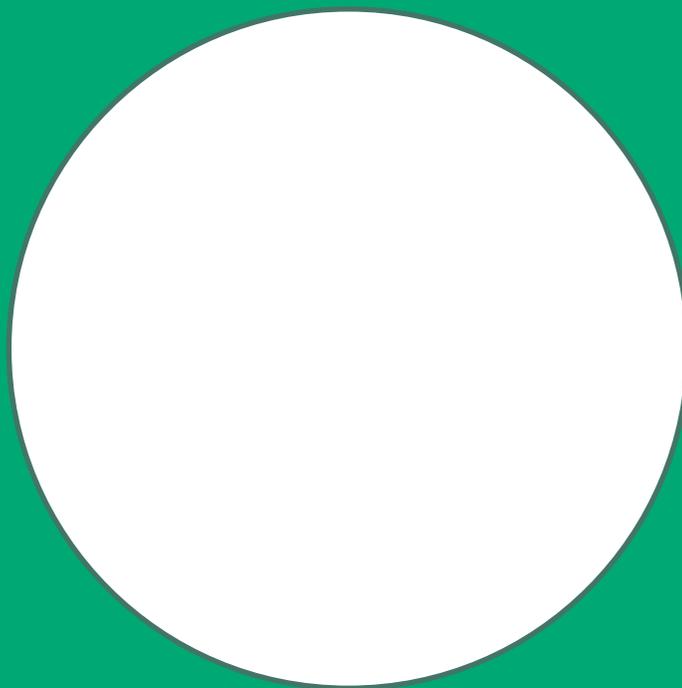


PERSPECTIVAS

Revista de filosofía

Edición N° 02 | Una publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Septiembre de 2013





PERSPECTIVAS

Revista de Filosofía

Edición N ° 2
Septiembre de 2013

DIRECTOR

Jorge Rincón

DIAGRAMACIÓN

Laura Rincón

COMITÉ EDITORIAL

Sofía Velandia

Manuela Fernández

Valentina Tovar

Jorge Rincón

FOTOGRAFÍAS

Tomadas de internet

AGRADECIMIENTOS

Leopoldo Gamba

Proyecto Cultural Perspectivas y
a todos los que contribuyeron

Una publicación del
LICEO JUAN RAMÓN JIMÉNEZ
Todos los derechos reservados

CONTENIDO

3

EDITORIAL

4

Arturo Escobar y el post-desarrollo.

Alternativas, resistencias y posibilidades para un mundo diferente.

Sergio Carvajal Gallego

10

Hombre y animal:

una aproximación a la antropología marxista

Mateo Gutiérrez León

17

Entre la sensibilidad y la inteligencia creadora

Manuela Fernández

23

El Camino de la Angustia

Lina Zarama

37

La paz

Un complejo anhelo

Andrea Morales

EDITORIAL

Nos sentimos complacidos de poder lanzar por segundo año consecutivo la revista de filosofía del Liceo. Esperamos que esta publicación sea un incentivo para que los estudiantes y demás miembros de la comunidad juaramoniana se animen a poner por escrito sus pensamientos, de manera que la revista pueda seguir consolidándose como un espacio para la divulgación y la recepción de nuestros diversos intereses académicos. A diferencia del primer número, en el que la revista estuvo restringida a algunos trabajos de grado de los estudiantes de once (2011), en la presente edición hemos optado por ampliar el espectro de las publicaciones. Esta circunstancia ha permitido, por un lado, que se pueda albergar, además de los trabajos de grado, otros escritos asociados a diferentes actividades académicas como son las olimpiadas de filosofía (tanto la organizada por la Universidad Javeriana como la que se llevó a cabo en las instalaciones del Gimnasio Femenino) y que, por el otro, puedan ser tenidos en cuenta estudiantes de otros cursos e incluso estudiantes universitarios egresados del Liceo. Teniendo en cuenta esto, especial comentario merecen los escritos de los estudiantes Manuela Fernández (10) y Mateo Gutiérrez (11). Aunque desde diversas perspectivas, estos estudiantes lograron realizar un buen aporte a la discusión, tan actual y pertinente desde cierto ámbito de las ciencias naturales y por supuesto desde las humanidades, en torno al problema de las relaciones entre la inteligencia humana y la inteligencia animal; razón que, además, permitió que dichos estudiantes pudieran avanzar a las instancias semifinales de la Olimpiada de filosofía que la Javeriana realizó este año en el mes de abril.

Merecen un sincero agradecimiento las estudiantes Sofía Velandia, Valentina Tovar y Manuela Fernández de grado décimo (junto a Jorge Rincón, actuales integrantes del comité editorial de la revista), ya que fueron sus sugerentes comentarios los que permitieron introducir las modificaciones antes señaladas y las que hicieron posible, en virtud de su disposición y diligencia, recopilar el material y realizar las correcciones del caso.

Para la tercera edición de la revista, cuya publicación será probablemente en el primer semestre del siguiente año, y teniendo en cuenta nuestra intención de seguir abarcando la mayor cantidad de miembros de nuestra comunidad, hemos pensado en realizar un número dirigido a los padres de familia de estudiantes del Liceo que se encuentren comprometidos de alguna forma con el trabajo académico y que, directa o indirectamente, sus intereses tienen que ver con el área de las llamadas ciencias sociales. La convocatoria está abierta, esperamos sea bien recibida.

Jorge Rincón

Arturo Escobar y el post-desarrollo.

Alternativas, resistencias y posibilidades para un mundo diferente.

Universidad de los Andes }

4

Sergio Carvajal Gallego

La primera década del siglo XXI plantea importantes desafíos a quienes buscan estudiar e interpretar las dinámicas que configuran el mundo de lo social. Los avances tecnológicos son cada vez más sorprendentes, y la integración de estos a la vida cotidiana a nivel global parece sugerir que el proyecto modernizante ha triunfado, convenciendo al mundo entero de su bondad universal. Es curioso por tanto, que mientras la tecnología se hace cada vez más presente en todos los aspectos de la vida humana, los problemas ecológicos, la desigualdad, el hambre y la pobreza persistan aún en niveles alarmantes, sobre todo en los llamados países del “Tercer Mundo”. El llamado desarrollo que en los años 50 se perfilaba como la alternativa que iba a cobijar con prosperidad y bienestar a los denominados países “subdesarrollados”, queda inmediatamente cuestionado cuando sus formas de vida se encuentran en crisis, y las contradicciones del capitalismo parecen agudizarse en África, Latinoamérica, Oriente Medio, etcétera; llevándonos a cuestionar no solo el concepto de “desarrollo” como algo deseable, sino el proyecto mismo de la modernidad en el que este se enmarca. La crisis del desarrollo llama la atención sobre la emergencia de repensar las relaciones que el humano ha entablado con quienes lo rodean y con su espacio. Los aportes teóricos que en este sentido han desarrollado los llamados teóricos del post-desarrollo nos permiten pensar tanto las condiciones que han llevado a dicha crisis, como en posibilidades de pensar alternativas a las formas de vida del “desarrollo” y de la modernidad. El presente ensayo, busca examinar de manera breve los aspectos generales de la teoría del post-desarrollo, pensándolo desde su relevancia, su importancia y sus límites, ubicándolo adicionalmente en un contexto histórico como respuesta a otras construcciones teóricas y señalando las que le sirven como fundamento

crítico (post-estructuralismo). Para ello, nos valdremos fundamentalmente de los aportes hechos por el antropólogo colombiano Arturo Escobar, quien es reconocido mundialmente no solo por su aporte teórico en la materia, sino también por su compromiso social.

El desarrollo se convirtió durante la segunda mitad del siglo XX en el paradigma de lo positivo y lo deseable, convirtiéndose así en objeto de numerosos estudios que buscaban establecer los aspectos que lo definían y reflexionar en torno al camino que las sociedades debían seguir para alcanzar dicha condición. La técnica y la industrialización, rasgos que lo distinguían, prometían la abundancia material en la cual el humano podía realizar su existencia de manera efectiva y armónica. Pensar históricamente el surgimiento de este concepto y su transformación en un paradigma de lo social, nos remite al contexto de la posguerra, cuando el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, anunció al mundo la necesidad que tenían las naciones desarrolladas, caracterizadas por *“los altos niveles de industrialización y urbanización, de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación*



y los valores culturales modernos” (Escobar, 1996, p. 20), de resolver los problemas de aquellas regiones subdesarrolladas. En esta medida, la consolidación del concepto de desarrollo va íntimamente ligada a lo que ha venido a denominarse “Tercer Mundo”, para designar las naciones que demandan la intervención y ayuda del mundo desarrollado.

Los estudios sobre el desarrollo y su conceptualización, han atravesado según Arturo Escobar tres momentos fundamentales que corresponden a tres orientaciones teóricas distintas. En primer lugar, se puede identificar el surgimiento durante los años 50, de la “teoría del desarrollo” en la vena del pensamiento liberal norteamericano. Esta reflexionaba en torno a la necesidad que tenían las

“La consolidación del concepto de desarrollo va íntimamente ligada a lo que ha venido a denominarse “Tercer Mundo”, para designar las naciones que demandan la intervención y ayuda del mundo desarrollado”.

distintas naciones de industrializarse de acuerdo a los estándares del capitalismo, fundamentándose en la premisa de los efectos benéficos del capital. En respuesta a lo planteado por ella surgió, de la mano de pensadores latinoamericanos durante los años 60, la teoría de la dependencia, que planteaba que las condiciones de subdesarrollo obedecían a la estrecha relación que había entre la dependencia de unas naciones con respecto a otras, y la manera en que la explotación se llevaba al interior de la misma. Esta teoría se alimentaba del pensamiento marxista, y en este sentido daba importancia a los aspectos políticos, económicos y sociales que configuraban dichas relaciones. De esta forma, el problema, más que el concepto de desarrollo mismo, era que este fuera de la mano del capitalismo. Por último, Escobar identifica durante la década de los 80, la aproximación que diferentes críticos culturales hacían al problema, estableciendo una crítica al concepto mismo de desarrollo al describirlo como un *“discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo en la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo.”* (Escobar, 2005, p. 18) El paradigma teórico que cobijaba dicha propuesta era el del post-estructuralismo y de manera privilegiada los aportes que el pensador francés Michael Foucault había realizado durante los 70 y los 80.

La crítica post-estructuralista no buscaba proponer

“El establecimiento de una jerarquía discursiva favorecía a aquellos expertos que conocieran la verdad de la ciencia y el progreso”.

un nuevo modelo de desarrollo que, contrario al anterior, se considerara apropiado por poseer una verdad absoluta. Por el contrario, se encargaba de analizar las condiciones que llevaron a establecer como dominante un discurso que identificara ciertas naciones como desarrolladas y otras como subdesarrolladas, generando identidades como la que describe el concepto de “Tercer Mundo”.

De esta manera, se localizó su origen en el periodo de posguerra, más precisamente en el lapso que iba de 1945 a 1960, cuando *“todo tipo de “expertos” del desarrollo empezó a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la construcción del Tercer Mundo.”* (Escobar, 2005, p. 19) El discurso del desarrollo se valió de la creación de instituciones que fueran capaces de ejercer de manera efectiva y real las disposiciones que pudieran cambiar la realidad social, económica, cultural y política de dichas sociedad. Fue así que surgieron instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, y las agencias de planeación y desarrollo local. De igual forma, la producción de conocimientos especializados cumplía una función normativa, dado que establecía cuáles eran las maneras en que se debían administrar y manejar aspectos como la agricultura y los alimentos, generando así transformaciones en las dinámicas rurales presentes en las zonas intervenidas, pues las prácticas tradicionales eran presentadas como primitivas, contrarias al impulso modernizador y racional del desarrollo. El establecimiento de una jerarquía discursiva favorecía a aquellos expertos que conocieran la verdad de la ciencia y el progreso, de tal manera que se configurara una economía política de la verdad, excluyente con otras formas de saber, localizadas en aquellos que cedían ante la fuerza de este discurso.

El análisis postestructuralista del discurso del desarrollo llevó a la formulación del postdesarrollo. Para Escobar, dicha conceptualización permitiría la posibilidad de generar representaciones y discursos alternativos a los establecidos alrededor del concepto de desarrollo. De esta manera, se desprende la necesidad de cambiar el entramado de prácticas sociales y discursivas que constituyen una economía política de la verdad, excluyente con aquellos procesos que se ven marginados por el desarrollo, dando visibilidad a estos y permitiendo que quienes las conforman puedan erigirse como agentes y sujetos activos y transformadores. Escobar afirma en este sentido que *“dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo [...]; y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo”*. (Escobar, 2005, p. 20)

La desarticulación del concepto de desarrollo como principio organizativo de las formas de vida nos amplía severamente el espectro de comprensión de lo político, social, cultural y económico, abriendo así un abanico de posibilidades en cuanto a la práctica política transformadora. No obstante, Escobar reprocha a los proyectos de izquierda la incapacidad que estos han tenido para establecer vínculos no jerarquizados con formas de vida que se articulen en torno a concepciones alternativas, tales como las presentes en las comunidades indígenas o pueblos afro. Señala de esta manera, que:

Las izquierdas [...] se resisten a aceptar que su visión es una visión parcial, local, en un pluriverso transmoderno, y que el trabajo conjunto conllevaría, para ellos, un “desclasarse” epistémico y cultural. Así, tendrán que ceder espacios a otras propuestas y visiones, “románticas”, locales, parciales, lo que sea. Sobre todo, tendrán que dejar de representar, de mandar, de tener la verdad. (Escobar, 2009, p. 258)

Pensar el post-desarrollo nos invita a pensar superando las categorías que nos mantienen ligados a la noción de desarrollo. De ninguna manera se asume que esta es una tarea fácil, y Arturo Escobar es enfático en hacer referencia al llamado de atención que al respecto hace Boaventura Sousa Santos en distintas ocasiones *“cuando dice que “lo que no existe” es activamente producido como no existente, o como alternativa no creíble a lo que existe.”* (Escobar, 2009, pp. 263-264) En este mismo sentido, la crisis de la modernidad y de sus categorías nos obligan a pensar en alternativas que no pueden ser propias de la misma modernidad, sino que nos obligan a reconocernos en un momento de transición y a buscar soluciones en él, practicando lo que el autor brasileño ha nombrado *“posmodernismo oposicional.”* (Santos, 2002, pp. 13-14) La articulación de distintas formas de vida a la búsqueda del post-desarrollo tales como lo afro, lo indígena o lo campesino, cuya racionalidad no obedece necesariamente a la separación entre sujeto y objeto, y que por el contrario se fundamentan en cosmovisiones relacionales, permite pensar el establecimiento de prácticas ecológicas y políticas alternativas que no obedezcan a las lógicas de dominación del desarrollismo. (Escobar, 2009, p. 265)

La propuesta del post-desarrollo ha sido ampliamente discutida en el ambiente académico y las críticas que se han esgrimido contra ella han sido fundamentalmente tres. En primer lugar, pensadores de origen marxista le han reprochado la falta de atención que le ha prestado a la pobreza y al capitalismo en sus aspectos reales y materiales. Con respecto a esta crítica, los teóricos del post-desarrollo han señalado la falta de comprensión de dichos críticos con

respecto al concepto de discurso, ya que asumen que este no tiene una relación directa con lo real, ignorando así que la modernidad y el capitalismo son sistemas de discursos y prácticas. La segunda crítica que se le ha objetado a los teóricos del post-desarrollo tiene que ver con el hecho de que para realizar su análisis, plantean visiones muy homogéneas y esencialistas del desarrollo, dejando por fuera las distintas instituciones y propuestas de desarrollo existentes. En este sentido, la crítica es asumida por los teóricos del desarrollo pero responden que el interés de ellos desde el post-estructuralismo es el de ver el discurso del desarrollo como un todo y no el de analizar sus formas de hibridación y apropiación local. Su búsqueda no es la de caracterizar verídicamente un objeto en nombre de un realismo epistemológico sino más bien la de construir un objeto de crítica que permita articular la práctica con la teoría. Finalmente se le señala a la teoría del post-desarrollo la romantización que esta hace de las formas de vida tradicionales y locales, ignorando que también en este nivel se establecen relaciones de poder. La actitud crítica y el constante debate académico ha propiciado el desarrollo de numerosas investigaciones de carácter



ecléctico, que asumiendo las críticas hechas al post-desarrollo, logran incorporar herramientas analíticas provenientes de otras tradiciones o escuelas de pensamiento.

La relevancia e importancia del concepto de post-desarrollo se fundamenta en dos aspectos. Por un lado, el post-desarrollo nos invita a pensar desde adentro de los movimientos alternativos mismos (Flórez Flórez & Aparicio, 2009), constituyéndose como una filosofía de la praxis en un sentido totalmente novedoso. La construcción de discursos diferentes nos permite concebir una práctica de transformación de la misma realidad, y por tanto, una esperanza para creer que, efectivamente, otro mundo es posible. El segundo aspecto, a la vez que nos muestra la relevancia e importancia del planteamiento teórico, nos llama la atención sobre los límites de este, y a su vez llama la atención sobre la necesidad de continuar reflexionando al respecto. En este sentido, la dificultad de articular formas de pensar que superen las categorías modernas en crisis le dan cierto tinte de utopismo o romanticismo al pensamiento del post-desarrollo.



En un mundo en crisis el post-desarrollo nos ofrece valiosas herramientas de análisis, y así mismo de acción política transformadora. La capacidad integradora de las perspectivas marginadas es fundamental para recordarnos la posibilidad de resistir, aún cuando fenómenos como la globalización pretenden persuadirnos sobre el fin de la historia y la efectiva victoria de las expresiones sociales, políticas y culturales de la economía de mercado capitalista.

Bibliografía

9

- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (2005). *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*. En D. Mato, *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. (págs. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2009). *Contra el (neo)desarrollismo*. En C. Situaciones, *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente* (págs. 247-267). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Santos, B. S. (2002). *Towards a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworth.
- Flórez Flórez, J., & Aparicio, J. R. (2009). *Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales*. *Nómadas* (30), 222-241.

Hombre y animal: una aproximación a la antropología marxista

Pontificia Universidad Javeriana
XI Olimpiada Intercolegiada de Filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez
Abril de 2013

10

Mateo Gutiérrez León

Durante muchos años el hombre se ha preguntado qué es lo que lo diferencia de las otras especies, qué lo hace único y particular, y muchas también han sido sus hipótesis y teorías para responder a esta pregunta. Estas hipótesis no solamente se han desarrollado desde las ciencias naturales, que estudian el cuerpo del hombre y su relación con el medio en el que vive, sino también desde las ciencias sociales que intentan dar razón de qué es el hombre y cuál es su lugar en el mundo.

De este modo, si queremos saber qué diferencia a los hombres de los animales debemos empezar por entender qué es el hombre desde una postura que lo defina a sí mismo y de razón de qué es lo que lo hace ser hombre. Para ello, estudiaremos al filósofo Karl Marx quien aborda el tema desde varias perspectivas: la ontológica, la social, y la histórica.

1. El hombre como raíz y fundamento de sí mismo

Lo primero que hay que saber en Marx a la hora de indagar por el ser humano es que nace de su propia autosuficiencia y autonomía, es decir, que no hay una fuerza creadora o Dios que actuara sobre él para que existiera, su raíz se encuentra en sí mismo y es desde ese punto que el hombre se entiende y por lo tanto tiene conciencia de su existir.



La idea de que una cosa solamente se realiza cuando su propio movimiento la lleva a salir de sí y a reflejarse en el mundo no es originaria de Marx sino de Hegel, quien influyó fuertemente en la corriente de pensamiento marxista al afirmar que *“ser radical es atacar el problema de raíz, y la raíz para el hombre es el hombre mismo”* (Marx, 1978,p 10); Marx retoma esta idea para poder establecer al hombre como motor o generador de su existencia e historia. La idea de que el hombre es la raíz de su propia existencia nos soluciona el problema de saber de dónde venimos, pues venimos de nosotros mismos en la medida en que mediante nuestro propio movimiento salimos de nuestro ser y nos proyectamos sobre el mundo que nos rodea. Sin embargo esto nos pone a su vez otra inquietud igualmente angustiante: el mundo.

Si negamos a Dios como ente creador del ser humano y de la naturaleza, quiere decir que el mundo no fue creado simplemente por mandato divino, sino que queda a merced del hombre un planeta entero, en pocas palabras, el hombre tiene un mundo para poder realizarse, proyectarse a sí mismo de la manera en que su naturaleza lo determine. Para Marx, esta superación de Dios pone al hombre en un estatus en el cual tiene que apropiarse o transformar el mundo mediante su realización natural, para poder vivir en él y desarrollar en este su existencia, esto debido a que tiene una serie de necesidades fisiológicas que deben ser resueltas de una manera concreta. Para poder resolver dichas necesidades, el hombre tiene que entrar en relación con la

“La idea de que el hombre es la raíz de su propia existencia nos soluciona el problema de saber de dónde venimos, pues venimos de nosotros mismos en la medida en que mediante nuestro propio movimiento salimos de nuestro ser y nos proyectamos sobre el mundo que nos rodea”.

naturaleza y los demás entes que están en el mundo, y esto lo pone no solo como hombre sino como hombre en relación con el mundo, un hombre en relación con la naturaleza: sitúa al hombre como ser natural.

2. El hombre como un ser natural y trabajador.

La idea marxista según la cual el hombre es hombre cuando realiza su existencia en un mundo para él, configura un hombre natural, es decir, puesto en relación directa e innegable con la naturaleza. En esta relación, como bien lo habíamos dicho antes, el hombre satisface sus necesidades utilizando sus capacidades y el medio en el cual vive.

Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como impulsos; y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, un ser que padece, un ser condicionado. (Marx, 1968)

El hombre es entonces un ser vivo en relación e intercambio con la naturaleza; asegura este intercambio cuando utiliza sus fuerzas o dotes, y trabaja el mundo de tal manera que no solamente vive de lo que buenamente o naturalmente le da su medio,

sino que genera en éste una transformación, una intervención en la cual pone en juego todas sus dotes para satisfacer sus necesidades. En dicho trabajo el hombre no está haciendo otra cosa que realizarse a través del mundo, es decir, realizar su naturaleza en otros, para poder exteriorizarla y construir un mundo acorde con sus necesidades, es decir, acorde consigo mismo.

Esta fue tal vez la primera y radical diferencia entre el hombre y los animales, los animales no trabajan ni condicionan la existencia del mundo a su trabajo, ellos simplemente hacen parte de una serie de procesos naturales y de ciclos biológicos de los cuales no pueden salir. A diferencia del ser humano, viven únicamente de lo que su medio les otorga, no lo transforman, pues hacen parte de su estructura orgánica. Esto conlleva a pensar que mediante el trabajo el hombre supera los límites de su entorno pues lo somete a su actuar; a su condición de ser natural adiciona la capacidad de ser trabajador.

Este es el punto de partida de Marx para empezar a caracterizar al hombre y entender por qué se diferencia de los animales. La explicación de la función del trabajo en la constitución de la existencia humana se aborda claramente en un texto llamado: *“El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”*, escrito por Friedrich Engels (principal colaborador de Marx en la postulación de su teoría del Socialismo Científico). En este texto, Engels hace un estudio antropológico explicando cómo el hombre se separó tajantemente del mono en el momento en que empezó a trabajar, y le dio un grado de importancia al trabajo tan grande, que no solamente lo considera la fuente motivadora de toda riqueza, sino también

el *“cuerpo inorgánico del hombre”*, la esencia motivadora de la vida humana misma, la cual le permite humanizar y trabajar el mundo. Dicha esencia inorgánica es inexistente en los animales, pues estos no tienen la capacidad de transformar su entorno mediante su trabajo en el mundo y se ven sometidos a ser parte orgánica del mismo: *“El trabajo es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre”*. (Engels, 1895-1896)

Cuando los primeros monos bajan de los árboles, dice el autor, se ven en la necesidad de desempeñar funciones diferentes a las que originariamente desempeñaban cuando vivían en las alturas. La primera de ellas fue la manera de caminar. Debido a que ya no necesitaban de manos y pies para trepar y pasar entre las ramas de los árboles, estos primeros homínidos pudieron prescindir poco a poco del uso de los brazos para moverse, tomando una posición erguida permanente. Si bien el caminar no representa por sí mismo un trabajo, permitió una locomoción mucho más apropiada a las nuevas necesidades que tenían los primeros hombres, pues les permitía moverse con mucha más rapidez que usando cuatro apoyos. Todo esto llevó a la realización de trabajos como la cacería y la recolección de una manera más sencilla y efectiva.

Es de suponer que como consecuencia directa de su género de vida, por el que las manos, al trepar, tenían que desempeñar funciones distintas a las de los pies, estos monos se fueron acostumbrando a prescindir de ellas al caminar por el suelo y empezaron a adoptar más y más una posición erecta. Fue el paso decisivo para el tránsito del mono al hombre. (Engels, 1895-1896)



Fruto del trabajo, el segundo cambio se produjo cuando cambió la estructura de las manos en los hombres primitivos. Si bien los chimpancés y otros monos fueron y son capaces de desarrollar tareas simples con sus manos, tales como: trepar por los árboles, sostener frutas o incluso lanzar objetos a otros monos, la mano del hombre se diferenció abismalmente pues fue moldeada por el trabajo.

Como dijimos, la condición de hombre erguido trajo nuevas necesidades a la especie, una de ellas fue la caza, para la cual se tuvo que desarrollar distintos tipos de herramientas las cuales tenían un uso específico a la hora de conseguir el alimento; bien sea para matar al animal, para cortar su carne o desprender su piel, el hombre creó utensilios que le permitieron desarrollar estas actividades, en pocas palabras, utensilios que le permitieron trabajar. La manera en que el hombre empuñaba un puñal de sílex o una piedra para despellejar un animal fueron poco a poco moldeando y cambiando la estructura de los huesos y los músculos de la mano, permitiéndole algo que ningún mono convencional ha conseguido desarrollar, una herramienta, por muy tosca o rudimentaria que esta sea.

Pero aquí es precisamente donde se ve cuán grande es la distancia que separa la mano primitiva de los monos, incluso la de los antropoides superiores, de la mano del hombre, perfeccionada por el trabajo durante centenares de miles de años. El número y la disposición general de los huesos y de los músculos son los mismos en el mono y en el hombre, pero la mano del salvaje más primitivo es capaz de ejecutar centenares de operaciones que no pueden ser realizadas por la mano de ningún mono. (Engels, 1895-1896)

Estos avances le dieron al hombre una serie de particularidades que ningún otro animal ha tenido hasta ahora; del trabajo no solo se desprendieron las capacidades físicas para realizar actividades como la pesca y la caza, sino también las capacidades psicológicas que llevaron al uso del lenguaje. En el momento en el cual el hombre empieza a cazar de una manera más efectiva usando lanzas y cuchillos, la cantidad de carne y proteína que recibe su organismo aumentó de manera considerable, es más, aumentó tanto que el cerebro empezó a modificarse y con la presencia de más nutrientes, las funciones cerebrales se perfeccionaron y aumentaron.

Tanto fue así que el hombre no solamente hacía uso de sus sentidos de manera natural o espontánea, sino que empezó a entender y preguntarse por sucesos de los cuales antes apenas si tenía referencia, y de este entendimiento básico se desprende la necesidad de comunicar a otros aquello que se está entendiendo o cuestionando.

El consumo de carne ofreció al organismo, en forma casi acabada, los ingredientes más esenciales para su metabolismo. Con ello acertó el proceso de la digestión y otros procesos de la vida vegetativa del organismo (es decir, los procesos análogos a los de la vida de los vegetales), ahorrando así tiempo, materiales y estímulos para que pudiera manifestarse activamente la vida propiamente animal. Y cuanto más se alejaba el hombre en formación del reino vegetal, más se elevaba sobre los animales. (Engels, 1895-1896)

14

Otro de los factores decisivos fue el uso del fuego, en el que se cocinaban los alimentos y en torno al cual se reunían los hombres; fue un espacio social usado para empezar a construir lo que después sería el lenguaje, pues la necesidad de expresar todo aquello que ahora se pensaba y observaba, y la posibilidad de tener un espacio de esparcimiento donde podía interactuar con otros individuos, dio como resultado la construcción de una convención común que permitía la interacción entre ellos y la realización de tareas y trabajos conjuntos. Ahora bien, los cambios ocurridos en el hombre como la producción de herramientas, el pensamiento y las adaptaciones físicas producto del trabajo, junto al lenguaje y a la capacidad de realizar acciones conjuntas entre varios individuos, permitió el surgimiento de las primeras

comunidades o sociedades humanas, atadas a uno de los trabajos más antiguos de la historia: la agricultura. A la par de la domesticación de animales, la siembra de alimentos le permitió al hombre asentarse de manera definitiva en un lugar único, y poder así constituir sociedades más organizadas, donde se empieza a dividir el trabajo según funciones y donde cada individuo ocupa un papel muy claro frente a los otros.

Gracias a la cooperación de la mano, de los órganos del lenguaje y del cerebro, no sólo en cada individuo, sino también en la sociedad, los hombres fueron aprendiendo a ejecutar operaciones cada vez más complicadas, a plantearse y a alcanzar objetivos cada vez más elevados. El trabajo mismo se diversificaba y perfeccionaba de generación en generación extendiéndose cada vez a nuevas actividades. A la caza y a la ganadería vino a sumarse la agricultura, y más tarde el hilado y el tejido, el trabajo de los metales, la alfarería y la navegación. Al lado del comercio y de los oficios aparecieron, finalmente, las artes y las ciencias; de las tribus salieron las naciones y los Estados. (Engels, 1895-1896)

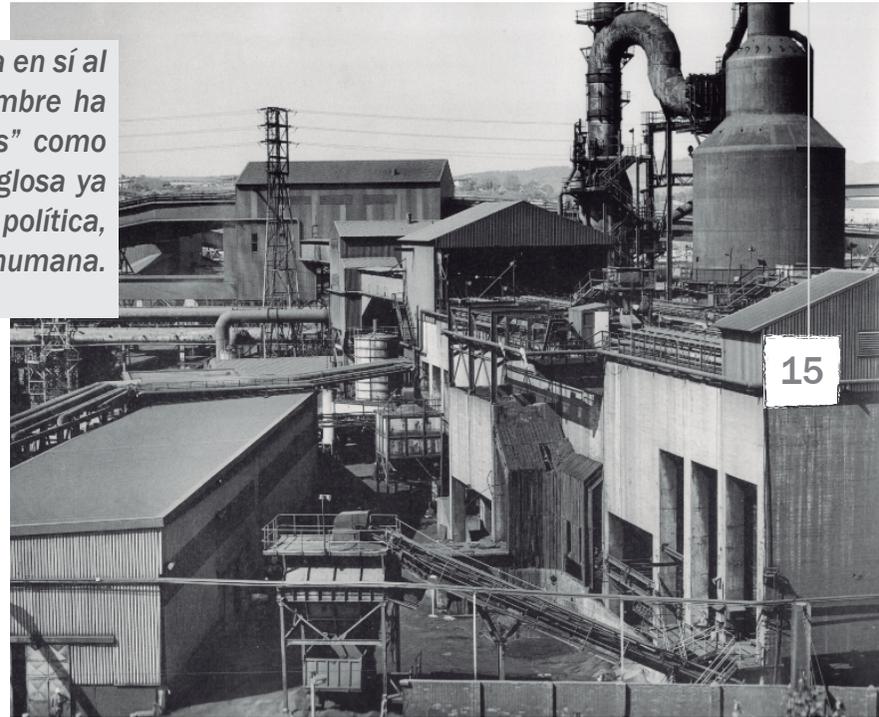
3. El hombre como ser histórico y social.

Como bien habíamos visto antes, el hombre es un ser en relación con el mundo, y el estar en el mundo lo pone inevitablemente en relación con otros hombres. El ser humano no puede vivir aislado de sus congéneres, pues su naturaleza lo lleva a una posición en la cual tiene que relacionarse con otros para poder vivir y realizarse en cuanto tal. En esta medida, Marx construye la teoría del hombre como ser social, utilizando la idea de

Feuerbach del hombre genérico. En efecto, éste establece que el hombre tiene una condición genérica según la cual se ve obligado a relacionarse y entablar lazos con otros hombres para realizar así una esencia común a todos. Marx retoma esto y lo pone en términos de un hombre, el cual tiene una esencia o naturaleza común, la cual debe realizar a través del uso de sus dotes o facultades, es decir, trabajando el mundo junto con otros hombres.

Solo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto (...); solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la realización humana. (Marx, Engels, 1971)

El postulado de que el hombre está naturalmente predestinado a realizarse en comunidad, que nace de sí mismo y es fruto de su trabajo, conlleva a afirmar que el hombre es un ser histórico, pues todas sus acciones están puestas en un fin, es decir, alcanzar el desarrollo pleno de su naturaleza. Sin embargo, la historia tiene ciertas particularidades, la primera de ellas es que inevitablemente tiene que ser de tipo antropológico, pues solamente el ser humano es capaz de generar y concebir la historia. Los animales no tienen ni pueden entender la historia pues están atados a la estructura orgánica que la naturaleza les ha impuesto, no tienen un cuerpo inorgánico puesto en términos de trabajo, por lo tanto siempre están condenados a seguir el movimiento propio y automático de la naturaleza sin generar en ella ningún tipo de transformación. Es el hombre quien, haciendo uso de sus capacidades, transforma el mundo construyendo así la historia y siendo también consciente de ella.



Así como todo tiene que nacer naturalmente, así también el hombre tiene un acto de nacimiento, la historia, la que sin embargo, es para él una historia consciente y, por lo tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera en la conciencia. (Sánchez, 1978, p. 196)

4. Conclusiones

Teniendo ya desarrollado los factores que configuran al hombre como tal podemos hacer una síntesis, a modo de resumen, para poder definir con exactitud qué es lo que lo diferencia específicamente de los animales.

En primer lugar tenemos a la conciencia. El hombre es un ser consciente no solamente de su entorno, como los animales, sino también de su existencia y por lo tanto es el generador de sí mismo, de todas sus acciones en el mundo. En segundo lugar está el trabajo, entendido como la actividad vital por la cual el hombre realiza su naturaleza y humaniza el mundo, construyendo un entorno acorde con sus necesidades. Al trabajo le sigue la sociabilidad; el hombre es un ser social, su modo de vida y organización es social, y si bien hay animales que viven en grupos y cumplen funciones dentro de dichos grupos, lo hacen de manera instintiva, solo el hombre ha organizado una sociedad de tal manera que esta haya ido cambiando a la par de sí mismo y sus necesidades. Por último está la libertad, entendida a manera de historia; la libertad que tiene el hombre de salirse de la estructura orgánica del mundo le abre la posibilidad de construir mediante una serie de acciones una historia que le permite llevar a cabo su naturaleza. Estos son en definitiva los factores que nos diferencian de los animales y nos constituyen tal como somos: hombres.

Bibliografía

Engels, El papel del Trabajo en la transformación del mono en hombre, Die Neue Zeit, Bd. 2, N° 44, 1895-1896.

Sánchez Vázquez, Filosofía y economía en el joven Marx, Grijalbo, 1978.

Entre la sensibilidad y la inteligencia creadora

“No somos tan solo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos”

David Hume

Pontificia Universidad Javeriana
XI Olimpiada Intercolegiada de Filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez
Abril de 2013

Manuela Fernández

Ciertamente existen múltiples diferencias entre los animales y los hombres, pero no todas ellas se basan en la inteligencia, que es la que ahora nos interesa. Si miramos el origen etimológico de esta palabra, vemos que proviene del latín *intelligentia*, que a su vez se divide en *intus*: entre y *legere*: elegir, que haría referencia al poder escoger entre varias opciones la mejor. Esto da pie para que se defina como la capacidad de un individuo de asimilar datos y estímulos, asociarlos, analizarlos y comprenderlos, de modo que pueda utilizarlos de forma correcta, y esto normalmente en aras de llegar a la resolución de un problema determinado.

Para responder a la pregunta sobre la diferencia entre la inteligencia humana y la animal, tendríamos que fijarnos en ese proceso que la inteligencia trae consigo para ver cómo es asumido respectivamente por los entes en cuestión. El aprendizaje y la aprehensión de dicho proceso, además de los usos que se le dan, es lo que nos va a ayudar entonces con tal propósito, por lo que utilizaremos en principio *“El juego y el arte de ser... humano”*, de Marta Inés Tirado Gallego, algunos escritos de Edward Thorndike y, finalmente, *“La inteligencia creadora”*, escrito por José Antonio Marina, lo cual no excluye que pueda haber alusiones a otros autores que resulten oportunos.

La manera como se va a desarrollar el texto es entonces mediante la comparación entre el aprendizaje humano y el animal, para ver cómo este último será en un punto limitado, mientras que el primero nos guiará por el camino para llegar a una conclusión

que si bien nos proporcionará una respuesta, no es la única que podría darse a tal pregunta.

Existen varias maneras de aprendizaje que pueden o no aplicarse tanto a hombres como animales. Ahora, no es nuestro propósito adentrarnos en los diferentes métodos y teorías, ni mucho menos basarnos en ellas para llegar a una respuesta, sino ver cómo independientemente de lo que impliquen y digan, ninguna puede refutar la idea de que hay un momento específico de desarrollo en la niñez humana que permite marcar contundentemente una diferencia entre el hombre y el animal.

Partamos del momento en que una persona nace y veamos cómo esta puede ser comparada con un animal. Los dos se encuentran en un estado de relación puramente sensible con el mundo, y esto les permite a ambos captar estímulos y de responder a ellos; pero dado que los estímulos juegan un papel de simples datos que no están asociados entre sí y que permiten una respuesta solamente hereditaria, instintiva o impulsiva⁷ esta respuesta está dada de manera desordenada (Tirado Gallego, 1998).

“El hombre en un primer momento de su existencia solo habita en el reino de la necesidad y de la percepción sensorial” (Tirado Gallego, 1998, p.60), al igual que el animal. Pero es precisamente de aquí de donde se desprende la entrada al símbolo que abre las posibilidades hacia la creación de un mundo humano, es decir, hacia la realización de un mundo que se constituye tanto en lo plástico como en lo abstracto y que está mediatizado por unas normas éticas y morales.

Ahora bien, para empezar se pretende dar cuenta de cómo se da la entrada del hombre al mundo de los símbolos, para esto es necesario presentar el paso precedente a tal suceso, a saber, el reconocimiento del yo. Explica Tirado Gallego, que según el psicoanálisis, *“el hombre al nacer se encuentra en una relación estrictamente imaginaria con el mundo” (Tirado Gallego, 1998, p 21).* En este primer momento no tiene ningún tipo de relación con el exterior además de la sola sensibilidad; es un ser que no puede dar cuenta de sí mismo ni de los otros y mucho menos de su vivir con los otros. Su mundo es algo que él tiene que construir. Es un momento en el que el niño se encuentra en un estado de completud con la madre, casi paradisiaca, ya que no desea nada pues no le hace falta, pero precisamente este es el estado que el ser humano tiene que romper para poder existir como un yo diferente de la madre, en el que no solo se reconoce a sí mismo sino que reconoce y es también reconocido por el otro.

Entonces hay *“un momento primero en el cual el bebé se toma a sí mismo como objeto” (Tirado Gallego, 1998, p. 24),* él es en su ensimismamiento como única existencia, lo cual impide que pueda tener una relación con el otro o con las cosas. En ese mundo imaginario que también comparte con el animal, no hay nada comparable al yo, pero mientras que el animal está impedido por naturaleza para constituir esta noción, el hombre sí se podrá ver y efectivamente se verá en la imagen del otro y se sabrá semejante a él, cosa que Lacan denominará como el Estadio de Espejo (citado por Tirado Gallego, p. 24).

7. Entenderemos el instinto como “aquellas reacciones [...] carentes de una experiencia previa” y el impulso como “consciencia que acompaña a la inervación muscular” (Thorndike, 1898, p. 232).

El bebé se reconocerá en el otro. Es de esta manera que podemos decir que el yo se desarrolla necesariamente en referencia al tu, y por lo que no habría otro modo de inmiscuirse en el mundo si no es en una relación netamente especular (Tirado Gallego, 1998). Un ejemplo claro de que el niño sí puede crear la noción de yo, se evidencia cuando este se mira en el espejo, porque ve en él su propia imagen y podrá ser capaz de decir “ese soy yo y aquí estoy”, mientras que el animal solo verá otro organismo viviente de su misma especie.

Volviendo ahora con la ruptura del estado de completud, en el cual la madre se encuentra ausente, veremos que el niño al saberse ahora a sí mismo como semejante y por lo tanto como otro aparte de ella y, sabiendo que hay ciertamente un espacio entre los dos, seguidamente comenzará a desear algo, pero, ¿qué implica que desee algo?, precisamente que haya una representación de eso que desea y esto es propiamente lo que le da entrada al mundo de los símbolos (Tirado Gallego, 1998). Esa necesidad de nombrar su carencia es lo que le *“hace posible el tránsito a lo humano, pues el sujeto solo se constituye como tal a partir del símbolo”* (Tirado Gallego, 1998, p. 28). El lenguaje puede entonces representar tanto las cosas visibles como las invisibles, de manera que se constituye una representación que va más allá de la mera presencia de las cosas; un animal necesita del objeto para saber que ese objeto es,



el hombre no. Y en esa medida es que el símbolo es, como afirma Lacan, *“la muerte de la cosa”*. Por ejemplo, cuando el animal carece de comida no tiene la capacidad de representársela sino que simplemente siente el hambre y este sentimiento actúa a manera de estímulo; esto propiciará una respuesta que bien puede ser hereditaria, instintiva o impulsiva.

De este modo, es en los símbolos y el lenguaje donde el hombre puede tomar consciencia de sí, del otro y de su vivir con los otros. Si hace parte del mundo de los símbolos hace parte del mundo humano, lo cual implica que existe, actúa y crea relaciones con el entorno. Puesto que el hombre está en el *logos*,⁸ es decir, puesto que solo es en la medida en que está en el lenguaje, puede afirmarse que el lenguaje no es una simple herramienta a la disposición del hombre, sino aquello que lo determina en su constante relación con los demás. Así, *“representar algo para el otro es lo que podemos atrevernos a llamar la más temprana y arcaica forma de ‘relación humana”* (Tirado Gallego, 1998, p. 30). Este tipo de relación podemos considerarla ya como una primera forma de comunicación.

El juego, entendido en un primer momento como el espacio en el que tanto el hombre como el animal

“Es en los símbolos y el lenguaje donde el hombre puede tomar consciencia de sí, del otro y de su vivir con los otros. Si hace parte del mundo de los símbolos hace parte del mundo humano, lo cual implica que existe, actúa y crea relaciones con el entorno”.

despliegan su energía vital, no constituye en sí mismo una forma de comunicación. Pero esta circunstancia no excluye que pueda convertirse, aunque no de forma exclusiva, en el origen del pensamiento simbólico. Observó Freud, que un niño que acostumbraba a lanzar los objetos *“tenía un carrito de madera atado a una cuerdecita y no se le ocurrió jamás llevarlo arrastrado por el suelo, esto es, jugar al coche, sino que teniéndolo sujeto por el extremo de la cuerda, lo arrojaba por encima de la barandilla de su cuna forrada de tela, haciéndola desaparecer detrás de la misma. [...] tiraba luego de la cuerda hasta hacer sacar el carrito de la cuna, saludando su reaparición con un alegre ‘aquí’*. Este era pues el juego completo: *desaparición y reaparición”* (Tirado Gallego 1998, pp. 26-27). A partir de esto Tirado Gallego concluye entonces que en la medida en que hay una presencia también hay una ausencia, es decir, que en el momento en que algo no está presente de forma material,

hay una representación de ello, la cual lo convierte inmediatamente en presencia simbólica.

Ahora, el problema es que todos, como entes forjadores de mundo, de nuestros propios mundos, queremos hacerlo a nuestro parecer porque, independientemente de que el hombre por naturaleza quiera o no su bienestar por encima del de los demás, se sabe por lo menos que la felicidad de uno no será necesariamente igual

⁸ *“Por logos hemos de entender no solamente aquello que hace referencia a la razón o al pensamiento, sino también “y preferentemente al lenguaje”, al concepto y la ley”* (Tirado Gallego, p. 25).

a la del otro. Esto es lo que llevará a los mundos de cada cual a chocarse entre sí y por lo que se necesitará de una ley que dirija nuestra conducta y nuestra manera de hacer mundos comprendida en una sociedad.

Teniendo como base este principio, es que el hombre podrá entonces emprender la creación del mundo como tal, en el aquí y ahora así como en lo material e inmaterial. Pero hay que entender que este proceso de formación de mundo empieza con el crecimiento de la persona en la sociedad y esto es, como vimos antes, en el lenguaje. Cuando se obtiene esto, se abre el camino a los procesos de abstracción. Al crecer, el hombre adquiere una mayor capacidad de abstracción que le permite comprender, y la comprensión es en este caso un paso necesario para la creación, porque en la medida en que un conocimiento se comprende, puede ser transformado, y cuando se transforma y se asocia con otros conocimientos comprendidos, es que el hombre puede crear y acceder de tal modo a una inteligencia creadora. La creación representa un nuevo estadio de libertad individual, ya que implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones y extraer conclusiones en todas las direcciones, esto le permite la creación de nuevos conceptos y de formas particulares de existencia. En un sentido cercano a Gadamer, toda comprensión es un comprenderse... el que comprende, se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo (Tirado Gallego, 1998). La comprensión puede abrir muchas puertas hacia lo fantástico:



“Es claro que en el curso de nuestro pensamiento –sugirió Hume– y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra semejante, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía.” (Hume, 1984, p. 99). Cuando el hombre fantasea, dice Freud en *“El poeta y los sueños diurnos”*, no está más que jugando, pero no a la manera del niño, por que el adulto transforma ese juego, lo sustituye por los sueños diurnos, de modo que ya no necesita de lo material para jugar y en vez de eso *“hace castillos en el aire”* (Freud 1981 citado en Tirado Gallego, 1998). No está de más decir que si bien son fantasías, tanto el niño como el adulto las distinguen de la realidad. Pero en el adulto es una fantasía que se relaciona de igual manera con el pasado, el presente y el futuro, porque respectivamente tiende a revivirlo, planearlo y proyectarlo, sobre todo a proyectarlo (Tirado Gallego, 1998).

Este es entonces el paso siguiente para la realización del mundo, a saber, la proyección del mismo. Para José Antonio Marina este está dado por proyectos, y estos los entiende como una *“irrealidad pensada a la que entrego el control de mi conducta”* (Marina, 1993, p.149), aunque ya limitada por la sociedad. Nuestros procesos mentales, explica, se reorganizan de tal manera que desembocan en los proyectos. Pero ¿cómo son esos proyectos?, para responder a tal pregunta es necesario aclarar dos cosas: la primera, que a diferencia de los animales, el hombre es capaz de controlar, dirigir e incluso suscitar esas operaciones mentales; la segunda es que si las limitásemos, no podrían ser estas espontáneas ni creativas; por lo que es evidente que ese proyecto tiene que ser en esa y solamente en esa medida libre (Marina, 1993). Nosotros somos los “culpables” de nuestro mundo, de lo que nos rodea, lo hicimos a nuestro parecer y siguiendo proyectos que nosotros mismos nos propusimos.

A manera de conclusión, sería pertinente ver que basándonos en la definición de inteligencia y en los procesos que esta implica, tanto los hombres como los animales pueden en principio asimilar estímulos y dar una respuesta correcta, si hay un aprendizaje de ello; aunque el problema está puesto, como explica Thorndike, en ese lapso entre estímulo-respuesta que los animales no desarrollan y esto se refiere más específicamente a *“los procesos asociativos. [...] [...] En cierta manera, las consciencias humanas, con sus ciencias, artes y religiones han surgido de estos procesos asociativos. En ellos tiene su fuente la asociación de ideas propiamente dicha, la imaginación, memoria, abstracción, generalización, juicio e inferencia. Y en esta metamorfosis, los instintos,*

impulsos, emociones e impresiones sensoriales han sido transformados a partir de sus naturalezas primigenias” (Thorndike, 1898, p. 223). Puede decirse que en un primer momento el humano tiene similitudes con el animal, en tanto que los dos hacen parte de un mundo imaginario, pero es por lo explicado anteriormente que el humano tiene la capacidad de inmiscuirse entre el estímulo y la respuesta, de sumergirse en el mundo de los símbolos, que son comunicados a través del lenguaje y que seguidamente le abren el camino hacia la capacidad creadora. El animal, por las condiciones dadas, no puede crear, su inteligencia queda mediatizada hasta tal punto que no le es posible acceder como tal y de ninguna forma a una inteligencia creadora, ni a un mundo abstracto basado en reglas y normas, que es por tanto lo que nos da la respuesta a la pregunta planteada en un principio.

Bibliografía

Hume, David, (1984). *Tratado de la naturaleza humana I. España: Ediciones Orbis, S.A.*

Marina, José Antonio, (1993). *Teoría de la inteligencia creadora. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.*

Thorndike, E. L. (1898). *Inteligencia animal: Un estudio experimental de los procesos asociativos en los animales. New York: Macmillan*

Tirado Gallego, Marta Inés, (1998). *El juego y el arte de ser... humano. Medellín: Universidad de Antioquia.*

El Camino de la Angustia

“La vida de cada hombre es un camino hacia sí mismo, el intento de un camino, el esbozo de un sendero. Ningún hombre ha llegado a ser él mismo por completo; sin embargo, cada cual aspira a llegar, los unos a ciegas, los otros con más luz, cada cual como puede.”

Hermann Hesse

Liceo Juan Ramón Jiménez

Lina Zarama

Cada ser humano es un misterioso universo, cambiante, inacabado, inabarcable... Por ello, los caminos que nos llevan a indagar en lo más profundo de nosotros mismos suelen ser los más problemáticos, desconcertantes y complejos; nos llevan a cuestionarnos y a ver más allá de la ocupada cotidianidad de estar en el mundo, rodeados de objetos y personas. Nos conducen a un enfrentamiento con uno mismo, con los propios miedos, misterios, cualidades, defectos, sentimientos, pensamientos, recuerdos, e infinidad de aspectos presentes en el universo que va construyendo cada ser humano. Sin embargo, a pesar de lo complicados e incluso dolorosos que pueden ser estos caminos, son necesarios para responsabilizarnos de nuestras propias decisiones, vida y existencia; esto es esencialmente lo que propone la corriente filosófica del existencialismo. A lo largo del presente texto se expondrá uno de los caminos, considerado por la corriente filosófica mencionada, que nos conduce al conocimiento de uno mismo y a asumir la responsabilidad de la propia existencia: el camino de la angustia. Para ello nos serviremos del texto *“El Existencialismo es un Humanismo”* del filósofo francés Jean Paul Sartre. Este nos permitirá explicar de forma precisa la necesidad que tiene el Ser humano de responsabilizarse de su propia existencia en cuanto que es un proyecto que presupone la condena de la libertad.

Después, la obra “*Ser y Tiempo*” de Martin Heidegger, nos permitirá indagar en la fundamental disposición afectiva que es la angustia para el Dasein (que es como el filósofo alemán denomina al ser humano en la obra de 1927). Adicionalmente, nos apoyaremos en “*EL Lobo Estepario*” y “*Demian*”, dos de las novelas más reconocidas de Herman Hesse; para comprender, ejemplificar, ver y sentir el camino que recorrieron Harry Haller y Emil Sinclair para llegar a sí mismos.

En su texto “*El Existencialismo es un Humanismo*”, Sartre afirma que “*entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción*

implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 2009, pág. 1). De modo que esta filosofía realiza sus análisis y planteamientos teóricos en función de la vida del hombre y se basa en que es este quien determina libremente su actuar. Es por ello que “*el hombre no es otra cosa que lo que él se hace... este es el primer principio del existencialismo*” (Sartre, 2009, pág. 4). El ser humano es responsable de lo que es, puesto que en cada momento se ve avocado a elegir una posibilidad de acción entre la pluralidad de acciones posibles que se presentan en cada momento de su existencia. Por ello, el hombre, más que un ser determinado (es decir, un ser condicionado a realizar una esencia o naturaleza particular), es pura posibilidad, y “*si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho*” (Sartre, 2009, pág. 4). Estas afirmaciones llevan a Sartre a la importante teoría de que la existencia precede a la esencia¹: “*El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente [...]; nada existe previamente a este proyecto [...], y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser*” (Sartre, 2009, pág. 4). Ahora bien, si todo se encuentra permitido porque no hay ningún ser o valor preestablecido que rija la existencia humana, sino que es esta quien debe asumirse y responsabilizarse de sí misma y por sí misma,

¹ Esta es una de las afirmaciones más importantes y radicales del existencialismo, puesto que quiere decir que el hombre comienza a existir en el mundo sin ser algo, siendo nada, y que es a través de su vida y libre actuar que se crea a sí mismo como algo, que crea su esencia.

El hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nuestros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. [...] Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace (Sartre, 2009, pág. 7).²

Es por ello que el hombre es un proyecto condenado a ser libre y a responsabilizarse de su existencia en cuanto ser arrojado al mundo, que se encuentra constantemente en la necesidad de inventarse a cada instante. El hombre siempre debe elegir y no puede evitar hacerlo, puesto que la presión de las circunstancias en su vida es tal que en todo momento está actuando de alguna forma; incluso, dice Sartre, la inmovilidad y la evasión son posibilidades

“Es por ello que el hombre es un proyecto condenado a ser libre y a responsabilizarse de su existencia en cuanto ser arrojado al mundo, que se encuentra constantemente en la necesidad de inventarse a cada instante”.

de acción. *“Sólo hay realidad en la acción. [...] El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida”* (Sartre, 2009, pág. 11). Por ello, el hombre, siendo su propio proyecto, se ve en la necesidad de elegir las acciones que lo definen y de inventar el valor de estas, en otras palabras, inventar el sentido de su propia existencia. *“Decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen”* (Sartre, 2009, pág. 19). En consecuencia, el camino del hombre lo hace este mismo al andar, por lo cual debe asumir y responsabilizarse de su propia existencia para poder enfrentarla e incluso inventarla: *“es necesarios que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo”* (Sartre, 2009, pág. 20).³

² Es importante aclarar un tema de suma importancia en el existencialismo que no será abarcado explícitamente en este texto: la relación entre dicha filosofía y el teísmo. El existencialismo niega que exista una esencia que contenga una misión divina que se encuentra en el hombre, y en consecuencia niega la existencia de la divinidad que sería la responsable de las vidas humanas. Por ello no existen valores morales universales dictados por un ente trascendente.

³ Este sí mismo no ha de ser entendido en el sentido Socrático que hace referencia a la esencia propia del sujeto, una verdad inmutable que se encuentra más allá de las apariencias. El sí mismo al que hacemos referencia en este texto es al ser del hombre en cuanto pura libertad y pura posibilidad.

Una vez ilustradas las bases teóricas del existencialismo, podemos ver que presenta al hombre como un proyecto abierto hacia múltiples posibilidades, hacia sus múltiples caminos. Pero apropiarse de la propia existencia implica que el hombre asuma la responsabilidad de sí mismo, es decir, que sea consciente de que es él quien dirige su camino, su vida, su existencia, y en consecuencia que actúe con el conocimiento de su absoluta libertad. Es aquí cuando el camino de la angustia se encuentra como una posibilidad que le permite al hombre tomar consciencia de este hecho para poder posesionarse de su propia existencia. Sartre la interpreta como un fenómeno presente en toda existencia, aunque algunas personas la enmascaren.⁴ Se caracteriza porque el hombre se da cuenta de la gran responsabilidad que carga al elegir sus propios caminos. *“El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”* (Sartre, 2009, pág. 5). El fenómeno de la angustia en Sartre se encuentra enlazado a la ética que plantea, en la que cada hombre al elegir su ser elige a la humanidad. Esto se da porque al asumir un camino afirmamos su valor, esperando que la humanidad siga nuestro ejemplo. *“Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siem-*

pre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos” (Sartre, 2009, pág. 4). De modo que, si bien el existencialismo declara que no existe una moral universal que guíe el actuar humano, no por ello niega la posibilidad e incluso necesidad de que exista una ética. Pero se trata de una ética cuyo sentido él debe crear: *“el contenido es siempre concreto y, por tanto, imprevisible; hay siempre invención. La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre de la libertad”* (Sartre, 2009, pág. 18). En consecuencia, el buen actuar (buena fe) de la ética existencialista propuesta por Sartre se caracteriza por realizarse siendo conscientes y responsables de la propia libertad, además, eligiendo una vida según la cual estaría de acuerdo que viviera toda la humanidad: *“Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre”* (Sartre, 2009, pág. 5).

Por otro lado, Heidegger interpreta *“la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”* (Heidegger, 1927, pág. 185). Para comprender esta afirmación es preciso aclarar, en principio, que el Dasein es un ser cuya estructura implica el estar arrojado en el mundo. Su ser es

⁴ Con este término nos referimos a lo que Sartre denomina el actuar con “mala fe”, en el cual el hombre en su vida cotidiana pretende evitar su ser como pura libertad y refugia su actuar en parámetros supuestamente universales creados en comunidad que le libren de responsabilizarse de su propia existencia. Es importante aclarar que este comportamiento es una tendencia propia del ser humano, la cual debe enfrentar para poder asumir su propia existencia.

siempre ser en el mundo.⁵ Además, las disposiciones afectivas son formas en las que se da la aperturidad del Dasein, por lo que son propias del ser de este y manifiestan que se encuentra en una constante relación afectiva con el mundo que determina su estar en él. Por ello, pueden darse diversas formas de relacionarse con el mundo y con uno mismo. Una de ellas se da en la vida cotidiana en la cual, según Heidegger, el hombre tiene la tendencia a huir de sí mismo a través del trato con las cosas (el mundo de la ocupación) y con las otras personas (en el modo de solicitud, en donde se reconoce a sí mismo como el "uno"). *"La caída del Dasein en el uno y en el "mundo" de la ocupación la hemos llamado una "huida" ante sí mismo. [...] En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo. El ante-qué de este retroceder debe tener, en general, el carácter del amenazar; pero eso ante lo que el Dasein retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el Dasein mismo"* (Heidegger, 1927, págs. 186,187). Esta forma de estar-en-el-mundo que hace que el hombre hulla de sí mismo en su vida cotidiana

no le permite asumir su propia existencia. Sin embargo, el ante-qué de esta huida es una "amenaza", es decir que la produce el miedo y *"el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos"* (Heidegger, 1927, págs. 186,187). Es decir que es un ente identificable que nos amenaza con su posible cercanía. En el caso de la huida del Dasein, aquello que provoca la amenaza es él mismo, por lo que lo que provoca la huida es el miedo al propio ser. En consecuencia, *"el darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia,*



y ésta, a su vez, hace posible el miedo. Para la comprensión de lo que quiere decir aquí la huida cadente del Dasein ante sí mismo, es necesario traer a la memoria el estar-en-el-mundo como constitución fundamental de este ente. El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal" (Heidegger, 1927, pág. 187). Lo que provoca la huida del Dasein es su propio ser, siendo que la constitución de este es el estar en el mundo en cuanto tal; en realidad, la huida no es provocada por un ente identificable y en consecuencia tampoco es precisamente por el miedo al ser del Dasein. Lo que en el fondo provoca la huida es la angustia, que se angustia por el estar en el mundo propio del Dasein. Sin embargo,

⁵ El concepto de ser-en-el-mundo hace referencia a la estructura unitaria planteada por Heidegger, según la cual el ser humano no puede relacionarse con el mundo como si estuviera fuera de este, es decir, a partir de la relación distante entre sujeto y objeto. El Dasein se encuentra desde que comienza a existir arrojado en el mundo, es decir dentro de él y constantemente relacionado con este. El sujeto se encuentra dentro del objeto y su relación se vuelve tan indisociable que no es posible pensarlos como dos esferas distintas. El hombre y el mundo forman parte de una unidad.

en la huida este hecho no se reconoce fácilmente, sino que se encuentra disfrazado por el miedo y distraído por el mundo de la ocupación y el modo de la solicitud.

Para poder asumir su existencia el ser humano debe deshacerse de estos velos, reconocer y seguir el camino de la angustia en el cual el mundo se abre en cuanto tal, lo que le permite llegar al conocimiento de su propio ser. El estar en el mundo que logra la angustia conduce al Dasein a asumir su propia existencia, puesto que lo aboca a sí en cuanto proyecto y aperturidad. *“La angustia, en cuanto posibilidad de ser del Dasein, junto con presentar al Dasein mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein”* (Heidegger, 1927, pág. 183). De modo que el camino de la angustia guía la experiencia del hombre para conducirlo hacia sí mismo, al conocimiento de sí de forma originaria. Este camino, experimentado por Emil Sinclair, es narrado en el libro “Demian” de Hermann Hesse, en donde su amigo y guía Demian le muestra el camino que él a de recorrer por sí mismo hacia su propio interior. *“No existía ningún deber, ninguno, para un hombre consciente, excepto el de buscarse a sí mismo, afirmarse en su interior, tantear un camino hacia adelante sin preocuparse de la meta a que pudiera conducir. [...] La misión verdadera de cada uno era llegar a sí mismo. Se podía llegar a poeta o a loco, a profeta o a criminal; eso no era asunto de uno: a fin de cuentas, carecía de toda importancia”* (Hesse, 2007, pág. 136). Siendo consciente de la necesidad de conducirse a sí mismo, Sinclair se entrega a su destino,⁶ al camino de la angustia, y se conduce al enfrentamiento con su propio ser. “Yo

“El estar en el mundo que logra la angustia conduce al Dasein a asumir su propia existencia, puesto que lo aboca a sí en cuanto proyecto y aperturidad”.

sólo intentaba vivir lo que pugnaba por salir de mí mismo; ¿por qué resultaba tan difícil?” (Hesse, 2007, pág. 103).

Seguir el camino de la angustia no es sencillo, ni fácil, ni cómodo. *“En la angustia uno se siente “desazonado”. [...] La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el “modo” existencial del no-estar-en-casa. Es lo que se quiere decir al hablar de “desazón”* (Heidegger, 1927, págs. 189,190). El estar-en también significa estar familiarizado con algo, el estar en el-mundo es estar habituado a él; la angustia desequilibra esto, haciendo que ya nada nos parezca familiar o habitual. Por ello, el modo existencial de no estar en casa es el fenómeno más originario y menos tranquilizador, puesto que nos aboca al hecho original de que lo fundamental es estar en relación con nosotros mismo, porque somos quienes creamos nuestra propia existencia; este hecho es encubierto por el modo de la solicitud y por el mundo de la ocupación. Sinclair mismo reconoce su intranquilidad, puesto que a él le costó entregarse plenamente a este camino y en varias ocasiones trató de evadirlo de diversas formas;

⁶ Con destino no nos referiremos a la idea de que el ser humano tiene una predeterminación que cumplir. El destino que aparece en las novelas de Hesse hace referencia al necesario camino que nos lleva a nosotros mismos, a reconocernos en cuanto aperturidad.

cuando era niño, escondiéndose en las faldas de su madre; cuando fue adolescente, refugiándose en los grupos, el alcohol y el libertinaje. *“Si, eso lo sé yo; nada hay más molesto para el hombre que seguir el camino que le conduce a sí mismo”* (Hesse, 2007, pág. 52). Esta desazón ante el mundo genera que este se vuelva lejano e insípido, pierde su importancia e incluso significancia; en otras palabras, lo que termina logrando el fenómeno de la angustia es el aislamiento. *“Me volqué en mi papel, exagerándolo, y me encastillé en una soledad rencorosa que hacia fuera tenía todas las apariencias de un desprecio muy viril del mundo mientras en el fondo sucumbía a devoradores ataques de melancolía y desesperación”* (Hesse, 2007, pág. 76). Este aislamiento interior llena de inquietud y abatimiento a Sinclair, porque lo más problemático del camino de la angustia es la incertidumbre que genera, que no puede ser aplacada con el consentimiento o apoyo de los otros, sino que debe ser enfrentada desde uno mismo, en una soledad con la que se debe aprender a vivir. *“Hay que saber recogerse en sí mismo por completo, como las tortugas”* (Hesse, 2007, pág. 72). Esta soledad que encuentra Sinclair cuando se encuentra aislado del mundo se genera por la angustia y se caracteriza por hundir:

Lo circunmundanamente a la mano [como dice Heidegger] y, en general, el ente intramundano. El "mundo" ya no puede ofrecer nada", tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del "mundo" y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. (Heidegger, 1927, pág. 188)

En el camino de la angustia no se puede encontrar refugio ni en las cosas ni en los otros, pues el hombre queda aislado del exterior para que sea a partir de sí mismo que asuma sus inquietudes, para que a partir de sí mismo invente el valor de sus acciones y le de sentido a su existencia. Ciertamente Sinclair tuvo a Demian como guía, pero su amigo solo le indicaba puertas que él debía abrir y atravesar por sí mismo. En este sentido, los guías que plantea Hermann Hesse son otros seres que también se encuentran trazando sus propios caminos pero que, cuando te cruzas con ellos, pueden brindarte pistas que interpretarás desde la propia subjetividad para que cobren sentido. Sin embargo, estas pistas no son ayuda como tal, puesto que nadie puede recorrer el camino por alguien más, ni sufrir una angustia que no sea la propia. *“En este caso, uno no puede ayudar a los demás. A mí tampoco me ha ayudado nadie. Tienes que recapacitar sobre tí mismo y hacer lo que brote verdaderamente de tu ser. No hay otra solución. Si no te encuentras a tí mismo, creo que no encontrarás tampoco a ningún espíritu”*. (Hesse, 2007, pág. 125) Aún así, esta soledad de tortuga no ha de pensarse como un estar-ahí carente de mundo, por el contrario, aboca al individuo ante sí mismo como estar-en-el-mundo, es decir ante su propia aperturidad. La angustia lleva al ser humano al reconocimiento de sí al abocarlo a su esencia, que se convierte en realidad a partir de la acción que lo pone en constante interacción con el mundo. De forma originaria queda enfrentado ante su subjetiva aperturidad ante el mundo.

En este punto es importante abordar la cuestión de qué es lo que origina la angustia, qué es por lo que se angustia la angustia. *“El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial”* (Heidegger, 1927, pág. 187). La angustia no es provocada por una cosa, por un objeto, ni por una persona, lo que la suscita es eternamente indeterminado. No es nada específico, pero tampoco es precisamente la suma de los entes intramundanos; por lo que se angustia la angustia es el-estar-en-el-mundo mismo, es decir, la aperturidad ante el mundo en cuanto tal, la inmensa gama de posibilidades que se abren ante el mundo entre las cuales debemos elegir siendo responsables de nuestra elección sin ninguna seguridad que nos respalde. La angustia se genera ante la forma de ser en el mundo propia del Dasein y lo aísla en sí mismo para verse abocado ante esta, para que enfrente su ser, lo asuma y se responsabilice de él. *“La angustia abre, pues, al Dasein como ser-posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento. La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”* (Heidegger, 1927, pág. 189). La angustia conduce a que el ser humano asuma la condena que implica ser libre desde su profunda subjetividad, y a que se entregue a sí mismo, puesto que se encuentra vuelto hacia su más propio poder ser. Es por ello que *“el angustiarse abre originaria y directamente el*

mundo en cuanto mundo” (Heidegger, 1927, pág. 188). Todas las posibilidades que este genera se encuentran más posibles y presentes que en otros estados. El ser humano asume la dirección de su destino. Cuando Sinclair logra asumir su propio ser y entregarse ante él, gracias a la aperturidad del mundo que logra la angustia, llega a esta conclusión: *“Acostumbramos a trazar límites demasiado estrechos a nuestra personalidad. Consideramos que solamente pertenece a nuestra persona lo que reconocemos como individual y diferenciador. Pero cada uno de nosotros está constituido por la totalidad del mundo; y así como llevamos en nuestro cuerpo la trayectoria de la evolución hasta el pez y aun más allá, así llevamos en el alma todo lo que desde un principio ha vivido en las almas humanas”*. (Hesse, 2007, pág. 113) La aperturidad que Sinclair reconoce en sí mismo va más allá de su singularidad, en ella se encuentra el mundo en su totalidad, abarcando todos los caminos que diferentes seres han recorrido ya: hacemos parte de la totalidad del mundo. De una u otra forma reconoce una aperturidad que se encuentra en el alma de todos los seres y que, además de ser posibilidad pura, los conecta; como si el alma universal se expresara en el alma de cada uno de ellos. Lo que permite el camino de la angustia es llegar a ser consciente de la propia alma que contiene al mundo entero y es pura aperturidad, puesto que *“hay una gran*

“La angustia no es provocada por una cosa, por un objeto, ni por una persona, lo que la suscita es eternamente indeterminado”.

diferencia entre llevar el mundo en sí mismo y saberlo. [...] Mientras no lo sepa es como un árbol o una piedra; en el mejor de los casos, como un animal. En el momento en que tenga la primera chispa de conciencia, se convertirá en un hombre". (Hesse, 2007, pág. 114) Cuando se es consciente de ello es que se puede asumir la existencia realmente, sin embargo, lograrlo es un camino arduo, solitario y doloroso. Implica varias metamorfosis, experimentadas por Sinclair desde su propia subjetividad.

Sinclair tuvo que sufrir diversas metamorfosis (resaltaremos especialmente dos) que se dieron en su intento por evadir su propio ser y evadir el camino de la angustia. La primera evasión se dio cuando era un niño e intentaba refugiarse en el mundo claro que representaban sus padres. Intentó salvaguardarse allí después de una intromisión en el mundo oscuro de la que no se habría sabido librar sin la ayuda de Demian. Sin embargo, la claridad de aquel mundo había cambiado y gradualmente perdió significado para él, por lo que se vio en la necesidad de inventar el valor de sus propias acciones; *"...cada uno tiene que descubrir por sí mismo lo que le está prohibido. [...] Probablemente es una cuestión de comodidad. El que es demasiado cómodo para pensar por su cuenta y erigirse en su propio juez, se somete a las prohibiciones, tal como las encuentra. Eso es muy fácil. Pero otros sienten en sí su propia ley; [...] Cada cual tiene que responder por sí mismo"* (Hesse, 2007, pág. 70). Puesto que Sinclair ya había comenzado a pensar, no encontró satisfacción sometiéndose a las prohibiciones que encontró en el mundo claro de sus padres, y con la primera gradual metamorfosis se aventuró a inventar el valor de su propio actuar, se aventuró a buscar el sentido de su propia existencia por sí mismo. La segunda metamorfosis se dio en su juven-

se entregó al libertinaje desmedido: *"A todo esto, yo me sentía muy mal. Vivía en una orgía autodestructiva constante; y mientras mis compañeros me consideraban un cabecilla y un jabato, un muchacho valiente y juerguista, mi alma atemorizada aleteaba llena de angustia en lo más profundo de mi ser". (Hesse, 2007, pág. 82)* En este punto ya había reconocido al camino de la angustia en él, pero trataba de evadirlo. Justamente cuando el ser humano es llevado ante sí mismo puede huir más radicalmente de sí: *"Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, puede también huir ante sí mismo". (Heidegger, 1927, pág. 186)* Para lograr esta desesperada huida que le evitara asumir su propia existencia buscó refugiarse en la gente, los grupos, y en el mundo. Como dice Heidegger, *"la absorción en el uno y en el "mundo" del que nos ocupamos, manifiesta una especie de huida del Dasein ante sí mismo como poder ser sí mismo propio. [...] En esta huida el Dasein justamente no se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo [...] lleva lejos del Dasein". (Heidegger, 1927, pág. 185)* Por tanto, al evadir el reconocimiento de la aperturidad ante el mundo por medio de la absorción en él, Sinclair se aleja del conocimiento de sí mismo, huye de su propio ser. *"Por todas partes aquel compañerismo, aquellas pandillas sentadas en las tabernas, aquel eludir el destino, la evasión al calor del rebaño". (Hesse, 2007, pág. 142)* Sin embargo, la angustia que aletea en lo profundo de su ser no le permite hallar tranquilidad en aquel refugio, pues esta lo aísla en sí mismo mientras está en medio de la gente. En una ocasión en que Demian se encuentra con su amigo en este estado, le cuenta a su madre: *"Sinclair tiene ahora que superar lo más*

difícil. Está intentando refugiarse en la masa; hasta se ha convertido en cliente asiduo de las tabernas. Pero no lo conseguirá. Su estigma está escondido pero arde en secreto". (Hesse, 2007, pág. 151) El estigma de Caín, apasionante tema que aparece en este libro, no será abordado especialmente en este texto por lo extenso que podría resultar y porque permite realizar análisis enfocados en otros tópicos diferentes al que guían este ensayo. En todo caso, Sinclair es una persona que ha comenzado a pensar y a ser consciente, por lo cual no puede refugiarse de forma mediocre en el rebaño. Es cuando se da cuenta de esto que un impulso lo lleva a dejar el libertinaje y realizar su metamorfosis, en la que consigue aprender a apreciar y a vivir en la soledad de tortuga.

Cuando Sinclair consigue dejar de intentar evadir su ser le envía un simbólico dibujo a Demian, quien le responde con la siguiente nota: "*<<El pájaro rompe el cascarón. El cascarón es el mundo. Quien quiera nacer, tiene que destruir un mundo. El pájaro vuela hacia Dios. El dios se llama Abraxas. >>*". (Hesse, 2007, pág. 98) Por medio de esta nota le da dos mensajes especialmente importantes: uno es la pista de Abraxas, quien es dios y diablo a la vez, por lo que abarca el mundo claro y el oscuro; a diferencia de otros dioses que limitan las posibilidades del ser humano al jerarquizar en él ciertas acciones con respecto a otras, Abraxas es un dios que permite la aperturidad del ser, en donde lo más importante es conocerse a uno mismo. Por otra parte, también le dice que para lograr las metamorfosis que ha de realizar en su camino de la angustia, es necesaria la destrucción, la destrucción de un mundo al que solía pertenecer y que ahora a de mirar bajo otra perspectiva desde su soledad de tortuga. "*Descubrí el gusto*

de la muerte; y la muerte sabe amarga porque es nacimiento, porque es miedo e incertidumbre ante una aterradora renovación". (Hesse, 2007, pág. 26)

El concepto de la muerte como renovación y nacimiento también es abordado en la novela "*El Lobo Estepario*", donde se explica con mayor extensión. Puesto que si bien Sinclair recorre el camino de la angustia a través del estar abocado al mundo, en donde intenta fallidamente huir de sí mismo, aprende la soledad de la tortuga y logra llegar a su propia aperturidad; Haller, quien es el protagonista de la novela mencionada, al recorrer el camino de la angustia consigue su soledad de tortuga en un aislamiento gradual del mundo, y la consciencia de su ser como aperturidad se da por medio de un estar abocado hacia la muerte. En el libro nombrado se narra el camino de Haller, quien tiene alrededor de cincuenta años, desde la noche en que sufre una metamorfosis y conoce a Armanda hasta unas tres o cuatro semanas después, en donde su camino se vuelve sumamente introspectivo e indefinido. Al comenzar el libro es notorio que Haller ya se encuentra andando en el tortuoso camino de la angustia. "*Un lobo estepario perdido entre nosotros –más convincente no podría presentarlo otra metáfora, ni a su misántropo aislamiento, a su rudeza e inquietud, a su nostalgia por un hogar de que carecía–*". (Hesse, 1980, pág. 21) El lobo estepario ya ha conseguido su soledad de tortuga y se encuentra entre incertidumbres; además, a lo largo de su vida se ha encontrado abocado hacia la muerte, jugando con su posibilidad, apartándola con miedo o atrayéndola como finalización del sufrimiento. "*Como a millares de su especie, la idea de que en todo momento le estaba abierto el camino de la muerte no sólo se hacía una trama fantástica melancólico-infantil, sino que de la misma idea se*

diferencia entre llevar el mundo en sí mismo y saberlo. se forjaba un consuelo y un sostén". (Hesse, 1980, pág. 52) En su vida cotidiana Harry se encontraba en un constante trato con la muerte, el suicidio parecía el modo más probable de morir, pero, ya que su muerte dependía de sí mismo, se permitía seguir experimentando el mundo sabiendo que en el momento en que no pudiera aguantar más el sufrimiento se encargaría de acabar con todo.

Antes de profundizar en el tema de la muerte, es preciso aclarar que *"el análisis de la muerte [según Heidegger] se mantiene [...] puramente "en el más acá", en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste". (Heidegger, 1927, pág. 245) Es decir que no se buscará realizar una teoría metafísica de la muerte, ni establecer una idea de lo que pueda o no suceder después de esta. Cuando un Dasein muere, pierde el ser del Ahí por lo que pasa a no existir más en cuanto Dasein, de modo que ningún ser humano puede comunicar la muerte en cuanto experimentada, pero si como posibilidad propia de su existencia. "La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. [...] En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. [...] La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable". (Heidegger, 1927, pág. 247) Ante la inmensa gama de caminos que se abren a cada instante para el ser humano, la muerte siempre se encuentra presente ineludiblemente, es su posibilidad más propia. Por ello Armand, quien es una especie de guía para Haller, como Demian lo es para Sinclair, le dice al lobo*

estepario:

La lucha contra la muerte, querido Harry, es siempre una cosa hermosa, noble, digna y sublime [...]. Pero no deja de ser en todo caso una quijotada sin esperanza. [...] Tu vida no ha de ser superficial y tonta, porque sepas que tu lucha ha de ser estéril. [...] ¿Vivimos nosotros los hombres para suprimir la muerte? No; vivimos para temerla, y luego, para amarla, y precisamente por ella se enciende el poquito de vida alguna vez de modo tan bello durante una hora. (Hesse, 1980, págs. 122,123)

De modo que el estar abocado hacia la muerte, en el camino de la angustia, se transforma; pasa de la repulsión a la entrega. En la cotidianidad las personas suelen temer y eludir la muerte, sin embargo, quien se encamina en la angustia logrará entregarse a ella, pues es consciente de que *"el Dasein tiene que devenir, es decir, ser, él mismo, lo que todavía no es". (Heidegger, 1927, pág. 240) De modo que el Dasein mientras es, es también su no todavía, lo cual es más explícito si se recuerda que el ser humano es pura posibilidad. "El Dasein, mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre su fin. El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein, sino un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es". (Heidegger, 1927, pág. 242) Puesto que el hombre siempre es su no todavía, la muerte le pertenece desde el momento en que nace, por lo que la entrega a ella se da cuando el hombre reconoce que la única manera de concebir humanamente la muerte es viéndola como parte de la vida. Sin embargo, no todo hombre se*



atreve a tomar el camino de la angustia, y por ello no todos admiten que la muerte les pertenece ni llegan a entregarse plenamente a ella. *“Siempre ha sido así y siempre será igual, que el tiempo y el mundo, el dinero y el poder, pertenecen a los mediocres y superficiales, y a los otros, a los verdaderos hombres, no les pertenece nada. Nada más que la muerte”.* (Hesse, 1980, pág. 155)

El encontrarse abocado a la muerte hace que el individuo se enfrente a su posibilidad más propia e insuperable, por lo que se da una originaria apertura a sí mismo. Por ello *“el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”.* (Heidegger, 1927, pág. 261) Se consume cuando el individuo se encuentra aislado en su soledad de tortuga, cuando el mundo y las personas han perdido su importancia y significancia, entonces, enfrentado ante la ineludible y constante posibilidad de la muerte, *“el estar vuelto hacia*

esta posibilidad le abre al Dasein su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego”. (Heidegger, 1927, pág. 259) De modo que al ser consiente de su fin, asume su ser en su extremo poder-ser, en su total aperturidad. En el camino de la angustia de Haller, que da rodeos alrededor de la muerte, este debe realizar una metamorfosis que le permita asumir su ser en su absoluto poder-ser, para poder asumir así su existencia: *“En lugar de estrechar tu mundo, de simplificar tu alma, tendrás que acoger cada vez más mundo, tendrás que acoger a la postre al mundo entero en tu alma dolorosamente ensanchada, para llegar acaso algún día al fin, al descanso”.* (Hesse, 1980, pág. 68) Tal transformación se da la noche en que conoce a

Armanda, en que se da cuenta de que su destino, su ser y el camino de la angustia exigen de él una nueva metamorfosis. *“No, por todos los diablos, no había poder en el mundo que pudiera exigir de mí pasar una vez más por las pruebas de un encuentro conmigo mismo, con todos sus horrores de muerte, de una nueva conformación, de una nueva encarnación, cuyo término y fin no era de ningún modo paz y tranquilidad, sino siempre nueva autodestrucción, en todo caso nueva autoconformación”.* (Hesse, 1980, pág. 74) Ante el miedo a la metamorfosis, prefiere huir por medio del pensamiento del suicidio. Una vez que se ve confrontado a la latente posibilidad de la muerte, vivencia el camino de la angustia en esta experiencia: *“Cada vez con mayor claridad se presentaba ante mí este cuadro, cada vez más distantemente; con violentos latidos del corazón, sentía yo la angustia de todas las angustias: el miedo a la muerte”.* (Hesse, 1980, pág. 89) Es entonces cuando realiza la metamorfosis mientras buscaba huir de ella,

puesto que se enfrenta con su posibilidad más propia e inevitable que termina por llevarlo ante la puerta que lo conduce a la consciencia de su extremo poder-ser, de su radical aperturidad. En este punto interviene Armanda, quien es otro ser que recorre el camino de la angustia y le brinda pistas que lo guían a encontrar dicha puerta. *“Me daba cuenta de mi estado con una claridad completa y absoluta y reconocía que la insoportable tensión entre no poder vivir y no poder morir era lo que daba importancia a la desconocida, la linda bailarina...”*. (Hesse, 1980, pág. 109)

Cuando el ser humano es consciente del no todavía que le pertenece, se adelanta ante la inminente posibilidad de la muerte, por lo que comprende que debe hacerse cargo de su poder ser que se encuentra constantemente en peligro. De modo que se reivindica su singularidad y se reconoce una constante amenaza presente en sí mismo. Este constante peligro provocado por la posibilidad más propia es el que mantiene el camino de la angustia en el estar abocado hacia la muerte; y permite que el hombre asuma su existencia, su poder ser, con la más absoluta consciencia de la condena que implica ser libre. Al reconocerse en su absoluta aperturidad es consciente de que *“... en realidad ningún yo, ni siquiera el más ingenuo, es una unidad, sino un mundo altamente multiforme, un pequeño cielo de estrellas, un caos de formas, de gradaciones y de estados, de herencias y de posibilidades”*. (Hesse, 1980, pág. 63) *“El hombre no es de ninguna manera un producto firme y duradero [...], es más bien un ensayo y una transición; no es otra cosa sino el puente entre la naturaleza y el espíritu”*. (Hesse, 1980, pág. 65) El alma universal se expresa como un ensayo o un proyecto en el alma de cada ser humano. El camino de la angustia tendría como fin el asumir conscientemente el propio ser en su total aperturidad,

“El camino de la angustia es sin duda singular para cada ser humano, sin embargo, se caracteriza por aislarlo en sí mismo de forma tal que las cosas, las personas y el mundo pierden importancia y significado”.

desconcierto y desazón. Haller se encamina hacia la búsqueda de la plenitud de su ser, y en este proceso cuenta con la ayuda de Pablo, el guía músico:

Muchas veces ha estado usted muy cansado de la vida; usted se afanaba por salir de aquí, ¿no es verdad? Anhelaba abandonar este tiempo, este mundo, esta realidad, y entrar en otra realidad más adecuada a usted, en un mundo sin tiempo. Hágalo usted, querido amigo, yo le invito a ello. Usted sabe muy bien dónde se oculta ese otro mundo, y que lo que usted busca es el mundo de su propia alma. Únicamente dentro de su mismo interior vive aquella otra realidad por la que usted suspira. Yo no puedo darle nada que no exista ya dentro de usted. (Hesse, 1980, pág. 178)

El camino de la angustia es sin duda singular para cada ser humano, sin embargo, se caracteriza por aislarlo en sí mismo de forma tal que las cosas, las personas y el mundo pierden importancia y significado. Esta soledad de tortuga es lo que permite que el individuo se vea en la necesidad de enfrentar sus propias incertidumbres y atreverse a resolverlas por

sí mismo y para sí mismo. De modo que debe inventar sus propios valores y darle sentido a su propia existencia. Sólo así el hombre se podrá afrontar a sí mismo y reconocerse como la posibilidad extrema de pura aperturidad, de puro poder-ser. Sin embargo, la consciencia de esta aperturidad se puede dar de diferentes formas, Sinclair la encuentra abocado al mundo y Haller a la muerte. Aún así, son dos desviaciones de un mismo camino que cada quien asume singularmente desde la consciencia de la condena que implica la libertad, por lo que se encuentran entrelazados e incluso unidos. Por otra parte, es curioso que el camino de la angustia, lleno de dolor e incertidumbre, es el que le permite al hombre aceptarse en su ser, en su puro poder ser. La angustia nos lleva a reconocer la aperturidad y nos enfrenta a ella, siendo conscientes de nuestra libertad, sin censurarnos ni jerarquizar la gama de posibilidades en absoluto. