Plinio el Viejo, Linneo o

Cuvier. Ahora, el texto que pretende ser una fuente didáctica de conocimiento científico no presenta su contenido de manera uniforme y consolidada, por lo que la rigurosidad de las 21 láminas y su información se vuelve difusa y disparatada ya que en total se pueden encontrar 4096 especies de animales con nombre y su respectiva descripción. ¿Cómo es posible que el rigor científico sea transgredido y siga siendo funcional a la lógica de clasificación del reino animal?

La respuesta está en el formato de las láminas y sus textos. La primera lámina es del elefante, se ve la imagen del animal bajo la cual está su nombre y sobre el mismo –en la hoja anterior, pues el libro está impreso en un tamaño A5 y en sentido horizontal– está la descripción correspondiente. Para descuadrar los principios de la taxonomía, las láminas sobre las que se imprime el contenido están partidas en tres partes iguales, formando tres columnas que impiden el cambio de página de manera unitaria y uniforme, por lo que las imágenes y las palabras se fragmentan, se confunden y transfiguran a los animales y el conocimiento faunístico. Así, tras la primera imagen con el nombre de "elefante" y la descripción de "Formidable paquidermo de majestuoso porte de las selvas de la India", está la "cochina" y la información de "Productivo mamífero de hábitos omnívoros compañero del hombre, y luego se encuentra el "armadillo" y su caracterización de "Animal desdentado de vida subterránea de la región del Orinoco". Con los tres animales se puede ilustrar el creativo funcionamiento del libro. Si en la primera lámina se voltea la segunda columna, se obtiene un animal con cabeza y cola de elefante, pero con torso de cochina llamado "elechite" que es descrito como "Formidable paquidermo de hábitos omnívoros de las selvas de la India". Si, ahora, se voltean dos páginas de la tercera columna, el animal mantiene su cabeza de elefante, el torso de cochina, pero tiene cola de armadillo, se llama "elechidillo" y es un "Formidable paquidermo de hábitos omnívoros de la re-

gión del Orinoco". Por último, si se da la vuelta la primera columna una vez, se pasa una vez más la segunda columna y se regresa una vez la tercera columna, entonces aparece un animal con cabeza y cola de cochina y torso de armadillo que se llama "comana" y es un "Productivo mamífero de vida subterránea compañero del hombre".

El espíritu curioso, aventurero y cientificista de la modernidad, presenta en un primer momento un libro que tiene finalidades didácticas en el campo de la zoología. Bajo esta lógica el contenido presentado tiene la pretensión de pasar por conocimiento verdadero, puesto que responde a la rigurosidad del método científico. Sin embargo, las formas de estas verdades se pierden ante la ligereza y dislocación de las láminas y su información, haciendo posible que aparezcan animales extraños, anormales, hilarantes, pero lógica y metódicamente viables. Las certezas de la zoología son burladas por la imaginación que recuerda la solemnidad de la ciencia para poetizar a los animales y la naturaleza; existe una comunión con la alteridad en la que una relación estética hace del mundo una obra de arte. En la ensoñación cósmica que vincula al individuo con la naturaleza y el mundo desde las profundidades, el estado dionisiaco de embriaguez abre el camino para la superación de la angustia ante la distorsión de las formas por medio de la ilusión de la belleza.

Friederich Nietzsche ve en la embriaguez y en el ensueño los movimientos que hacen posible el proceso creativo. La disolución de las formas y sentidos convencionales dentro de la realidad, abre el resquicio para la libertad de ensueño, pues ante la pérdida de la noción de sí mismo, el ser puede establecer un vínculo profundo con la naturaleza y el mundo, una comunión que se mantiene en la capacidad creativa de lo humano y la naturaleza en su radical alteridad. El mundo y su belleza emergen del doble movimiento de lo apolíneo y lo dionisiaco; para Nietzsche,

> Apolo se eleva ante mí como el genio del principio de individuación, único que puede realmente suscitar la felicidad liberadora en la apariencia transfigurada; mientras que, al grito de la alegría mística de Dionisio, el yugo de la individuación se rompe y se abre el camino hacia las causas generatrices del ser, hacia el fondo más secreto de las cosas. (Nietzsche, 1975, p.95)

La creación artística es una creación de formas y sentidos, y en esa alianza surge un mundo desde la comunión sensible con la naturaleza. Para lograr el vínculo estético la técnica no se limita a delinear realidades, también debe diluirlas en la embriaguez de la consciencia entregada a su relación primordial con el cosmos: en la evanescencia de su yo el ser se experimenta como parte del movimiento vital de creación, haciendo de su mundo y de su existencia una experiencia estética. La creación de sentidos poéticos, en esa medida, se logra a partir de la individuación de la existencia y su correspondiente fractura y fusión con la naturaleza y el entorno, expresiones que en la cultura griega se encarnaban en las deidades de Apolo y Dionisio, y que para Nietzsche dan cuenta del proceso de creación artística y de las características de la tragedia helénica.

No obstante, más allá de su uso en el texto El origen de la tragedia, la argumentación nietzscheana muestra este doble movimiento que constituye el proceso creativo. Si bien la creación de formas busca proyectar un mundo bello en sus imágenes, la belleza de las imágenes no adquiere esta condición de manera esencial y trascendente, sino que la embriaguez que transmuta el vínculo del ser con la naturaleza le permite delinear diferentes y contingentes sentidos en cada creación, por lo que la lo bello surge a partir de lo que la memoria y la imaginación configuran en

su ensoñación tras el horror de las formas disueltas. Entre lo apolíneo y lo dionisiaco está el sinsentido, el abismo, el vacío. La angustia del vacío obliga a crear el sentido de belleza, y para la creación de esa belleza es necesario abrazar el vacío a partir de la fusión del individuo con esa alteridad radical que es la naturaleza; de ahí que se pueda pensar al vínculo estético del ser humano con la naturaleza como una «estrategia del adorno» que gira en torno al vacío del individuo y su necesidad de crear mundo.

Siguiendo a Nietzsche, para representar una subjetividad que exprese el movimiento entre lo apolíneo y lo dionisiaco utiliza la figura del sátiro. Se podría pensar el personaje de Zaratustra, quien vive más allá de las convencionalidades que separan al hombre de la naturaleza, por lo que se acerca a ella para comprenderla y exaltar su belleza y sabiduría, lo que le posibilita soñar y transfigurar los sentidos de la realidad:

> El sátiro […] el tipo primordial del hombre, la expresión de sus emociones más elevadas y más fuertes, en cuanto soñador entusiasta, que transporta la presencia del dios, compañero piadoso en el que repercuten los sufrimientos del dios, voz profunda de la Naturaleza que proclama la sabiduría, símbolo de la omnipotencia sexual que Grecia había aprendido a mirar con estupefacción tímida y respetuosa. […] experimentaba una satisfacción sublime contemplando sin velo y sin alteración ninguna los rasgos grandiosos de la Naturaleza; frente al tipo primordial del hombre, se borraba la ilusión de la civilización; aquí se revelaba el hombre verdadero, el sátiro barbudo, que grita con júbilo ante su dios. (Nietzsche, 1975, p.55)

El sátiro es el ideal de hombre que está en contacto con la naturaleza y los dioses, alza su voz y los contempla directamente: borra la ilusión de la civilización. Embestido por la embriaguez dionisiaca, el sátiro desestructura las certezas del mundo y entra en comunión con la naturaleza; en este vínculo creativo que no tiene más finalidad que el regocijo de la vida, el sátiro encuentra su potencia para ensoñar. Al darle voz a la naturaleza, al mirar a los dioses de frente y gritar con vehemencia, el sátiro hace centellear sentidos que rompen con el orden de la realidad y crea otros mundos en el júbilo de su imaginación y su ser.

Es así que Nietzsche delinea los movimientos del proceso creativo a partir de una lógica de creación y disolución, y viceversa, en el cual la ensoñación es posible a partir de un estado de embriaguez del ser en el que se establece el vínculo cósmico y estético con la naturaleza. Estos principios se representan en lo apolíneo y lo dionisiaco, la creación de formas y sentidos ante la disolución embriagante y alegre de las mismas, y quien encarna la potencia de fusión con la naturaleza para borrar las convencionalidades sociales y dar forma a nuevas imágenes de mundo es el sátiro. De tal manera, el proceso creativo implica una transfiguración de la conciencia para que la misma sea capaz de ensoñar formas diferentes a las de su contexto; mas el momento de embriaguez que propicia el proceso de ensoñación no implica una ausencia de voluntad o el abandono a un "milagro o "epifanía" de lo onírico, sino que existe una predisposición para entregarse al ensueño y una consciencia de la potencialidad creativa que emerge entonces. El sátiro encarna este movimiento y la voluntad de sucumbir ante el ensueño con la naturaleza, para de ella esgrimir otras realidades.

En esa misma línea, Bachelard reconoce que el proceso creativo de ensoñación no queda suelto a la voluntad de lo onírico. Para él, es necesario que el soñador se reconozca como tal y comprenda su rol para suscitar la ensoñación y

sus imágenes. "El soñador de ensoñación […] puede, en el centro de su yo soñador, formular un cogito. En otras palabras, la ensoñación es una actividad onírica en la que subsiste un resplandor de consciencia" (Bachelard, 1997, p.226). El yo soñador piensa su ensoñación, sabe que las formas que aparecen de la comunión con la naturaleza son su sueño y creación, por lo que puede disponer de ellas para que se cree el sentido de lo bello en sus imágenes. "El cogito que piensa puede errar, esperar, elegir: el cogito de la ensoñación está inmediatamente unido a su objeto, a su imagen" (Bachelard, 1997, p.230). El soñador piensa sobre las formas y los sentidos que pueden hacer su imagen, los elige y crea su mundo, y en ese mundo la existencia del soñador cobra sentido: la imagen y el soñador viven en el mundo ensoñado.

La estructuración poética de la imagen se dispone en torno al soñador y sus decisiones creativas en comunión con la naturaleza: ahí radica la técnica estética. La forma cósmica de la ensoñación establece el vínculo por medio del cual el ser se adhiere a la naturaleza y su movimiento creativo, experimentando la continuidad del ser al fundirse con la alteridad y, a la vez, configurando imágenes en las cuales existen tanto el soñador como la ensoñación: viven en el encantamiento mutuo de la continuidad y la comunión. Es así que:

> (…) el hombre de la ensoñación es cósmicamente feliz. A cada imagen corresponde un tipo de felicidad. No podemos decir del hombre de la ensoñación que "está entregado al mundo". El mundo le es todo acogida y él mismo es un principio de acogida. El hombre de la ensoñación se baña en la felicidad de soñar el mundo, se baña en el bienestar de un mundo feliz. El soñador es una doble conciencia de su bienestar y del mundo feliz. Su cogito no está dividido en la dialéctica del sujeto y del objeto". (Bachelard, 1997, p.238)

La magia del lenguaje poético es el medio por el cual la convencionalidad de las palabras y las formas se diluyen en una ilusión. La embriaguez que produce la dislocación de la realidad, así como el movimiento imaginativo que crea sentidos del vacío, suscitan la idealización de lo humano y su vinculación sensible con la naturaleza y el mundo que le rodean, haciendo que tanto el soñador como su imagen creada vivan en el encanto de su comunión. Esta relación es posible a partir del principio de acogida que posibilita el ensueño: el mundo ensoñado le proporciona una bella guarida a la existencia del ser, y el ser fecunda por medio de su imaginación el nacimiento de un mundo bello, dando cuenta de la expresión femenina del alma que otorga una calma profunda al ser para hacer mundo desde la estética.

3. La experiencia de lo bello.

Entonces, en una exaltación de la felicidad de ver la belleza del mundo,
el soñador cree que entre él y el mundo existe un intercambio de miradas,
como la doble mirada del amado y la amada.

Gaston Bachelard. La poética de la ensoñación

Lo bello es una alegoría de la imagen en la que está contenida un mundo, y es bello el mundo porque acoge a su creador en lo que se podría pensar como una comunión con la naturaleza. La belleza se puede entender como una superación de la existencia compartimentada por el orden

del trabajo –que "expulsa" a la humanidad de la naturaleza por la necesidad de procurarse abrigo material–, para recordar e imaginar el vínculo de origen cósmico de la vida, por lo que para "contemplarla" y regocijarse con sus formas es necesario experimentar la continuidad del ser a través de la creación. Se trata de una interrelación entre el soñador y el mundo en la que la imagen establece el puente, pues a través de la misma es posible reconocer la experiencia del ser en el mundo y hace soñar no sólo a su creador sino a quienes a logran reconocerse en ella.

Lo bello reposa en los ojos del sujeto soñador, nace de la capacidad y libertad del mismo de crear una imagen, en su interacción con lo que provoca esta ensoñación. De ahí que se lo deba comprender, más bien, como vivencia del soñador, eliminando de la noción de lo bello un esencialismo o una mera condición objetual, lo que lo hace parte de la experiencia de un mundo.

Desde esta perspectiva, el proceso de creación artística y las obras de arte no pueden ser pensados como bellos en sí mismas. Las formas poéticas por medio de las cuales se pueden crear sentidos y mundos no responden a métodos verdaderos o correctos para delinear las imágenes de su creación, no existe una esencia de la belleza que deba ser develada de la naturaleza por la técnica adecuada; más bien, a partir de las nociones de embriaguez y ensoñación se comprende que lo bello emerge de una vinculación cósmica que alegoriza la experiencia en y del mundo. Es por eso que no se pude buscar lo bello o la belleza en el arte como fin último, pues la creación artística y su belleza surgen del proceso creativo y su experiencia:

> (…) el arte es negativo en tanto se cierra en su literalidad errática a la traducción a su espíritu; en su libre juego de significantes, a la reducción a su significado;

> en su superficie impenetrable, a la transición hacia una esencia más profunda. […] el arte moderno es un modo de representación que supera las jerarquías de espíritu y letra, universal y particular, entendimiento y sensibilidad. (Menke, 2011, p.43)

La obra de arte no puede ser captada por el entendimiento lógico en su esencia primordial, pues no existe tal. Tampoco puede ser reducida a la espontaneidad de los sentidos pues la ensoñación es un proceso creativo en el que la conciencia elige las formas de la imagen. Su condición es ambivalente, pues va entre lo sensible y el entendimiento en una dialéctica que supera la dicotomía simple de contrarios y reconoce que la imagen creada está constituida por los mismos. Sólo la embriaguez y el ensueño guiados por la fecundidad de lo femenino permiten el surgimiento de imágenes diferentes, y en la medida en que estas imágenes conmueven al ser y su conciencia al reconocerse en el mundo ensoñado y brindarle comprensión de su realidad, el arte puede ser denominado como bello.

Christoph Menke (2011) plantea la condición compleja de la obra de arte moderna. No la piensa desde una belleza esencial y prístina, que elitiza y torna al arte en objeto de la academia. Tampoco la comprende como el libre albedrío de lo sensible que surge mágicamente del genio de un individuo, sino que quiere hacer evidente la compleja articulación entre lo sensible, lo creativo, la razón y el ensueño. De ahí que quiera derribar la concepción moderna del arte que establece una diferencia tajante entre la razón de tipo científico y la creación artística, en la que la última es concebida como un *suplemento* de la conciencia o como *juego*, posicionando a la creación artística por fuera de esta dicotomía y otorgándole autonomía a partir de la articulación entre lo sensible y el intelecto que no está limitada al

resultado de la obra, sino que se expresa en el proceso de ensoñación y creación de las imágenes.

El arte pierde su autonomía cuando es pensado como objeto bello, como representación o creación de la belleza. Sin embargo, en la comprensión de la complejidad que implica el ensueño y las imágenes que de él se desprenden, la creación artística adquiere forma procesual en la que la imaginación es libre para idealizar lo humano, en esa medida, es significante pues dice sobre la realidad desde su poética y en su comprensión se experimenta lo bello:

> La experiencia estética no niega las identificaciones de su objeto oponiendo otras sino reproduciendo su proceso de formación de manera tal que éste ya no se consuma en ningún resultado. En efecto, si bien la procesualidad de su identificación no-estética desaparece atemporalmente en su resultado, la de las experiencias estéticas es inalcanzable temporalmente: el tiempo de su constitución procesual supera su fin. Por tanto, tal como proceso infinito, la experiencia estética encauza cualquier identificación […] Lo que la experiencia estética opone a la ejecución de la identificación no es otra cosa que su procesualización; la experiencia estética niega algo únicamente aplazándolo infinitamente. (Menke, 2011, p.44-45)

El proceso de formación de la obra de arte es más que su fin, de ahí que Menke niegue un sentido último de la obra. La procesualidad impide una fijación de la obra como resultado artístico, pues su condición poética es la potencia para crear mundos en los cuales el ser humano se reconoce en la belleza del sueño; por lo que la experiencia estética no implica una contemplación pasiva de la obra, sino el

volcamiento en la misma para verla como proceso creativo en el que lo bello aparece en la medida en que la ilusión conmueve a quien la crea y quien la vive, es decir en la identificación con el ensueño. Esto permite comprender al arte y su experiencia como la tensión de ilusiones, posibilidades creativas, y múltiples sensaciones estéticas, las cuales amplían y profundizan los sentidos de lo bello.

Se puede volver a "La doble y única mujer" y su autor para crear una imagen sobre la experiencia estética de lo bello. Pablo Palacio fue un escritor vanguardista que publicó su obra narrativa de mayor relevancia entre 1926 y 1932; su estilo ha sido definido como un «realismo abierto» que invita al asco de su realidad y su verdad a través de personajes mórbidos, situaciones oscuras y cruda ironía. Este realismo abierto se nutre de diferentes maneras de corrientes vanguardistas de la época para lograr su estilo, entre ellas el dadaísmo, el creacionismo o el cubismo –tanto en su forma literaria como en la pictórica–.

Palacio supo esbozar caligramas como los del poeta cubista Guillaume Apollinaire en su cuento "Brujerías" (2000) y en otros cuentos hay referencias a pinturas. Uno de ellos es el pasaje ya repasado acerca de la mujer doble, cuando yo-primera explica el transcurso del embarazo de su madre se refiere a lecturas perniciosas e imágenes descabelladas de mujeres estrambóticas y voluptuosas, que resuenan en "Las señoritas de Avignon" (1907) del cubista Pablo Picasso. Una lectura del pasaje ya referido del cuento y de la pintura picassiana puede dar la imagen de cómo lucen yo-primera y yo-segunda:

> A los cuentos añádase el examen de unas cuantas estampas que el médico la llevaba; de esas peligrosas estampas que dibujan algunos señores en estos últimos tiempos, dislocadas, absurdas, y que mientras ellos creen que dan

> sensación de movimiento, sólo sirven para impresionar a las sencillas señoras que creen que existen mujeres como las dibujadas, con todo su desequilibrio de músculos, estrabismo de ojos y más locuras (Palacio, 2000, p.37).

Figure 1. Pablo Picasso, "Las señoritas de Avignon" (1907)

La imagen que da la sensación de movimiento es el objetivo del arte cubista (De Micheli, 1999), por eso se las dibujaba en el exceso de músculos, con rostros desfigurados y posiciones extrañas de rompían con la centralidad del régimen de representación artístico. Palacio creó su narrativa a partir de la influencia de la pintura y la literatura cubista, por lo que su doble mujer es la expresión de los principios y las formas geométricas de esta dislocada estética; de manera que la imagen literaria adquiere consistencia al ser representada pictóricamente y su sentido se amplía ha-

cia otras formas de expresión de lo humano (Terán, 2016). Pero además de darle nuevos horizontes al significado, el juntar la pintura a la lectura del cuento hace que imágenes provenientes de distintas experiencias se conjuguen haciendo que el cuadro adquiera movimiento y una historia, así como el relato adquiere formas, tamaños y colores.

Las imágenes creadas de manera independiente, una por el cuento y otra por la pintura, adquieren mayores dimensiones y más plasticidad. Esta ampliación de los significados llena de vida a las obras, lo que permite que su contacto con las mismas sea una búsqueda por encontrar otros sentidos que se despiertan al poner en movimiento la imaginación, lo cual abre las expresiones artísticas no como resultado final de una técnica que define "la belleza", sino como proceso de formación de sentidos al entrar en contacto con la imaginación. Así, lo bello surge de la obra de arte cuando la imaginación ensueña los sentidos de la imagen recibida, de manera que no se contempla de manera pasiva lo bello en el arte, sino que se pasa a ser parte del sueño que crea la imagen de lo bello. Por medio de la imaginación y el ensueño se vive la experiencia estética de lo bello.

Ante la calma de su sueño, el soñador se adhiere al reposo de su imagen y del mundo (Bachelard, 1997). Quien imagina y crea sentidos de manera consciente, se realiza en su creación, su vida adquiere significado a partir de la belleza que adorna su imagen; el ensueño provocado por una obra de arte, permite prolongar los sentidos a través de la imaginación que encuentra acogida en el mundo de la imagen. Las profundidades de la ensoñación requieren de una comunión en reposo con la naturaleza, en la que la creación de imágenes impregnadas de lo bello muestra el vínculo estético que construye mundo a partir de una técnica poética que idealiza lo humano.

Ensayo III

Comunión en lo sensible

1. Afección y comunión.

La técnica erótica y la técnica estética construyen mundo cada una desde su particularidad. Los cuerpos sobrepasan la funcionalidad reproductiva del placer a través de la seducción, establecida a partir de desafíos mutuos que buscan llamar la atención del otro por medio de la puesta en escena de signos que luego serán ocultos, cautivando así al seducido. No obstante, el seductor también llega a ser seducido por el juego sígnico de los cuerpos, creando una ilusión que envuelve a los individuos en una ceremonia lúdica que ritualiza el encuentro a través de una técnica erótica que construye el sentido de lo humano como una experiencia de continuidad divina.

Por su parte, el mundo también puede abrirse desde las formas poéticas del lenguaje, que amplían sus significados a partir del principio femenino del espíritu –anima–, desestructurando las convencionalidades del lenguaje en la embriaguez que evoca el abismo del que se rigen las formas y se produce su ensoñación: el recuerdo de las experiencias cósmicas que van tomando forma a través de la imaginación y en imágenes las que viven el soñador y su ensoñación. En un proceso de idealización de lo humano, se

crean mundos elaborados bajo el principio de acogimiento de la vida y la ilusión que responden al reposo y la calma de la comunión entre el soñador y la naturaleza; la imagen que surge del proceso de ensoñación expresa lo bello del mundo.

Los cuerpos y la imaginación transforman la naturaleza a partir de técnicas particulares que dan forma a lo humano. La técnica erótica abre el mundo desde el ritual de la seducción y su juego sígnico, el cual genera sentidos divinos y sagrados del encuentro de los cuerpos. La técnica estética abre el mundo hacia lo bello a partir de un proceso de ensoñación que idealiza lo humano y crea imágenes en los que el mundo y los individuos cobran un sentido poético de correspondencia y comunión. Estas dos dimensiones de lo humano transforman la naturaleza con la intención de que emerjan mundos que expresan la complejidad y lo diverso, respondiendo a una necesidad del ser que no se agota en su fisiología o en su reproducción para el trabajo, sino que tienen el potencial creativo de mundo que se estructura a partir de la transfiguración de los signos y de los sentidos, otorgándoles la profundidad y amplitud que implica transformar la naturaleza para crear realidades que acojan la fragilidad humana. La técnica erótica y la técnica estética abren mundo desde una imaginación lúdica y la ensoñación de lo bello, prolongan lo humano y su realidad a través del movimiento del espíritu y de la mente, revistiendo en un aura mágica la existencia de un cuerpo que experimenta desde su sensibilidad la naturaleza.

Este vínculo sensible de la imaginación con la naturaleza es constitutivo de lo humano, inmanente a su relación con la misma para crear un hogar. Las distintas técnicas que le permiten transformar la naturaleza implican la creatividad de la conciencia humana para proyectar aquello que dará sentido a su existencia. La imaginación proyecta mundos en lo erótico y lo estético a partir del vínculo existente

entre lo sensible y la naturaleza, lo que Baruch Espinosa denomina como «afecciones». "Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros", de tal manera que esas "ideas implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente de un cuerpo exterior" (Espinosa, 1980, p.143). Si la mente imagina es porque hay otro cuerpo que afecta los sentidos del individuo, y estas afecciones crean imágenes del mundo que dan sentido a los vínculos que establece el ser humano consigo mismo, con los otros y la naturaleza. La realidad surge de la afección de otros cuerpos y las imágenes que emergen de su sensibilidad, ésta es la primera forma en que se conecta con su entorno y lo conoce.

De acuerdo con la argumentación geométrica de la ética de Espinosa, "el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella" (Espinosa, 1980, p.170). Las afecciones van dando forma a las ideas del individuo sobre el mundo y al lugar que ocupa el mismo dentro de esta realidad; a partir de estas ideas los individuos buscan saciar los impulsos, pulsiones y pasiones que propician ideas y las relaciones en la realidad. El deseo configura la base desde la cual los individuos anhelan mundo, por lo que las afecciones y las imágenes que de las mismas se desprenden son el medio por el que el ser humano se acerca y conoce la naturaleza. De ahí que Espinosa (1980) diga,

> (…) el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de éstas […]. Luego, cuando sucede que el alma puede considerarse a sí misma, se supone inmediatamente que pasa a una perfección mayor, esto es […], se supone que es afectada

> de alegría, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma e imaginar su potencia de obrar. (p.203)

El ser humano conoce el mundo a través de sus afecciones, y mientras más consciente se hace este vínculo más se conoce a sí mismo: la capacidad de conocer y conocerse le permite imaginar otras formas de ser con la naturaleza y en el mundo. Lo sensible media la aproximación y el conocimiento sobre el mundo, por lo que la manera en que la naturaleza afecta al ser humano predispondrá la forma en que el mismo plantea el vínculo técnico por el cual se construye mundo y sus sentidos. Si ante las afecciones de la naturaleza se pueden crear imágenes de lo bello, o si acaso es posible establecer un juego con éstas y adornarlas hasta el encanto, entonces el mundo se vuelve divino y sagrado. El vínculo con la naturaleza y la posibilidad de construir mundo se suscitan a partir de las imágenes que el ser humano se figura sobre la naturaleza, y los sentidos que de la modalidad técnica surjan estarán interrelacionados con las primeras imágenes que otros cuerpos producen.

La técnica erótica y la técnica estética responden a un vínculo sensible e imaginativo con la naturaleza, en el que la finalidad es prolongar la experiencia sensible con el mundo. A partir de una «estrategia del adorno» se construyen sentidos que alegorizan la realidad y su contingencia. La naturaleza que circunda lo humano, así como aquella que lo constituye fisiológicamente, se significan a partir de lo mágico y lo bello en experiencias que revisten de continuidad y comunión la finitud que implica la existencia del ser humano.

2. *Música: melodías del cuerpo y la imaginación.*

La comunión con la naturaleza está mediada por afecciones e imágenes en las que lo humano y el mundo se realizan. La realidad se configura por la mediación de lo sensible, por el cuerpo y la imaginación, y esta dimensión posibilita relacionarse con la naturaleza y el mundo desde la experiencia de continuidad y lo cósmico en su instantánea trascendencia. El mundo en su experiencia lúdica y sagrada o de ensoñación de lo bello, es un instante eterno en el que la imaginación significa la realidad superando su angustiosa contingencia y prolonga lo humano hasta su reconocimiento cósmico o sagrado, en comunión con la naturaleza. La naturaleza es potencia oculta que será transformada por la imaginación, por lo que la vuelta a la purulencia de la vida atiza incesantemente el ciclo de creación de mundo; y en la experiencia lúdica y de lo bello el cuerpo y la imaginación se vinculan.

Nietzsche ve en la música una forma en la que se encarna esta comunión del cuerpo y la imaginación. En sus melodías encuentran asidero las diferentes imágenes y sus realidades, por lo que el mundo es idealizado por el ritmo del cuerpo y el movimiento de la imaginación:

> (…) la música, si la consideramos como expresión del mundo, es una lengua universal elevada a su más alta potencia, que está con la generalidad de las ideas en una relación idéntica a la que existe entre estas ideas y las cosas concretas. […] Todos los impulsos imaginables, todas las manifestaciones de la voluntad, todas esas contingencias del alma humana, arrojadas por la razón en la inmensidad negativa de la noción «sentimiento», pueden ser expresadas con ayuda de la multitud infinita de las melodías posibles. (Nietzsche, 1975, p.97)

Es una expresión de las pulsiones y del alma, una forma en la que se manifiesta la comunión entre los ritmos de la naturaleza y los del ser. En la música está contenida la verdad del mundo que proyectan sus rítmicas imágenes, en su compás se produce el ensueño del acogimiento, pero también el cuerpo se prolonga en la cadencia de sus vibraciones y las afecciones que producen las mismas en el mundo, creando un nexo que mueve al mismo tenor los diferentes cuerpos reunidos alrededor de la melodía.

> El baile da la imagen del movimiento pasional que derrocha el cuerpo, hasta el punto en que el ritmo y la voluntad consciente son indistintos y parece que el ser y el mundo se mueven al mismo compás. En este caso la música se experimenta como mundo bello y sagrado, como continuidad cósmica que tiene melodía. En el instante que tiene lugar la música, se produce la comunión entre cuerpo e imaginación, la misma que es posible por la comunión sensible entre lo humano y la naturaleza; de ahí que la imagen de mundo, bajo la influencia eficiente de una música adecuada, adquiere superior significación (Nietzsche, 1975).

La significación superior del mundo a partir del adorno musical lo inviste de sacralidad y belleza. En esta idealización de lo humano y la continuidad que de ella deviene, el mundo y la naturaleza se vuelven mágicos y profundos, adquiriendo un sentido mítico; pues "la música excita a la «percepción simbólica» de la generalidad dionisiaca, y la música confiere entonces a la imagen alegórica «su más alto alcance». […] tiene el poder de dar nacimiento al «mito», es decir, al más significativo de los símbolos (Nietzsche, 1975, p.99). Así, la música no sólo hace del cuerpo y de la imaginación la belleza del mundo, sino que al vínculo

cósmico con la naturaleza le da un sentido original, una justificación del ensueño y del juego sagrado, del mundo y lo humano como expresión de un acogimiento sagrado ante el milagro de la existencia.

La música crea imágenes, da sentidos en el reposo con la naturaleza, y significa la belleza y la continuidad del ser y su mundo. Por ella late el corazón y el ensueño adquiere melodía. Para los indígenas bororos de la Amazonía brasileña, la música era la manera en que la naturaleza era fecundada y el mundo era nombrado. "Silbando se expresan los espíritus. Cuando los astros aparecen en la noche, los espíritus saludan así. Cada estrella responde a un sonido, que es su nombre" (Galeano, 1989, p.37). Así, la naturaleza se relaciona sensiblemente con el ser humano, adquiere vida junto a su imagen de mundo, se vincula de manera cósmica con los individuos y sus deseos, y en esa comunión del mundo y lo humano, se produce la continuidad de lo bello.

Referencias bibliográficas

Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bataille, G. (2008). *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

——— (1997) *El erotismo.* Barcelona: Tusquets.

Baudrillard, J. (2000). *De la seducción.* Madrid: Editorial Cátedra.

Echeverría, B, (2010) *Valor de uso y utopía.* México: Siglo XXI Editores.

Espinosa, B. (1980). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Ediciones Orbis.

Kundera, M. (2008). *La insoportable levedad del ser.* Tusquets: México, D.F. Recuperado de: https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2014/06/milan-kundera-la-insoportable-levedad-del-ser.pdf

Menke, C. 2011. *Estética y negatividad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Murugarren, M. y Sáez Castán, J. (2003) *Animalario Universal del Profesor Revillod. Almanaque ilustrado de la fauna mundial.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1975). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.

Palacio, P. (2000). "La doble y única mujer". En *Obras completas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica pp. 33-42.

——— 2000. "Brujerías". En *Obras completas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. pp. 19-24.

Ricœur, P. (2001). *Del texto a la acción.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Silva, J. (1966). El temor del hombre a la mujer, una contribución al estudio del complejo de castración. *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, México,2,* 13-24. Recuperado de: https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/deliver/index/docId/20554/file/Silva_Garcia_J_1966.pdf

Terán, S. (2016). **«Racionalidad geométrica» en Vida del ahorcado (novela subjetiva) de Pablo Palacio: alucinamiento en modernización.** (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar: Quito.

Vernant, J. (2002). "Historia de la memoria y memoria histórica". En ¿Por qué recordar? Varios Autores. Barcelona: Ediciones Granica. pp. 20-24.

Videos y Películas

Gilmour, D. (2015). The girl in the yellow drees (videoclip musical). Recuperado de internet: https://www.youtube.com/watch?v=7PwQrEbEnrM.

Rosignon, C. (Productor) Samuell, Y. (Director). (2003). Jeux d'enfants (cinta cinematográfica). Recuperado de internet: https://www.youtube.com/watch?v=Liqt8F-5dTnw

LIBRO TERCERO

Entre el encanto y el desencanto: Una aproximación a las oscilaciones entre la sacralización y la desacralización del Mundo

A MODO DE INICIO

El proyecto civilizatorio moderno implica una serie de factores que ponen en duda la relación con el entorno, provocando una crisis de sentido. Esta crisis entendida como un vaciamiento, que se manifiesta en las diferentes formas de desenvolverse en el mundo.

Si esto es así, resulta importante explorar de qué manera se organiza la estructura simbólica y cuáles son las codificaciones que la Modernidad ha deslegitimado para imponer los nuevos parámetros de socialización.

Con este propósito se analizará cómo se configuran las matrices de sentido que permiten comprender el mundo en relación a la determinación de los distintos procesos culturales. El estudio se detendrá en el posicionamiento del Mundo Mítico como un punto de partida que permita comprender qué es vivir en la totalidad cósmica. Además, esta exposición pretende dar cuenta de una forma de estar en el mundo, cualitativamente distinta a la que conocemos en el acontecer moderno, pues reconoce otros parámetros de relacionamiento centrados en la complementariedad de las especies.

Una vez realizada esta aproximación, se procederá a identificar en el Mundo Moderno las fracturas que el proyecto civilizatorio ha provocado en la totalidad y la consecuente resemantización de la vida cotidiana. La investigación utilizará, como entrada privilegiada, la división metodológica de conceptos para definir los hitos históricos y la caracterización del proceso de racionalización. Debido

a que una de las consecuencias fundamentales de la codificación moderna del mundo es la escisión de la existencia y la concreción de un anhelo de autonomía y autosuficiencia, el análisis está encaminado a la argumentación de la individualización como resultante del proceso que configura el modo de ser moderno.

Finalmente, se arriesgará una lectura de los distintos modos de enfrentar los procesos de individuación en las oscilaciones entre la sacralización y la desacralización, entre el encanto y el desencanto.

Ensayo I

Estructura Simbólica y Mundo Mítico

1. Estructura Simbólica.

La manera de ubicarse en el mundo, y por lo tanto de entenderlo, responde a una estructura subyacente construida por la cultura en la que se organizan los referentes sociales que hacen posible la convivencia colectiva.

Esta posibilidad de organizar el entorno para hacerlo habitable, surge de la necesidad de los seres humanos de comprender los elementos que permiten reproducir el mundo. Se trata, en última instancia, de la matriz principal de los significados que se integran a nuestra existencia y que configuran el Universo Simbólico.

Así, nos referimos a un tejido matricial de sentido no reflexivo, en tanto se la concibe de forma preestablecida, razón por la cual no se requiere de verificaciones o comprobaciones que la legitimen, se reproduce y eventualmente se modifica en relación con construcciones humanas, en base a procesos históricos determinados.

> El mundo entonces, consta de prácticas sociales preestablecidas que determinan la normatividad social y asimismo regulan el quehacer humano en la vida cotidiana. "La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena" (Berger y Luckman, 1979, p.39).

La regularización de las actividades humanas y su consecuente rutinización -esto es la forma de actuar y pensar-, constituyen parte de un sistema de signos, a través de los cuales la vida toma sentido. Esta forma de reproducir la vida, corresponde a una construcción de sentido que acompaña las prácticas humanas de manera imperceptible, pues su introyección se presenta como la normativa necesaria para la convivencia. De esta manera se justifica la aseveración de la no reflexividad del Universo Simbólico.

Esta matriz de sentido regula, valida y legitima la interacción y los lazos colectivos, de tal suerte que su cuestionamiento o transgresión, constituyen distintos niveles de desintegración social. Lo dado es lo asimilado y aceptado por una determinada comunidad, que comparte códigos comunes, y esto, a su vez, es lo que orienta el acontecer de la vida cotidiana. Cuando esta normatividad y regularidad se ven irrumpidas, aparecen distintos grados de conflictividad social en función de los niveles de alejamiento con respecto a la norma.

A este sistema simbólico, se accede a través de la cultura a partir de las primeras etapas de la vida. Esto quiere decir que la estructura simbólica fundamenta y posibilita la apropiación de sentido espacio-temporal, que se mantendrá inalterable por el resto de la existencia. Podrían variar los contenidos, pero la estructura simbólica perma-

necerá inalterable, a menos que se produzca un proceso de resocialización.

Con estos referentes, se determina la estructura del tiempo y del espacio con el fin de identificar el entorno y ubicar el lugar que cada uno ocupa en el mundo. Así, en un segundo momento se tipifica lugares, situaciones y su confluencia.

La creación de sentido que parte de la configuración del Universo Simbólico contempla la existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador; no añade objetos materiales a la realidad, pero puede incorporar rasgos epistémicamente objetivos cuando éstos existen en relación con quienes interactúan en situaciones específicas.

De esta manera, son los hechos que se consideran "objetivos" los que dan lugar a las instituciones sociales. Es así que, los signos producidos por las objetivaciones humanas generan las convenciones que asumimos como "reales". Por tanto, vale señalar que es este piso semántico, colectivamente legitimado, el que da lugar a la configuración del mundo - entendido como el espacio codificado en el cual se generan las interacciones sociales-.

Como queda dicho, la realidad es una construcción social que se asocia a la dotación de sentido. La interacción simbólica que permite relacionar códigos, supone que los individuos otorgan significados a los diferentes "objetos", lo cual por su parte implica la relación de estos últimos con los criterios reconocidos cómo válidos y que por lo tanto no requieren de verificación.

Si la realidad es socialmente construida, entonces el mundo es socialmente codificado y representado, motivo por el cual es fundamental comprender, aceptar y reconocer la existencia de distintas maneras de

ser y estar en el mundo. Para efectos de esta aproximación, se circunscribirá a dos matrices simbólicas cuyas representaciones del entorno resultan diferentes, por no decir contradictorias, refiriéndose al Mundo Mítico y al Mundo Moderno, no como etapas, no como polaridades, sino como oscilaciones imperceptibles que conviven en la cotidianidad.

> (…) esto no significa que el hombre tenga formas de representar al mundo perfectamente diferenciadas y excluyentes entre sí –una de las cuales tendría que ver con significados empíricos y comprobables a través de la razón y otra con significados que, apenas sugeridos, aluden a la recreación imaginaria–, sino más bien que las representaciones de la conciencia pueden oscilar gradualmente, y a veces imperceptiblemente, de una punta a otra de la representación. Como se trata de un mismo proceso, en uno de sus extremos se encuentra el signo o "símbolo enfriado"; en el opuesto, el símbolo evocando una dimensión trascendente, invisible o experimentada como enigma. Existe pues una permanente oscilación y conversión en la gradación entre lo sígnico y lo simbólico como polaridades del proceso de la representación humana del pensamiento. (Solares, 2011, p.16)

Para comprender la correspondiente estructura semántica se debe partir desde la construcción de sentido del entorno, del tiempo, del espacio y desde la normatividad social, de la autopercepción de los seres humanos y del lugar que ocupan en el mundo. Lo que interesa identificar son las oscilaciones entre la matriz moderna y la matriz premoderna, con lo cual se evidenciaría la resignificación de la organización cosmogónica moderna a partir de la influencia de los códigos de la modernidad.

Expuesto de otro modo, lo que interesa identificar es la manera en la que la Modernidad ha modificado los espacios de sacralización.

2. *La Existencia Sacralizada*

El universo está lleno de símbolos que organizan y manifiestan la manera de pensar y sentir de un pueblo. A lo largo de la historia, cada pueblo de acuerdo a sus procesos históricos y culturales, ha establecido códigos alrededor de los cuales organiza su existencia. Los símbolos con que cada pueblo se identifica, en los que encuentran los referentes de su comportamiento y la proyección de sus vidas, son producto de la relación que han tenido con el entorno en el transcurso del tiempo.

De acuerdo con esto, es posible establecer rasgos comunes que caracterizan el comportamiento del hombre religioso, propio de las sociedades tradicionales. Lo religioso está relacionado con una manera de entender el mundo que, acepta una distinción que no desiguala en términos valorativos y una integración cualitativa entre los elementos que forman parte de él.

La comprensión del mundo mítico como experiencia sagrada, supone una dificultad metodológica. Esta dificultad se evidencia en que la aproximación tiene su base y su límite en el análisis bibliográfico proveniente de fuentes historiográficas, las cuales por su parte responden a las experiencias más sistematizadas y socializadas; cuya oralidad pervivió a la transmisión intergeneracional que, por su parte, ha sido interpretada a través del relato; la investigación arriesgará una interpretación de la sacralidad, siempre en diálogo con los referentes de la modernidad.

Para iniciar se debe señalar que, para el pensamiento mítico los símbolos constituyen el principio elemental que direcciona la vida entera, generación tras generación. Esto es posible debido a que, a través de ellos se expresa el sentido de las cosas y se construye el propósito para la vida.

La comprensión de un mundo sagrado, cualitativamente distinto al que se propone en el proyecto de la modernidad hegemónica, implica analizar la interacción entre las siguientes dimensiones: i) la concepción del mundo mítico sobre el entorno, esto es la totalidad espacio temporal del entorno; ii) la creación de centros cósmicos que da lugar al acto de fundación de mundo y su importancia para la reproducción del universo; iii) los mitos como referencia de la creación sagrada del mundo; y, iv) la los ritos como reactualización permanente de la sacralidad.

Para el pensamiento mítico no es posible entender los aspectos de la vida, ni los elementos del mundo por separado, pues todo está interrelacionado. Todas las cosas están vinculadas entre sí y forman parte de la unidad del ser y del universo. Esto es lo que puede entenderse como totalidad cósmica.

Así también, cada individuo debe comprender y armonizar su aspecto físico y mental para armonizarse con el entorno. Esta concepción de la vida constituye una manera totalizadora de "estar en el mundo", que reconoce un modelo ejemplar de manifestación de lo divino y origen primero de todo el cosmos.

El mundo mítico debe ser entendido como una totalidad en dos sentidos. Por un lado, todas las manifestaciones de vida son parte constitutiva del mundo, sin que entre ellas exista una distinción cualitativa de superioridad frente a las otras; y, por otro lado, los seres humanos como parte de la totalidad del cosmos no han procedido a la fragmentación de su existencia.

> Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestras costumbres. Una porción de tierra, para él tiene el mismo significado que cualquier otra, pues es un forastero que llega en la noche y extrae de la tierra aquello que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga, y cuando ya la conquistó, prosigue su camino. Deja atrás las tumbas de sus antepasados y no se preocupa. Roba de la tierra aquello que sería de sus hijos y no le importa (Carta de respuesta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos, 1854).

Ahora, retomando la idea de la no fragmentación de la existencia, nos referimos a que, si bien se reconocen variaciones en el accionar -una actividad física y una mental, por ejemplo- no es posible separarlas como aspectos diferenciados: el cuerpo, la mente y el espíritu son constitutivos de lo humano, pero no es posible entenderlos como una escisión.

Así también, la no fragmentación debe ser entendida en términos colectivos y más allá de la dimensión espacio-temporal enmarcada en el presente histórico. De tal suerte que, si bien se reconoce un ciclo en la vida de cada individuo, cada actividad va más allá de su tiempo mismo de duración cuando está inscrita en la continuidad del sentido sagrado.

Dicho de otro modo, el comportamiento de los hombres religiosos se manifiesta en una integración cósmica –del ser, entre seres y con el entorno de forma interrelacional–, lo cual, por su parte, no permite pensar en los seres humanos desprendidos de la colectividad, como individuos autónomos, creando un sentido de interdependencia que se refleja, no en la imposibilidad de acción, sino en la

complementación de las especies a través del tiempo más allá de la contingencia del presente. En palabras de Eliade (1967), se establece una suerte de responsabilidad cósmica, que no es más que la preservación de la vida de todos los seres, reconociendo en ellos la hermandad que se genera al provenir de la misma fuente vital, ser parte del mismo mundo y compartir la misma morada. Nos referimos a una percepción de continuidad en la existencia.

> Luego me quedé de pie sobre la montaña más alta de todas. Abajo, alrededor de mí, yacía el aro completo del mundo. Y mientras estaba allí, vi más de lo que puedo contar y entendí más de lo que vi; porque estuve viendo de manera sagrada las formas de todas las cosas del Espíritu, y la forma de todas las formas y la manera en que tienen que convivir como un solo ser. Y vi que el aro sagrado de mi pueblo era uno entre muchos, y que formaban un círculo tan ancho como la luz del día y la luz de las estrellas, y que al centro crecía un enorme árbol floreciente cuyo fin era dar sombra a todos los hijos de una sola madre y un solo padre. Y vi que era sagrado. (Boop, Boop, Brown, y Lane, 1998, p.8)

Es preciso establecer la totalidad y la sacralidad como constitutivos del pensamiento mítico, pues el entorno es una obra divina y esta forma de entender y ubicarse en el mundo encuentra su soporte en los mitos que expresan el acto primero de la creación. Se trata de una actividad fundante que desborda sacralidad, pues la creación es una irrupción divina.

El mundo mítico se expresa en una comprensión relacional del mundo, lo cual por su parte no supone la eliminación de las conflictividades.

Toda realidad es pensada y manejada en términos binarios; hasta tal punto que la unidad, realidades únicas o solitarias, son concebidas como deficitarias de su complemento o su pareja. Tal es la aceptación que tiene el concepto de chulla, solo, desnudo.

Ahora bien, esta metafísica dualista en e l mundo andino responde a una concepción muy particular de la realidad, dentro de la cual todo elemento (personas, fenómenos y cosas) se encuentra asociado a otro, a su pareja, al interior de una estrecha relación de complementariedad y/o de oposición de correspondencias e intercambios, de reciprocidades y conflictividades. Esto hace que la lógica binaria aparezca como función o expresión de una racionalidad más amplia y compleja, donde las realidades o aspectos complementarios mantienen una simetría que simultánea o alternativamente conjuga dinámicas y comportamientos de reciprocidad/alianza y de conflicto/hostilidad (Sánchez-Parga, 1997, p.16-17).

En esta concepción del mundo, además, la referencialidad del tiempo no es la de la sucesión lineal de acontecimientos. En última instancia se trata de una experiencia vital en la que el tiempo es reversible, precisamente porque es circular (Eliade, 1967). Lo anterior significa que el tiempo mítico posibilita la actualización de la experiencia sagrada a través de los ritos.

En el tiempo religioso los seres pasados se manifestaban en el presente. El pasado no es algo que exija superarse, para proyectarse al futuro. Se necesita de él, no como referente histórico sino como parte constitutiva de la vida colectiva que se reconoce en la totalidad. Es así que los acontecimientos pasados, lejos de ser un rezago, dan sentido a la existencia. Todo cuanto ocurre tiene la presencia viva de los antepasados; y, de la misma forma será manifestado a las futuras generaciones:

> (…) Los muertos del hombre blanco olvidan su tierra de origen cuando van a caminar entre las estrellas. Nuestros muertos jamás se olvidan de esta bella tierra, pues ella es la madre del hombre piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros (…). (Carta de respuesta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos, 1854)

Las actividades y enseñanzas pasadas son incorporadas en los rituales, debido a que éstas orientan el sentido de las comunidades. El tiempo entonces, debe ser entendido también como una totalidad, el cual marca una diferencia existencial con respecto a la experiencia del tiempo del hombre no-religioso.

El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de las cuales la más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. Este comportamiento con respecto al Tiempo basta para distinguir al hombre religioso del no-religioso: el primero se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el «presente histórico»; se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la «Eternidad» (Eliade, 1964).

Dicha totalidad es producto de una organización cósmica de la vida colectiva, en la que la estructura simbólica tiene uno o varios puntos de referencia, a partir de los cuales se proyecta el acontecer cotidiano. Para que al interior de una comunidad se presente un referente, es necesario que se rompa la homogeneidad que caracteriza a un territorio del que nadie se ha apropiado en términos simbólicos.

Debido a que es un espacio-tiempo acerca del cual no se tiene ninguna certeza, se presenta como ajeno y homogéneo. Nada de lo que ahí se muestra es significativo, apa-

rece ante los ojos como una nube de humo que hace que todo cuanto está inmerso en él sea indiferenciable, esto es, el caos. Por lo tanto, no se puede establecer a su alrededor ningún tipo de actividad comunitaria.

Frente a la homogeneidad, el hombre de pensamiento mítico -vale decir religioso- hace suyo el mundo, lo funda y se apropia de él. Esto significa que aquello que aparecía como caótico, empieza a tener una valoración simbólica y sus códigos son comprensibles para la colectividad de las personas que conforman y pertenecen a ese mundo. Todo aquello que se presentaba como indiferenciable, tiene ahora un nuevo valor cualitativo que se establece alrededor de nuevas simbologías que resultan de la irrupción de lo sagrado. Así, cuando se hace referencia al espacio sagrado se entiende que éste implica una hierofanía, una intrusión de lo sagrado que genera que un territorio del medio cósmico circundante destaque y se configure de forma distinta en términos cualitativos (Eliade, 1964).

Lo sagrado tiene un valor existencial. De ahí que la vida del hombre mítico sea un esfuerzo por establecerse en el centro. Dicho centro es la escisión de lo profano, a través del cual es posible traspasar el portal hacia lo trascendente. Es un "punto fijo" en el que se recrea un acto de fundación en base al modelo de los dioses. El modelo anteriormente referido, es el origen primero de la conformación del cosmos: El mundo constituye la morada y como tal genera un punto de partida, un centro que establece y organiza al hombre religioso a través de la hierofanía.

La idea de un centro no excluye la posibilidad de que se fundan o se consagren otros lugares en los que se genere un centro. Por el contrario, debido a que el hombre religioso busca ubicarse lo más cerca posible de lo sagrado, y la sacralidad se manifiesta a través de la consagración, existen varios centros configurados como sagrados en las diferen-

tes sociedades tradicionales. Son lugares que representan una conexión entre las profundidades de la tierra, la superficie y el cielo y, por lo tanto, son portales cósmicos que irrumpen la homogeneidad caótica y sostienen el mundo:

> (…) el hombre de las sociedades tradicionales no podía vivir más que en un espacio <abierto> hacia lo alto, en que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el otro mundo <trascendente>, era posible ritualmente. (Eliade, 1964, p.43)

La hierofanía es entonces, un atributo existencial del hombre religioso que revela la posibilidad de manifestación de lo sagrado:

> Cuando, en Jarán, Jacob vio en sueños la escala que alcanzaba el Cielo y por la cual los ángeles subían y bajaban, y escuchó en lo alto al Señor, que decía: «Yo soy el Eterno, el Dios de Abraham», se despertó sobrecogido de temor y exclamó: «¡Qué terrible es este lugar! Es aquí donde está la casa de Dios. Es aquí donde está la puerta de los Cielos.» Y cogió la piedra que le servía de almohada y la erigió en monumento y derramó aceite sobre su extremo. Llamó a este lugar Bethel, es decir, «Casa de Dios» (Génesis, XXVIII, 12-19). El simbolismo contenido en la expresión «Puerta de los Cielos» es rico y complejo: la teofanía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo «abierto» hacia lo alto, es decir, comunicante con el Cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro. (Eliade, 1964, p.8)

Ahora bien, como menciona Mircea Eliade (1964), los mitos constituyen la narración de una historia sagrada que a partir de su revelación, da cuenta de un acto primigenio en base al cual el mundo toma una forma y estructura que antes no poseía.

Los mitos explican la ruptura de la homogeneidad del caos. Por tanto, nos referiremos exclusivamente a los mitos cosmogónicos que en última instancia responden a cuestiones existenciales, pues se refieren a la creación misma del mundo.

El pensamiento mítico reconoce la existencia de un modelo ejemplar, lo cual significa aceptar una fuente originaria que se encuentra representada por la creación de la divinidad en un acto primigenio. La homogeneidad entendida como la inexistencia de referentes para la organización simbólica, donde el entorno es indiferenciable precisamente porque no se ha producido la ruptura de niveles que permita la conexión hacia lo trascendente.

De acuerdo a los mitos cosmogónicos, los dioses fundaron por primera vez y posibilitaron las fundaciones posteriores. En este sentido, fundar significa convertir en suyo el mundo. Por esta razón es que dentro del pensamiento mítico no es posible vivir en un mundo que no haya sido cosmizado.

Para vivir en el mundo hay que fundarlo. Ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad de lo profano. En el contexto del pensamiento mítico, los actos fundacionales provienen de los mitos como la expresión más profunda de la manifestación de lo sagrado. A este respecto, es preciso señalar la estrecha relación entre los mitos y la ritualidad que los acompaña y los revitaliza, por lo que no es posible entenderlos por separado e independientemente. La ritualización entonces, significa la revitalización de lo sagrado que marca la di-

ferencia con la comprensión de la temporalidad lineal de la modernidad.

Así, podemos identificar en algunos mitos fundacionales, la manera en que se manifiesta lo sagrado en la cosmización del mundo:

El mito fundacional judeo-cristiano

El libro del génesis relata el proceso de creación a lo largo de siete días, cada uno de ellos empleado para distintos elementos. La luz y la oscuridad; los océanos y la tierra; semillas y vegetación; los astros, aves y peces, bestias y reptiles; y, finalmente, en el sexto día, el hombre –Adán– y la mujer –Eva– a imagen y semejanza del creador. El séptimo día, Dios descansó y contempló el fruto de su trabajo.

Al respecto de la creación de hombre y mujer, existen dos versículos bíblicos contrapuestos. El primero: –Génesis 1:27– señala que hombre y mujer fueron creados a la par. En contraste: génesis 2:22- señala que la mujer fue creada de la costilla del hombre.

Hombre y mujer, convivían desnudos y sin vergüenza alguna, rodeados de la abundancia del jardín donde habitaban. Sin embargo, Dios prohibió alimentarse del fruto del gran árbol en el centro del Edén. La serpiente convenció a la mujer de hacerlo, y esta posteriormente convenció al hombre. Conocieron la vergüenza y se cubrieron con hojas del higuero. Además, al enterarse Dios, los expulsó del huerto del Edén. Condenó a la serpiente a comer polvo y arrastrarse sobre su vientre, a la mujer le sentenció a sufrir fuertes dolores en el parto y al hombre le sancionó con el trabajo duro.

El mito fundacional Inca

El gran dios Sol –Inti– creó al varón –Manco Capac– y la mujer –Mama Ocllo– de las espumas del lago Titicaca. A ellos les otorgó un bastón de oro, encomendándoles la fundación de una comunidad que le adore. Manco Capac y Mama Ocllo tomaron rutas distintas –el norte y el sur, respectivamente–. Reunieron gente a lo largo de su travesía para el establecimiento del nuevo imperio e instalaron el cetro en el cerro Huanacauri. Posteriormente, enseñaron a sus seguidores –que los consideraban manifestaciones de lo divino– a trabajar la tierra y alabar al dios Sol.

El mito fundacional hindú

La mitología hindú constituye una de las de mayor diversidad de relatos, muchos de ellos referentes a la creación y complementarios entre sí. Por regla general, los relatos fundacionales hindús tienen como protagonistas a una trinidad de dioses –la Tri-murti–, Brahma –el creador–, Vishnu –el preservador– y Shiva –el destructor–. Uno de los relatos más conocidos, es el del huevo de oro: fruto de la unión de Purusha, el espíritu y Prakriti, la materia. De su interior surge Brahma que, "de la cáscara crea cielo y tierra, con la membrana interior las montañas, nubes y niebla, y con las venas y fluidos, los ríos y océanos" (Alcaide, 2014).

El mito fundacional maya

El Popol Vuh relata que, en el principio existían sólo aguas. Por tal motivo, los dioses Tepeu y Gucumatz emprendieron la creación de la tierra, los animales y demás vegetación. Sin embargo, no quedaron conformes porque estos carecían de la capacidad de adorarlos, por lo que se empeñaron en la creación del hombre.

Los primeros hombres surgieron del barro, pero las lluvias los desvanecieron causando la frustración de los dioses. Por tal motivo, la segunda generación de hombres fue hecha a base de madera. Estos fueron más fuertes y se extendieron a lo largo de la tierra; empero, carecían de lenguaje y memoria, por lo que jamás recordaron a sus dioses.

Tiempo después, un gran diluvio terminó con esta segunda generación, pero los dioses no abandonaron la empresa de la creación del hombre y dieron paso a una tercera generación, de madera igualmente, pero con la particularidad del uso del maíz blanco para la carne y el maíz rojo para la sangre (Márquez, 2014). Finalmente, estos hombres demostraron cierta inteligencia, además del uso del lenguaje, lo que satisfizo a los dioses que les recordaron que a ellos se les debe veneración.

Por un momento, los dioses reflexionaron acerca de la perfección de su última creación y temieron que ésta se revele ante ellos. Por tal motivo, les quitaron parte de su sabiduría y visión y así dieron por terminada su labor.

Mitología fundacional Polinesia

Relatos polinesios señalan que, en un inicio la oscuridad era absoluta y la nada dominaba. De esa oscuridad brota el vientre maternal de la tierra o Papa. Posteriormente, surge la luz del padre, Wakea. Éste se funde con la oscuridad femenina para dar paso al nacimiento de toda materia y forma, siendo su presupuesto la complementariedad de los opuestos –masculino/femenino, luz/oscuridad–. De esta concepción binaria, se derivan una serie de dioses: masculinos –Kane, el dios primogénito; Ku, dios de los océanos; Lono, dios de la agricultura; femeninos –Hina, diosa de la fertilidad; La'ila'I, madre de los hombres–. Ellos se establecen en territorios polinesios, generando vida y comunidad.

El mito fundacional mesopotámico

El relato fundacional mesopotámico señala que el universo era una gran masa acuosa, en la cual habitaban –en una muy conflictiva convivencia– los dioses Apsu, Tiamat y su descendencia. Apsu, empeñado en terminar con el conflicto, considera la destrucción de todos los dioses. Sin embargo, uno de los dioses llamado Ea, se entera y asesina a Apsu.

Tiamat, deseosa de venganza, consolida un ejército tan poderoso que intimida a todos los demás dioses. Éstos recurren al amparo de Marduk, que enfrenta y vence a Tiamat, de cuyo cráneo –partido en dos con la espada del dios vencedor–, crea cielo, tierra y sirvientes de los dioses: los hombres.

La manifestación de lo sagrado en el espacio-tiempo, no solo que crea mundo, sino que permite su apropiación.

> (…) allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se desvela, el mundo viene a la existencia. Pero la irrupción de lo sagrado no se limita a proyectar un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un <Centro> en el <Caos>; efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la Tierra y el Cielo), y hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. (Eliade, 1964, p. 59)

Queda dicho entonces, que lo que caracteriza en primera instancia al mundo mítico y su forma de ser y estar en el mundo, es la decisión vital que se gesta en el hecho mismo de la fundación de mundo y que integra las concepciones de totalidad y sacralidad. Este acto de creación, es la cosmización misma del entorno y se torna vital en la medida en que compromete a los seres para su mantenimiento y renovación, de lo cual se desprende que el hábitat no es un objeto que puede variar, sino que es la matriz referencial de sentido.

Ensayo II

Modernidad: Disolución de la totalidad cósmica

En el apartado anterior, a través de la división metodológica de conceptos, se expuso la manera en que el mundo mítico representa el entorno. Esto es, de qué forma se organizan simbólicamente los lazos cósmicos y a partir de ello se construyen las relaciones sociales en aquellos pueblos denominados ancestrales, tradicionales o premodernos.

En base a este primer acercamiento, el objetivo es definir el mundo moderno para entender el proceso que conllevó al debilitamiento de las relaciones ancestrales y consecuentemente a la erosión del espacio de lo sagrado. Se explorará entonces, de qué manera se resemantizan los referentes para la construcción de socialización en relación a los emergentes comportamientos que demanda el ser moderno. Tal como se mencionó en la primera parte de este trabajo, es preciso aclarar que no se trata de polaridades irreconciliables, sino de oscilaciones en la manera en que se comprende y se vive en la cotidianidad, vale decir, se trata de una manera de ser y estar en el mundo que oscila entre la sacralidad, la desacralización y la re-sacralización. Sobre este último punto, se lo retoma más adelante.

Se abordará s entonces a la modernidad en tanto desacralización simbólica y a los hitos históricos que dieron lugar a las modificaciones dentro del proyecto moderno.

Luego el estudio se detendrá en la comprensión de ser moderno que se configura a partir de la interrelación de referentes para la organización de los universos simbólicos.

En la exposición de este acontecer, se verá como el individuo se separa y abstrae de la naturaleza y del sentido de totalidad cósmica, articulada a la sensación de individualidad, independencia y autonomía.

1. Los hitos de la Modernidad

La Modernidad implica una resignificación de los códigos, una transformación de la actividad humana no solo a nivel de las acciones que desempeña para reproducir su existencia material, sino también y, sobre todo, en la manera de pensar el mundo y pensarse a sí mismo.

Estas transformaciones provienen de acontecimientos históricos que posibilitaron cambios cualitativos con respecto a la concepción de los fenómenos. Nos referimos a hitos que, si bien tuvieron lugar en tiempos y lugares distintos, confluyeron y provocaron en los seres humanos la creación de nuevos referentes de orientación para configurar lo que hoy conocemos como individuos modernos.

La Revolución científico–tecnológica, posicionó lo pragmático como origen del conocimiento. Esto desprendió a la humanidad de los lazos cósmicos sacralizados que justificaban la existencia. El conocimiento de las leyes de la naturaleza establece relaciones causales y de esta manera se deslegitima el fatalismo ligado a la idea del destino. Dicho de otro modo, la idea de futuro posiciona al ser humano como protagonista de la existencia en su manera particular de estar en el mundo.

El Renacimiento (s. XV-XVI), volvió la atención hacia lo humano como centralidad de la actividad creadora. Las representaciones del entorno adquirieron, rasgos y características humanas, como única posibilidad de ser integradas a la comprensión racional de la Modernidad. El luteranismo y el calvinismo (s. XV-XVI), resultan relevantes debido a que modificaron la manera de pensar y relacionarse con lo divino.

La invención de la Imprenta dio una nueva codificación a la producción literaria, bajo el aspecto de creación solitaria. Con ello, el acto de escribir se convirtió en propio de la interpretación que un individuo hace del mundo, con lo cual la palabra como oralidad que configura y sustenta la realidad colectiva se devalúa, primordialmente porque pierde la capacidad de trascender legítimamente la inmediatez espacio–temporal.

El movimiento intelectual de la Ilustración (s. XVII), pretendió estabilizar la noción de sabiduría, mediante la aceptación de axiomas que sustituyeron al misticismo del acceso al conocimiento. Así, constituyó la base filosófica de la Revolución Industrial, la Revolución Francesa (1789) y el Liberalismo. Las producciones que desde dicho movimiento se consideraron científicas, fueron difundidas en gran parte de Europa gracias a la Enciclopedia.

La Revolución Industrial (fines del s. XVIII y principios del XIX), trajo consigo un nuevo modelo de producción, con lo cual se generó un ordenamiento territorial organizado desde y hacia lo urbano como concentración de los ejes de la cotidianidad. Tal cambio correspondió a la mecanización de las industrias. Como consecuencia de ello –a partir del incremento de la capacidad de producción– los seres humanos se transforman en obreros, esto es, en un engranaje de la nueva forma de producción.

Resulta importante señalar que cada uno de los hitos presentados constituyen transformaciones semánticas y, por lo tanto, conllevan hacia una nueva comprensión del entorno que ha modificado las prácticas cotidianas tanto individuales como colectivas. Se trata de verdaderas revoluciones en el entendimiento y comportamiento humano. Así, la Modernidad no es una sucesión de acontecimientos aislados, por el contrario, implica la expansión de productos de la actividad racional, científica, tecnológica y administrativa, manifestándose la creciente marginación de los diversos sectores de la vida social, tanto política y economía como vida familiar, religión y arte (Touraine, 1994). La Modernidad construye nuevas codificaciones para los seres humanos, los posiciona de diferente manera sobre el mundo y con ello establece la posibilidad de estudiar analíticamente sus oscilaciones con el mundo mítico.

Como rasgo fundamental, la Modernidad posiciona el término "hombre-persona" como portavoz de la construcción ideológica del ser moderno. Esto significa que dicho término, reconoce de manera implícita su calidad de fundamento de sí mismo, de la naturaleza –en tanto cosa a ser manipulada- y de la posibilidad de conocimiento. "Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres" (Horkheimer y Adorno, 1987, p.16-17).

Por tanto, el hombre como ser individual, racional, ilustrado, que se convierte en ciudadano, sólo puede aparecer en el contexto moderno como el resultado de la fractura de la totalidad cósmica. Esto quiere decir que la complementariedad con y entre el entorno, desaparece como posibilidad de existencia, instalando en su lugar una serie de relaciones mediadas por la funcionalidad. Lo que caracteriza al individuo moderno es entonces, la especialización progresiva y consecuentemente la fragmentación del espacio de lo habitable, vale decir, la desacralización del

mundo como consecuencia de un esfuerzo racionalizador y jerarquizador, cuyo objetivo principal es la emancipación del mito, la magia y la religión para responder a las especulaciones humanas.

El mito pasa de ser principio fundante organizador de mundo a imaginación fantasiosa, fruto de los estadios inferiores en la evolución de la humanidad. Los seres humanos se encuentran desvinculados del entorno y aquello que representaba parte de su ser, es ahora extraño y misterioso. La naturaleza ya no se manifiesta. El ser humano es el encargado de la develación de su pasividad. Se presenta entonces, una doble interpretación de la naturaleza: i) deviene extraña en tanto vitalidad cósmica, ii) pero a la vez se torna familiar en tanto objeto del conocimiento que, a través de la ciencia puede ser develado, poseído, racionalizado.

El hombre moderno se separa del mundo para configurarlo como objeto de conocimiento, intervención y manipulación, desprendiéndose de la totalidad como valor existencial. Esto quiere decir que para que se efectivice su calidad de amo y señor, debe volverse autoreflexivo, esto es pensarse a sí mismo como independiente y por lo tanto con capacidad creadora desde la autonomía que le da su calidad de individuo. Así, se consolida la modificación de la condición existencial en la modernidad.

La independencia a la que se enfrenta, supone además que el ser moderno se aísle, pues ya no necesita de nadie, excepto de él y su potencialidad. Los vínculos colectivos se convierten en funcionales y utilitarios. El cosmos se reduce a materia prima, no sólo para la reproducción de la vida sino también para alcanzar las necesidades creadas por los nuevos estándares y codificaciones.

Únicamente esta separación le permite aniquilar los lazos cósmicos con otras expresiones de vida y al hacerlo es posible que se desacralicen las relaciones entre ellos. Tal

desacralización constituye un cambio en el posicionamiento humano con respecto a su lugar en el mundo. Implica la construcción de un ser moderno cualitativamente diferente al ser del mundo mítico. Pero este ser moderno, como ya se mencionó, es producto de un proceso que se manifiesta en la adopción de características propias de la Modernidad, las mismas que metodológicamente serán descritas por separado dentro del proceso de racionalización, aunque en la cotidianidad confluyan simultáneamente.

2. Ser Moderno: Racional

Se anticipó en el acápite anterior que el hombre moderno deviene autorreflexivo. Encuentra la posibilidad de pensarse a sí mismo como agente productor de circunstancias y traductor de escenarios. Barthes (2002), a este respecto, señala la expresión domiciliaria de los hombres, esa tendencia a configurar el entorno de acuerdo a una concepción humanizada "(…) todo eso es el espacio del hombre, en él se mide y determina su humanidad a partir del recuerdo de sus gestos: su tiempo está cubierto de usos, en su vida no hay más autoridad que la que él imprime a lo inerte, formándolo y manipulándolo" (p.25).

Se trata de un esfuerzo para iluminar el pensamiento y la naturaleza, quitando cualquier reducto de magia o mito que pretenda explicar la existencia. Bajo esta pretensión, la ciencia sustituye al mito y al hombre –como amo de la civilización– y disuelve la concepción de totalidad cósmica, con lo cual se ubica en el centro de toda representación para organizar la realidad. "(…) el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada" (Horkheimer y Adorno, 1969, p.16).

Lo humano se posiciona como primordial a costa de la negación de su pertenencia a un universo simbólico plenamente integrado. En otras palabras, la fragmentación del hombre en tanto escisión de su propia existencia, es el constitutivo de la sociedad moderna. Pero tal concepción, sólo puede ser alcanzada bajo los parámetros de la actividad racional. "Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos" (Horkheimer y Adorno, 1987, p.17).

Como resultado de esta nueva concepción, la naturaleza se desencanta y a partir de ello se hace posible considerarla como la reunión de elementos. Estos por su parte, se presentan indistintamente y los seres humanos hacen uso de ellos para generar sus propias conceptualizaciones. La naturaleza se expresa a través de la ciencia.

A partir de este antropocentrismo de la existencia, que se produce cuando se vuelve los ojos sobre sí mismo, aparece la noción de independencia. El hombre se emancipa, sus acciones no corresponden a un ordenamiento trascendental - a una hierofanía- sino a su capacidad autónoma para decidir sobre la vida.

Para explicar lo anteriormente expuesto, vale detenerse en el proceso de erosión del ethos religioso. Este ethos inicia su erosión en el Renacimiento a través del Humanismo. Se sustituye la literatura sacra por una literatura sobre seres humanos, que propone la recuperación del cuerpo como lugar de disfrute y de la naturaleza como lugar de construcción de ese disfrute.

La naturaleza pasa de ser un constitutivo, a ser una locación que puede ser adecuada, construida o performada, pues tanto Dios como el entorno han sido humanizados, en tanto que cada vez se vuelven más próximos y familiares –aunque extraños en tanto constitutivos.

El ser humano se convierte en centro de toda representación y en la medida en que tiene la posibilidad de crear su propia realidad, otorga a la naturaleza un valor por la funcionalidad que se le asigna, la transforma en cosa y coloca sobre ella las cualidades con las que éstas se insertan en la vida útil de la sociedad moderna y con lo cual existen para los seres modernos.

Paulatinamente la naturaleza deja de ser y pasa a servir y consecuentemente sirve en tanto está domesticada. Así, "Estamos pues ante una verdadera transferencia del objeto, que carece de toda esencia y se refugia por entero en sus atributos. No es posible imaginar sometimiento más completo de las cosas" (Barthes, 2002, p.27).

Lo humano es el eje articulador y jerarquizador de la vida. En este nuevo contexto utilitario, la naturaleza que no ha sido humanizada permanece en estado de quietud, es ignorada y desplazada hasta que alguien descubra o invente su funcionalización, adquiriendo el estatus de materia prima instrumentalizada para el progreso.

Frente a este panorama en el que los seres humanos advierten debilitadas las referencialidades dadas por la hermenéutica sacra, se ven obligados a crear su propia normatividad para descubrir el organismo en el que se van a enrumbar. Para cumplir con esta tarea, recuperan la razón como instrumento. A partir de ello se da inicio a una reinterpretación del mensaje divino, donde Dios ya no dicta los preceptos de la normatividad social.

La afirmación de lo humano sobre lo divino, se asienta en la pretensión cartesiana de probar racionalmente la existencia de Dios, para su mayor gloria. Descartes, precursor de la razón moderna, posiciona a la razón sobre la fe y al ser humano sobre Dios a partir de la duda metódica. Desprendido de Dios, no existe otra alternativa que dudar, pues se disuelve la figura de una divinidad que se pronun-

cia sobre lo verdadero. Muerto Dios como otro absoluto en tanto hierofanía, es el ser humano el que debe dilucidar sobre lo verdadero tomando como punto de partida las capacidades humanas. Lo divino se ha tornado mismidad en base a su humanización.

El abandono de lo divino significa el desplazamiento del mito como explicación cosmogónica e implica por lo tanto el debilitamiento de las certezas. Para que el vacío dejado por la certeza se haga soportable, es necesario que aparezca un punto fijo que, a pesar de la incertidumbre, proporcione un parámetro normativo para la acción humana. Este parámetro es la razón moderna.

En este reposicionamiento de la razón radica la inflexión de la Modernidad, ya que supone una afirmación progresiva de lo humano sobre lo divino y conlleva a su evidente desprendimiento de lo cósmico trascendental, ubicando a la razón como tribunal del proceder humano. Esto es lo que podríamos llamar la desacralización del mundo.

De esta manera podemos decir que el primer gran atributo de la Modernidad es la racionalidad pragmática y por tanto ser modernos significa vivir, pensar y actuar desde la razón como eje regulador. El racionalismo moderno constituye:

> (…) la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad raciocinante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la Modernidad capitalista. (Echeverría, 2001, p.160)

3. *Ser Moderno: Ciudadano*

Para efectos del presente estudio, interesa ubicar la importancia de la ciudadanía como constitutivo del ser moderno, en base al cual se gestan nuevas formas de relacionamiento fundadas en las convenciones racionalizadas. Más aún interesa saber de qué manera las relaciones entre ciudadanos representan una forma cualitativamente distinta de cohesión social, basada en referentes introyectados a partir de una normativa desligada de lo trascendente como forma de organización.

La palabra ciudadanía, en su origen formal, proviene de la Roma Clásica y su uso ha sufrido variaciones con el transcurso de los años. Sin detenerse en el recorrido histórico de esta concepción, lo importante al respecto es que a través de la figura de los senadores – surgida en la cuna de la Antigua Grecia y posteriormente extendida hacia el Imperio Romano- surge un tipo de igualdad abstracta que se instaura como fundamento de la ciudadanía.

Cabe señalar que la ciudadanía encuentra su cobijo y principal antecedente en el cristianismo, pues en base a una nueva forma de relacionar a patricios, esclavos y nobles, se gesta la posibilidad de establecer una nueva esfera de acción que rija el ámbito político en el marco de la igualdad.

Para aclarar lo expuesto, vale decir que paralelamente al surgimiento del Imperio Romano, el cristianismo proclama la igualdad de los hombres ante Dios. El Imperio expande esta concepción, lo cual a su vez funcionó como estrategia ideológica para albergar a todos aquellos que vivieron bajo su jurisdicción.

La idea de igualdad promulgada por el cristianismo, pervivió como pensamiento religioso mas no como estructura social, esto quiere decir que la igualdad se mantuvo en

el ámbito de la espiritualidad y más no en las esferas políticas y económicas, porque lo anterior supone el reconocimiento de lazos sociales cohesionados en la cotidianidad.

La Ilustración Francesa redescubre y recupera este sentido y bajo los principios que persigue la Revolución de 1789, se universaliza la igualdad política. Se trata de una materialización del deseo cristiano que surge como inconformidad frente a la estructura vigente y se encauza como propuesta utópica a realizarse.

Bajo estos principios se igualan las diferencias de los obreros, campesinos y aristócratas. Así nace la ciudadanía como tipo de igualdad abstracta, que reivindica a las poblaciones como sujetos de lo social, sin que ello signifique que se logre la incidencia igualitaria en la vida política ni en el reconocimiento de su posicionamiento.

De esto se desprende que, una de las principales funciones de la ciudadanía sea la de cohesionante social entre los individuos que se pertenecen a la misma estructura normativa.

Es importante explorar –aun a breves rasgos– el recorrido histórico de los cohesionantes sociales, ya que solo a partir de ello se puede comprender a la ciudadanía como la más abstracta e importante de estas manifestaciones, que sin duda articula a los individuos en el mundo moderno.

La primera de estas formas de cohesión que se posicionó a través de los tiempos, fue una vía endógena sanguínea, esto es que la consanguinidad permitía reconocer los vínculos entre un determinado grupo social. Así, la familia, la tribu o el clan se identificaban entre sí por medio de la pertenencia a la línea ascendente que los relacionaba.

Posteriormente, la necesidad socioeconómica dio paso al intercambio de alimentos, dicha necesidad se expresó en una estructura cultural que sobrepasó la endogamia. Las

relaciones comerciales que se desarrollaron entre los pueblos requirieron que los productos de los diferentes pisos climáticos se desplacen hacia otras localidades, para cubrir los requerimientos materiales. Es así que surge la necesidad de establecer alianzas para asegurar la supervivencia y con ello la consanguinidad resulta insuficiente. Esto se tradujo en una estructura exogámica como base de la cohesión social.

Conforme se complejizaron las agrupaciones sociales, fue necesario encontrar vínculos más aglutinantes. Con esto, los referentes de la cohesión debieron ser mucho más abstraídos, lo cual generó la necesidad de un tótem universal.

Este tótem universal implica la desmaterialización de la divinidad y como consecuencia produjo el debilitamiento de la Naturaleza como condición existencial. De la misma manera, supone la posibilidad de cobijar a individuos de condiciones diversas y por lo tanto conlleva a la generación de un lazo social que, a la sombra de la divinidad, anula las diferencias y que además trasciende la línea sanguínea directa.

La anulación de diferencias en términos espirituales es el fundamento de su equiparación en términos políticos. Pero ambos ideales no pueden ser confundidos. Cuando esto ocurre, la ciudadanía se difumina con la figura de un líder carismático, un dios humanizado, el mensajero o el elegido, donde los preceptos de la normatividad son acatados, más no construidos desde el relacionamiento social.

La ciudadanía constituye un gran referente de lo que llamamos sociedades modernas, y bajo este principio se establece la cohesión social. Nos sentimos identificados con los otros porque pertenecemos al mismo marco legal, jurídico y territorial.

Considerando la creciente y progresiva complejización y diversificación de las sociedades modernas, en relación a

espacios geográficos, matrices culturales, códigos y subcódigos de convivencia, la ciudadanía es sin duda la principal garantía de un accionar social articulado a intereses colectivos. Sin embargo, de lo anterior, el establecimiento de un cohesionante que rebasa los parámetros de lo concreto –es decir se constituye como puramente abstracto–, nos desliga de todo vínculo real y vacía los contenidos con los cuales representamos al mundo. Esto es, se vuelve más abarcativo pero en un nivel puramente discursivo, que muchas veces no encuentra correspondencia en la cotidianidad.

Así también, los marcos normativos se ven complementados con características geográficas y políticas determinadas y diferenciadas que, paulatinamente identifican nuevos marcos normativos para subgrupos poblacionales.

Tal especificidad, implica por un lado parámetros jurídicos que fortalecen el ejercicio ciudadano, pero por otro lado ponen de manifiesto un modelo fragmentario de la sociedad. En otras palabras, la ciudadanía constituye un mecanismo artificial de cohesión, que aplaza el establecimiento efectivo de un cuerpo social íntegramente constituido. De esta manera, la racionalización establece una relación con los otros, mediada por la ley que evidencia la separación de los otros en tanto vitalidad.

4. Ser Moderno: Obrero

Los seres humanos en su condición de obreros, son el resultante de un proceso de maquinización de la producción, en el que las destrezas –individuales o colectivas- ven reducida su importancia y se someten a las oscilaciones de la oferta y la demanda del mercado. "La existencia del obrero se halla reducida, por tanto, a la condición propia de la

existencia de cualquiera otra mercancía. El obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador" (Marx, 1968, p.16).

El obrero entra así, en un juego económico que, en términos generales, representa variaciones únicamente en relación a los perjuicios que conlleva para su existencia. Esto es, que sea cual fuere la dinámica social, el obrero se encuentra en desventaja con respecto al capitalista: "(…) el obrero tiene que luchar no sólo por sus medios de vida físicos, sino también por conseguir trabajo, es decir por la posibilidad de obtener los medios necesarios para poder desarrollar sus actividades" (Marx, 1968, p.17).

Si tomamos como punto de partida que la configuración de obreros supone una diferenciación de las condiciones con las que éstos se ubican en el mundo, con relación a otra clase de individuos, entonces es preciso distinguir que la desigualdad es el principio constitutivo de esta nueva clase de seres humanos: los trabajadores del mundo moderno ponen toda su humanidad al servicio de otro.

Se hace referencia a un tipo de relación diferenciada donde la correspondencia entre capacidades, necesidades y acceso es cada vez más dispersa. Se abren nuevos campos de intervención humana, creando así nuevos conocimientos, lo cual implica que la oferta de productos crea nuevos estándares de consumo, que se interiorizan y paulatinamente se configuran como necesidades.

Sin embargo, de cara a toda esta amplia gama de posibilidades, el acceso concreto es cada vez más restringido, no sólo en términos monetarios, sino en la distancia simbólica frente al objeto. Dicho de otra manera, la Modernidad hace que los seres humanos puedan cada vez menos, crear aquello que necesitan.

La industrialización exige de los seres humanos el dominio y perfeccionamiento de labores determinadas, además mediadas por instrumentos, lo cual a su vez implica el detrimento de otro tipo de destrezas ligadas al desempeño físico, dentro del entorno natural. La industria arrebata la fuerza y la agilidad.

Lo expuesto conlleva a una evidente escisión cosmológica de los individuos, en la medida en que su perfectibilidad adquiere rasgos artificiales proporcionados por el contexto moderno industrializado. Este tipo de perfeccionamiento en las actividades, hace que el hombre se ponga por fuera del hombre, lo cual por su lado resulta deshumanizante.

Los requerimientos modernos no solo permiten, sino que exigen la abstracción de las potencialidades humanas y convierten a los individuos en mercancía para acceder a la mercancía.

> Esto quiere decir que todo el conglomerado humano que pone su fuerza de trabajo para alimentar al sistema de producción, tiene como fin algo que está por fuera de las posibilidades de retroalimentar el desgaste del trabajador. Nos referimos al dinero. El único móvil que impulsa al poseedor de un capital a invertirlo de preferencia en la agricultura, en la manufactura o en determinada rama del comercio al por mayor o al por menor es el punto de vista de su propio lucro (Marx, 1968, p.37).

Ahora bien, volvamos sobre la escisión cosmológica que este proceso genera entre los seres humanos con respecto a su entorno. Lo tratado en los párrafos anteriores pretende servir de referente para comprender qué ocurre a partir del surgimiento de los obreros, con la concepción de complementariedad del universo simbólico.

Si la Modernidad implica una resignificación de las actividades humanas, en tanto están orientadas a la consecución de fines abstractos, si todas las características y potencialidades se ponen al servicio del trabajo y con ellos se deshumaniza la existencia, entonces nos enfrentamos a la desacralización de las formas de reproducir cotidianamente la vida.

A partir de la industrialización se instalan nuevos parámetros para la producción, lo cual implica la maquinización de los procesos. Con esto, los seres humanos son asumidos como parte de la maquinaria necesaria y fruto de ello el obrero degenera en mercancía. Se pone al servicio de un amo impersonal: el Capital.

Así, la magnitud de lo que sus capacidades producen no se corresponde con los medios que su trabajo genera para adquirir lo necesario para la supervivencia, pues la Modernidad se fundamenta en el posicionamiento de una escasez funcional.

Se produce entonces una evidente desacralización del obrero frente a su propio cuerpo y por lo tanto, una vez desacralizada la persona como integridad, no es posible mantener una correspondencia cosmológica con los elementos materiales con los que se elaboran los objetos, precisamente porque han adquirido la categoría de cosas.

Siguiendo a Bolívar Echeverría (2001), diremos que la desacralización de los obreros se explica por el signo de armonía que caracteriza a los trabajadores y a la sociedad moderna en general. Nos referimos a la aceptación de los trabajadores a asumir su inferioridad social en términos económicos para garantizar la igualdad política, y así regenerar sistemáticamente el juego político moderno.

5. *Ser Moderno: Humanista*

La vida moderna se caracteriza por el reposicionamiento de los seres humanos con respecto al rol que desempeñan en la creación de mundo. No se trata solamente de centrar la organización del entorno en base a la actividad humana como posibilidad de autonomizar el cosmos, se trata de la recodificación de simbologías en función del protagonismo de los seres humanos.

El fundamento moderno de la organización de la vida, es el propio ser humano configurado como sujeto, en tanto somete a cualquier otra expresión que aparece en el entorno.

La Modernidad busca la emancipación de lo Humano, con lo cual aspira a conseguir su independencia y autosuficiencia con respecto a lo Otro. Así el humanismo impone una civilización cuyo orden aparece con el triunfo de la técnica de la razón sobre la técnica mágica, lo cual puede ser identificado como "la muerte de la primera mitad de Dios", que alude a la derogación de lo divino-numinoso como certeza de la validez del campo instrumental de la sociedad (Echeverría, 2001).

Exterminada la importancia simbólica de lo otro, los seres humanos se convierten en el fundamento último de la naturaleza y ésta a su vez se transforma en reserva de los hombres. La naturaleza se instrumentaliza, se convierte en cosa y pierde con ello su condición de constitutivo en el nuevo mundo humanizado. En este mismo contexto, si la naturaleza no es parte del cuerpo fundante, sino objeto extraño y hostil, entonces es comprensible que en el contexto moderno los seres humanos entren en confrontación con la naturaleza, para dominarla y utilizarla.

La actividad racional se impone y como consecuencia de ello, la naturaleza se desencanta y por lo tanto sus contenidos se desacralizan. "El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo" (Horkheimer y Adorno, 1987, p.16).

Todo este afán de racionalizar y humanizar lo cotidiano, el discurso e incluso el universo simbólico, significan la necesidad de eliminar el caos - entendido como estado originario y homogéneo-, a partir del cual se inicia la formación de mundo. Así, la Modernidad resulta una búsqueda permanente y continua de instalar civilización, para lo cual moldea, doméstica y transforma la naturaleza desacralizada.

Con estos parámetros, la mirada moderna modifica además la manera de entender el tiempo, configurándolo como mera sucesión de momentos que dan cuenta del sentido de progreso.

El progresismo por su parte, como menciona Echeverría (2001), afirma y posiciona un modo de historicidad en el cual la innovación prevalece y domina sobre la. Así, la transformación histórica se basa en la sustitución de lo viejo por lo nuevo y con ello la concepción temporal adquiere una nueva significación.

El tiempo mítico puede ser comprendido como una manifestación circular, que alimenta la memoria histórica y permite que la presencia cosmológica se revitalice constantemente traspasando las barreras espacio temporales. De modo que las enseñanzas de los antepasados permanecen en el tiempo como actualidad, más no como recuerdo o parámetro de superación.

A partir de la instalación de la Modernidad, este tiempo circular, lleno de magia y fundamentado en el mito, se

ve modificado por la técnica racionalizada que, bajo la aspiración de perfeccionamiento civilizatorio, instala la lógica del remplazo que desprecia las tradiciones.

Si lo antiguo o tradicional se configura peyorativamente como viejo, arcaico, desactualizado e incluso inservible, entonces nos enfrentamos a la reconceptualización de las manifestaciones temporales, lo cual está directamente relacionado con una forma lineal ascendente de relacionamiento, determinada por la aspiración civilizatoria de progreso.

De la misma manera, los individuos modernos enmarcados en la organización racional del mundo que posiciona a lo humano, han emprendido varios esfuerzos articulados para erradicar el caos e instaurar definitivamente el orden del proyecto civilizatorio.

Este esfuerzo implica la domesticación del espacio, su adecuación arquitectónica y simbólica, para concentrar las instituciones que legitiman el proyecto moderno. En palabras de Echeverría (2001):

> a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política. (p.162)

Así, las ciudades se organizan orientadas al progreso y la propia arquitectura urbana, representa una ruptura con el entorno, en tanto naturaleza y en tanto otros relacionados.

Se obstaculiza así la sacralidad del espacio, la posibilidad de encontrar la apertura hacia lo trascendente, pues el plano de la ciudad, en el contexto de la Modernidad, es un

espacio planificado que posiciona el espacio fragmentario al servicio del tiempo lineal.

6. *Ser Moderno: Individuo*

Los seres humanos no siempre ocupan un papel protagónico en la construcción de los referentes universales. Lo humano se configuró como centro a partir del surgimiento de la Modernidad como proyecto.

Durante la época en la que predominó el pensamiento mítico y a la que autores – dependiendo de sus ramas– han denominado con diferentes nombres, los seres humanos no podían ser pensados por fuera de las relaciones con el entorno. Los seres son en tanto forman parte de la totalidad. Por fuera de ella solo se encuentra el vacío del caos que debe ser cosmizado.

La diferencia cualitativa descrita cuando nos referimos a la racionalización, constituye un elemento fundamental para comprender el desprendimiento de la totalidad y al individuo como resultante de este proceso.

Al referirse a la ciudadanía, desde que la tradición judeo-cristina estableció la figura de un Dios abstracto de carácter masculino, bajo el cual se produjo una forma espiritual de cohesión social que igualó a las personas en tanto ánimas, paradójicamente se inició la fragmentación de la complementariedad de las especies para ser sustituida por la oposición, la contradicción y la jerarquización.

Sin entrar en detalles, acerca de la construcción de lo abstracto masculino como divinidad, en tanto suponen no solamente la superioridad de lo humano sobre las cosas, sino también la jerarquización de lo humano en función

de su caracterización y el nivel de cercanía a los referentes instaurados como superiores.

El posicionamiento de un dios masculino mató a la diosa, lo cual significa que se negó el reconocimiento de lo femenino en la divinidad y la divinidad de lo femenino. Este posicionamiento del falo como rector de la socialización, arrojó como resultado la valorización de lo masculino, y a su vez conllevó a su posibilidad de autonomía. Esto quiere decir que en la medida en que la masculinidad marca el avance del proyecto civilizatorio como protagonista de la historia, permite que los hombres se constituyan como autónomos. En otras palabras, se convierten en individuos, en tanto que independientes del devenir histórico social, y más aún, forjadores de él.

Mientras lo masculino desarrolla su posibilidad de autonomía frente a los contingentes del entorno, desprendiéndose cada vez más del sentido de complementariedad, lo femenino -ligado a la naturaleza- se somete para ser controlado. Es así que los contrarios se sobreponen a los opuestos complementarios: masculino–femenino, hombre–mujer, que se expresan como binomios en un contexto en el que desaparece el complemento como posibilidad real, solamente existe en tanto abstracción.

A partir de las luchas por la reivindicación de los grupos o sectores sociales –que per se son un indicador de la fragmentación– se puede encontrar como trasfondo, la legitimación social de una civilización que divide progresivamente y se reproduce en base a ello.

Este criterio de fragmentación tiene su base en el desdoblamiento de los vínculos concretos de existencia. Solo la mediación de criterios de abstracción puede dar lugar al establecimiento de valoraciones independientes. Lo social ha dejado de ser un espacio de confluencia de los diversos, en el que se conjugan las potencialidades específicas, pero

se orienta a la construcción colectiva, para convertirse en la reunión de individuos.

Los individuos como producto de la sociedad moderna, se constituyen como independientes y como tales han renunciado – inconscientemente– a la filiación simbólica y han establecido relaciones instrumentales y utilitarias.

Si los individuos –individualizados- son la base de las relaciones sociales, entonces se disuelve el sentido de totalidad. La relación con el entorno aparece mediada por la racionalización y la manera cómo ésta se representa a través de los ciudadanos, los obreros, seres urbanos y orientados al progreso.

Muestra de ello es que, en el escenario de la individualización, se posiciona la figura de un yo que responde mediado por la razón frente al Estado, a la ley, al espacio, al tiempo e incluso a Dios.

La Modernidad impone así a la autonomía como valoración del proceso civilizatorio. A partir de todo lo dicho, esa independencia lograda, resulta una sensación artificial, ya que el aislamiento no corresponde con el sentido de socialización y consecuentemente conlleva al vaciamiento simbólico, que requiere ser restablecido o al menos aplacado para que la existencia cobre sentido.

La individuación atraviesa todos los ámbitos de la vida y su importancia radica en que compromete la libertad e independencia del ser moderno, como garantía de su predominio frente a cualquier otra expresión de vida que, para tales efectos, ha sido reducida a la condición de cosa.

> El ser humano ya no es una criatura hecha por Dios a su imagen, sino un actor social definido por papeles, es decir; por conductas vinculadas a unos estatutos y que deben contribuir al buen funcionamiento del sistema

> social. Por eso el ser humano es aquello que hace que no deba mirar ya más allá de la sociedad, hacia Dios, su propia individualidad o sus orígenes, y que deba buscar la definición del bien y del mal en lo que es útil o nocivo para la supervivencia y el funcionamiento del cuerpo social (Cfr. Touraine, 1994, p.34).

7. Búsqueda de Sentido en el Entorno Moderno

Una vez abordada: i) la conformación de los mundos simbólicos, la manera en que, individual o colectivamente, se construyen y se organizan los referentes; ii) la lectura de la Modernidad basada en los rasgos fundamentales que se manifiestan en las relaciones sociales entre individuos, es el propósito de la investigación identificar de qué forma se erige el universo simbólico en el contexto moderno contemporáneo, caracterizado por el agobio frente a la disolución de la totalidad cósmica.

Si bien el objetivo planteado resulta ambicioso por su dimensión tan abarcativa, no es menos cierto que es posible encontrar elementos de análisis comunes a la problemática establecida. Todo esto con el propósito de identificar la resignificación de los elementos que dan sentido a la vida cotidiana, a partir de la desacralización del mundo provocada por la instauración de la Modernidad.

Si por un lado se busca establecer lineamientos generales, no podemos desconocer que, al interior de cada estructura simbólica, culturalmente construida, existen especificidades que dan cuenta de procesos diferenciados y dentro

de los cuales la Modernidad -como manera de enfrentar el mundo- ha penetrado de modos diversos y ha modificado las concepciones frente al cosmos.

Se trata, de una resemantización de los imaginarios colectivos, en los que la llegada de la Modernidad y sus manifestaciones han generado lógicas distintas de proceder en lo cotidiano. Sin embargo, de ello no es posible entender estos cambios como una nueva formalidad, sino como el resultante de una interacción-oscilación de códigos que conllevan a expresiones culturales. La Modernidad, entonces, se confronta como ese lugar de paradojas, en el que la vida se desdobla en una cotidianidad que se asienta en referentes deslegitimados de una promesa instaurada por la Ilustración, el Renacimiento y en general los albores de la civilización y la radicalización de su proyecto.

Así, el momento histórico de la vida moderna se manifiesta diverso, pues la convivencia de diferentes códigos procedentes de oscilaciones entre universos simbólicos antagónicos - en relación al lugar que el hombre ocupa en el mundo-, no significa la sincretización, sino más bien una suerte de interposición simbólica que se modifica y se moldea dependiendo de la ubicación espacio temporal y de su configuración con respecto a las situaciones históricas y el contexto cultural.

En otras palabras, el proyecto moderno ha penetrado en niveles diferenciados con respecto a su intensidad y esferas de acción, lo cual por su parte significa que por fuera del contexto histórico que produjo su aparecimiento, no es posible homogenizar ni conceptual ni prácticamente su posicionamiento. Frente a esto, es preciso resaltar que esta diferenciación con respecto a los niveles de intensidad referidos, no pretende negar el hecho de la instauración de la Modernidad:

> En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una tierra incógnita cuya exploración podamos emprender o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás –es necesario subrayar–, no es un programa de vida adoptado para nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos (Cfr. Echeverría, 2001, p.141-142).

Frente a este panorama, los individuos modernos han resemantizado (en distinta medida en función del lugar desde el cual se enuncian) la sacralidad del mundo mítico y a su vez han asimilado las nuevas sacralizaciones, producto de la industria cultural moderna extendida por el globo y la cientifización de la vida.

Los individuos modernos emplean algunas estrategias con las que pretenden reconstruir el sentido de totalidad frente al vaciamiento existencial, fruto de la desacralización de las relaciones sociales. Este propósito implica replantear la relación del hombre con la naturaleza como espacio de intercambio simbólico.

Es en este sentido, que se pueden comprender las nuevas sacralizaciones como intentos civilizatorios por encontrar distintas aperturas hacia lo trascendente, se trataría entonces de explorar las hierofanías modernas que suponen la fractura en algunos casos, debilitamiento en otros, de la

relación sagrada del hombre con la naturaleza. Así, para este propósito se arriesgan cuatro lecturas: a) el retorno al mundo mítico, en las que se retoma del mito aquello que permite la reconstrucción de lo sagrado para la justificación de la existencia; b) el cinismo posmoderno, donde frente al vaciamiento producto de la Modernidad, se minimiza la existencia; c) el reconocimiento de la divinidad humana, que reposiciona al hombre como rector de la vida; y, finalmente d) la creación de bambalinas trascendentales, lo cual por su parte significa el posicionamiento de nuevos altares basados en la fetichización del consumo como fuente de gratificación espiritual.

Ensayo III

Retorno al mundo mítico: reconstrucción del principio fundante

Lo que nos permite entender su permanencia
es que ciertas facetas del mito, muchas veces marginales,
se adaptan a las nuevas condiciones.

Robert Bartra

En el marco de la creciente racionalización del mundo y la transnacionalización de códigos, el presente ensayo hará referencia al resurgimiento de los mitos como una de las posibles estrategias para afrontar el vaciamiento de la Modernidad y su consecuente debilitamiento de las irrupciones sagradas. Para ello, se precisa reconocer que las estructuras simbólicas no son estables, se encuentran en permanente construcción y por tanto es imprescindible comprender las reconfiguraciones culturales que modifican los campos semánticos y dotan de sentido a las relaciones humanas.

Si se considera las implicaciones que el ingreso del paradigma moderno y modernizante, ha tenido en la forma en que se entiende el mundo, entonces resulta evidente el desdibujamiento de los mitos premodernos como centro fundante de significación, pues la concepción cosmogónica se contrapone a los principios fundamentales del proyecto civilizatorio del mundo moderno: la razón moderna se contrapone al mito cosmogónico.

Resulta claro que, frente a la exacerbación de la razón, las paradojas existenciales que se generan a su alrededor y el consecuente vaciamiento simbólico de los seres humanos, surgen nuevas necesidades de definir espacios a través de los cuales se sostenga el accionar individual y colectivo. Frente a la pérdida de sentido provocada por la fragmentación del mundo, la ambivalencia de referentes de codificación y el surgimiento de individuos modernos, aparece la necesidad de buscar nuevos horizontes sobre los cuales interpretar el mundo. Es en este sentido, se ubica la refuncionalización de los mitos como una alternativa para la construcción de sentido a partir de la recuperación- resignificación de las relaciones cósmicas en el contexto de la Modernidad. Si la fragmentación produce una suerte de vaciamiento en la existencia, volver la mirada sobre la totalidad cósmica para recomponer el sentimiento de orfandad provocado por el proyecto racional, se convierte en una opción para soportar la existencia.

Se tratará al mito como un acto fundacional del cosmos que, para conservar su carácter cohesionante en el contexto de la Modernidad, necesita ser adecuado a las dinámicas de las sociedades actuales sin perder condición hierofánica - fundacional sobre el cual reposa la organización espacio temporal. Aquí aparece el primer punto de inflexión: ¿cómo recuperar los mitos como principio fundante en una estructura de comprensión de mundo lineal y progresiva?

La reconstrucción del mito debe ser entendida entonces, como un esfuerzo humano por afirmar los códigos que restablecen la relación con la naturaleza en tanto totalidad cósmica.

Con la mediación racional, el entorno cobra vitalidad para entrar en interrelación con los seres humanos –al menos en el esfuerzo por reconstruir sentido-, a partir de la restauración de los principios cosmogónicos del mundo

mítico, recuperados desde la historia, la antropología o incluso la industria cultural.

De esta manera, los mitos son acogidos por la Modernidad para generar un piso semántico que oriente el sentido, pero con una particularidad especial, Esto es, refuncionalizados en el marco de la Modernidad.

Queda claro entonces que, el restablecimiento de las relaciones cósmicas es una suerte de reactivación de los mitos; sin embargo, no hemos aclarado aún ¿cómo recuperar los mitos como principio fundante en una estructura lineal y progresiva?

En palabras de Roger Bartra (1993):

> (…) estamos, pues, enfrentados al problema de la continuidad del mito durante un tiempo muy prolongado y, más específicamente, a la dificultad de comprender las conexiones entre la tradición popular oral y su recuperación por las formas escritas y cultas de codificación mitológica (p.36).

Los elementos son recuperados no solo a partir de la experiencia religiosa, sino también a través del consumo y del ideal de bienestar para el progreso. Esta fragilidad, es la que ubica a la recuperación de la concepción mítica del mundo en un escenario ambiguo: ritualidades que se sustentan en la promesa moderna.

Así, y a riesgo de reducir el debate, se puede decir que lo que la Modernidad ha hecho con los mitos es recuperar su representación, pero disolviendo el contenido que los soporta, pues la ubicación en un espacio-tiempo totalmente distinto, no permite configurar la complejidad de la cosmogonía como decisión vital.

1. *Reconocimiento de la Divinidad Humana*

A partir de la voluntad emancipadora de los seres humanos con respecto al mandato divino, que durante siglos orientó el quehacer colectivo, la libertad de acción favoreció la comprensión del mundo en base a la humanidad como dadora de sentido.

Esta concepción se ve revertida en el dominio progresivo del mundo, en su dimensión material y en la simbólica. Los avances humanos han desarrollado las técnicas más especializadas para explicar y controlar el mundo que bajo estas circunstancias, ha perdido su condición de cosmos. El cosmos se ha desdibujado debido a que la dominación que proviene del avance científico, lo ha configurado como cosa y como tal carece de impulso vital.

Así, la capacidad intelectual conquista y perfecciona la realidad en un afán permanente de control del entorno, de superación del presente, de bienestar indefinido; en definitiva, de un mundo más humano. Paradójicamente en este marco se genera una doble angustia, la de la pérdida del cosmos y la pérdida de la comunidad.

De esto se desprende una reorganización humana y de la sociedad, que puede ser comprendida a través de los preceptos del Catecismo Positivista de Augusto Comte (1984), en el cual se propugnó una religión de la humanidad, que defendía un orden universal e inmutable de todas las cosas, puestas al servicio de la nueva sublimación. Esta religión pretendía alcanzar la consolidación del espíritu positivo bajo el lema: orden y progreso.

La humanidad posicionada como medida de todas las cosas, implica la disolución de los individuos en tanto tales y la sublimación de un abstracto divinizado. Esto significa que las personas cuentan, en tanto están integradas a los

preceptos universales y leyes invariables que regulan a la humanidad.

En base a este posicionamiento planteado por Comte en el año 1852, podemos explorar al reconocimiento de la divinidad humana, como la segunda entrada posible para afrontar la Modernidad. Esto quiere decir que se establece una suerte de reconstrucción de la totalidad cósmica con los seres humanos como principio y fin, de tal suerte que se sublima al otro, pero en la medida en que se les atribuyen rasgos equivalentes a los valores reconocidos como venerables para la humanidad en tanto abstracción sublimada.

A este respecto, es importante señalar la variabilidad de esta propuesta en función de la complejización social, propia del mundo moderno de las últimas décadas. Así, un mundo humanizado a niveles extremos, implica la transferencia simbólica de atributos supra e infra humanos a la misma especie.

Si toda la valoración del universo, se concentra en la humanidad, entonces a partir de esta entrada, se podrían comprender los procesos de deificación humana, en los cuales se reconstruye lo sagrado a propósito de la figura humana. Esto implica el reconocimiento de que, en efecto, no existe trascendencia, pero se produce la admiración de lo maravilloso del acto humano reflejado en sus obras y acciones. Es así que la creación y la producción humana aparecen como inmanentes poderosas.

Esta manera de ubicarse en el mundo, debe ser comprendida desde dos perspectivas. Por un lado, significaría el reencuentro con la especie en un acto de hermandad a pesar de la Modernidad; pero por el otro, da paso a la instalación de gurúes y deidades modernas a todo nivel: político, deportivo, espiritual, estético.

2. *Bambalinas Trascendentes: hacia la construcción de nuevos altares*

El individualismo expresa la consolidación del proyecto moderno, pues implica el resultado de una manera de estar en el mundo que articula todos y cada uno de los pilares que la conforman: la racionalización, la ciudadanía, la reconfiguración del trabajo que da lugar al obrero, y el humanismo que coloca a los seres humanos como principio y fin de todas las cosas.

De esta manera, el ser moderno convertido en individuo, despojado de la preocupación de la colectividad y con la mirada centrada sobre sí mismo hace suyo el espíritu burgués, con el cual focaliza su atención en la materialización de la oferta del progreso infinito.

Los valores humanos, se sustituyen por los valores mercantiles, pues el mundo está lleno de objetos cuya validez reside en los atributos incorporados por el capitalismo "ser para servir", de tal suerte que las cosas son tales en tanto sirven y esto por lo tanto está relacionado con su uso.

El uso por su parte, responde a patrones de consumo que establecen una distinción cualitativa de las cosas, en función de su posibilidad de generar algún tipo de retribución para los individuos. La retribución dada por los objetos en el mundo moderno, está marcada por el estatus que se alcanza con su posesión y evidentemente con la expectativa de bienestar basada en el progreso.

En este contexto el bienestar ha perdido su condición existencial, no se trata de bien estar en el mundo, o bien vivir en el mundo que se traduce como buen vivir; se refiere a la acumulación como modelo de reproducción económica y social que modifica el tiempo y el espacio.

Si lo que caracteriza a este posicionamiento, es el espíritu burgués entendido como la afirmación de civilización en su proyección capitalista, entonces lo que permite el relacionamiento social no es la interacción entre seres humanos a partir de sus rasgos humanizantes, sino precisamente lo contrario. Para que los individuos entren en confluencia, se requiere despojarlos de su condición humanizada, debido a que entran en contacto en tanto mercancía.

La mercancía socializa entonces las relaciones entre individuos, con una consideración adicional: ahí donde lo acumulable no ha provocado el estatus necesario para su intercambio, el ser humano se vuelve mercancía.

La mercantilización de la vida expone una creciente complejización, ya que los usos que se intercambian, no son acumulables en sí mismos, por lo que se traducen en dinero y éste establece los criterios valorativos que dan cuenta de las relaciones de poder. Alrededor del dinero se genera una circularidad que permite la reproducción material y simbólica. Material porque da paso a la producción y reproducción de la vida; y, simbólica porque alrededor de él se articula los códigos de convivencia. En este contexto, se posiciona una manera de estar en el mundo que valora un estilo de vida inmanente, inmediato y ligado al consumo esto es "vivir para consumir". Es así que, el mercado permite que los seres humanos llenen sus almas a través del consumo que, si bien resulta insustancial, permite recuperar elementos de reconfiguración de la existencia.

La moda, el dinero, los accesorios que denotan cierto poder (tarjetas de crédito, tecnología de punta, etc), contienen transitoriamente el vaciamiento espiritual y con ello su posesión es un indicador de estatus que revierte la condición existencial de fraccionamiento. Por ello, su materialización se configura como altar en lo que podemos llamas "bambalinas trascendentales".

A este respecto resulta relevante la figura de los "think tanks" o fabricantes de ideas, que manipulan y direccionan la sensibilidad en función de las lógicas vigentes: las empresariales.

Bajo esta lógica, el espacio-tiempo profano, llámese rutinizado, se ve irrumpido por la variabilidad del consumo y sus altares. La posibilidad de acceder a ellos, abre una pseudo trascendencia, una hierofanía bambalinezca que se proyecta hacia el consumo y la acumulación. Para Echeverría (2001), el dinero constituye una variante del fetiche de la mercancía, de tal suerte que se configuran como fetiches modernos.

> (…) porque, además de conectar entre sí las dos fases de la reproducción de la riqueza –la producción o trabajo y el consumo o disfrute–, cumple la función, para ella "sobrenatural", de re-socializar o de conectar entre sí a quienes reproducen en términos privados esa riqueza, es decir, en independencia o aislamiento los unos de los otro. (Echeverría, 2001, p.85)

Trascender a través del consumo significa encontrar una irrupción trascendental de carácter paradójico, un paraíso inmanente. Expresado de otro modo, la trascendencia se encuentra en la inmanencia, en la concreción del anhelo de posesión: el acceso al poder, el ascenso de estatus. Sin embargo, al ser que la promesa de progreso infinito crea cada vez más patrones de consumo desvalorizando los actuales, se evidencia como fantasía en la Modernidad.

Entonces nos referimos a una bambalina que encarna lo más perverso del modo de ser moderno: una circularidad perpetua que abstrae todos los elementos constitutivos del mundo, una oferta de gloria que nunca se concreta y por

lo tanto ahonda la sensación de orfandad que sólo se ve aliviada con la exacerbación del consumo.

3. Cinismo Posmoderno

La Modernidad como proceso histórico, implica la creciente influencia de la razón en todos los ámbitos de la vida. De este modo los seres humanos se han posicionado cada vez más como rectores y tribunal del accionar social y la normatividad colectiva.

La racionalidad progresiva, al ubicar a lo humano sobre lo divino, desplazó la imagen de la deidad hacia el ámbito privado y con ello se secularizó el mundo. Esto por su parte ha influido en la desacralización del universo, pues el antropocentrismo regula y orienta de tal suerte que podríamos afirmar que la existencia ha devenido inmanente, en el sentido de que las acciones no se orientan hacia un propósito trascendental.

Frente a la radicalización de la Modernidad, la posmodernidad puede ser entendida como una reacción existencial que cuestiona el proyecto civilizatorio. Esto, sumado a la inmanencia proporcionada por el derrumbe de las verdades absolutas y los grandes relatos, permite abordar la cuarta entrada para afrontar el mundo moderno: el cinismo posmoderno.

La disolución de certezas y la consecuente evanescencia del sentido de verdad, han centrado la existencia en parámetros inmediatistas que responden estrictamente al aquí y ahora. Si por un lado se manifiesta el fracaso y la desilusión del proyecto moderno; por otro lado, este malestar toma la forma de actitud cínica.

Entenderemos por cinismo, no a la corriente filosófica de la escuela fundada por Antístenes de Atenas en el siglo IV a. C, sino a la conceptualización que ha surgido del uso popular del término. Vale decir, lo entenderemos como una forma de vivir el mundo que paradójicamente deslegitima aquello que lo sostiene, debido al utilitarismo al que ha sido sometido.

En palabras de Echeverría (2001):

> (…) es alguien, por ejemplo, que ejerce la corrupción como sustituto válido del respeto a la ley. Alguien que no siente escrúpulos al utilizar en beneficio propio los puntos de fracaso de una forma institucional vigente, las zonas ciegas en donde ella y las normas derivadas de ella se demuestran incapaces de organizar adecuadamente en contenido social que las habría reclamado y al que ellas aparentemente responden. Alguien que aprovecha la falta de fundamento último o natural sobre la que se sostiene la necesidad de las normas establecidas. (p.39-40)

> Así, dar la cara al mundo desde una perspectiva cínica resulta del agotamiento de la promesa moderna, en la que el progreso y su modelo de producción, han desgastado los lazos colectivos y han propiciado a la especialización progresiva del mundo; fragmentando ad infinitum la vida. El descrédito de las utopías, trastienda de la posmodernidad es el escenario donde se recupera el ideario cínico, allí donde lo estético-político adquiere desencanto; y escapar de la alienación implica optar por un camino autárquico (autarkeia) lejos de andar embrutecidos como el rebaño domesticado, regido por rutinas

> y convenciones, imperativos del consumo, autoridad de las marcas y lo absoluto del mercado (Vasquez, 2008).

Si la vida se fragmenta y el modelo económico, político y social que rige las relaciones humanas tiende a ello, entonces es comprensible que se exacerbe la necesidad de centrar la existencia sobre la "mismidad", haciendo de la contingencia la principal regla del juego.

De esta manera, el utilitarismo se convierte en el eje regulador de la relación con los otros y debido a que el tiempo se configura como la suma de momentos, la existencia se agota en la inmanencia del instante mismo de su ocurrencia, pues para el hombre moderno el tiempo no tiene misterio ni ruptura, está marcado por un principio y un fin.

Ahora, frente a la disolución de los metarelatos tales como Dios, el comunismo, la democracia, la patria o cualquier otra representación que hubiera organizado de manera certera de lo social, se configuran micro relatos que sostienen la existencia. Así, la pareja, los hijos, el trabajo son los nuevos ejes que articulan a micro escala el sentido de lo cotidiano.

El cínico reconoce su finitud y por lo tanto identifica incluso a los micro relatos como falsos. El cinismo posmoderno se ilustra entonces a partir de la actitud que sabe de la falsedad de circunstancias -como el amor, por ejemplo- y se burla de él. Se manifiesta a través de la irrupción continua, pues no cree ni en el relato de su propia existencia.

Por lo indicado, el cinismo posmoderno es la mayor evidencia de la negación de la trascendencia. Sin embargo, es preciso señalar que este comportamiento no está implícitamente relacionado con la anulación de los otros en tanto que sujetos, ya que, si bien ésta resulta una de

las variables, de la misma manera puede soportarse en la convivencia con los otros, en tanto comparten la misma condición existencial.

Referencias bibliográficas

Alcaide, F. (2014). Recuperado de http://www.tierraquebrada.com/2014/el-mito-hindu-de-la-creacion-del-mundo/

Barthes, R. (2002). *Ensayos críticos*. Barcelona: Ed. Los Tres Mundos.

Bartra, R. (1993). *Salvajismo, civilización y Modernidad: la etnografía frente al mito.*

Berger, P. y Luckmann,T. (1979). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bopp, J. (1998). *El árbol sagrado*. Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos.

Echeverría, B. (2001). *Las Ilusiones de la Modernidad*. Quito: Tramasocial.

Eliade, M. (1967). Lo Sagrado y Lo Profano.

Horkheimer, M. y Adorno T. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Márquez, J. (2014). *El mito de la creación según los Mayas*. Recuperado de http://sobreleyendas.com/2014/03/19/el-mito-de-la-creacion-segun-los-mayas/

Marx, K. (1968). *Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844*. México: Ed. Grijalbo.

Sánchez-Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas Andinas*. Quito: Abya Yala.

Seattle, J. (s.f.). Carta de respuesta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos 1854. Recuperado de http://www.elalmanaque.com/literatura/leyendas/ley1

Solares, B. (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.

Touraine, A. (1994). *La crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vasquez Rocca, A. (2008). *Recuperación estética del Ideario cínico; de Diógenes a Sloterdijk*.

ÍNDICE

07 **Apertura**

15 **Libro Primero** *Natalia Sierra*

Claves epistemológicas para repensar el destino humano

Ensayo I	El episteme moderno y su fracaso	**17**
Ensayo II	La Técnica y su magia	**61**
Ensayo III	La Feminidad incuestionable de la Técnica	**99**

149 **Libro Segundo** *Sebastián Terán*

Aproximaciones a una técnica del erotismo y la estética

Prólogo	A modo de inicio	**151**
Ensayo I	Técnica erótica	**155**
Ensayo II	Técnica estética	**185**
Ensayo III	Comunión en lo sensible	**215**

ÍNDICE

225 **Libro Tercero** *Alejandra Delgado*

Entre el encanto y el desencanto: Una aproximación a las oscilaciones entre la sacralización y la desacralización del Mundo

Prólogo	A modo de inicio	**227**
Ensayo I	Estructura simbólica y mundo mítico	**229**
Ensayo II	Modernidad: Disolución de la totalidad cósmica	**247**
Ensayo III	Retorno al mundo mítico: reconstrucción del principio fundante	**273**

Natalia Sierra Freire
Dr. Phil. Sociología
Profesora-Investigadora
Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Humanas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
bsierra@puce.edu.ec

Alejandra Delgado Chávez
Msc. Gobernabilidad y Gerencia Política
Profesora-Investigadora
Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Humanas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
madelgadoc@puce.edu.ec

Sebastián Terán Ávalos
Msc. Estudios de la Cultura
Profesor-Investigador
Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Humanas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
dsterana@puce.edu.ec

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril 2022, bajo el sistema de revisión de pares.

Centro de Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR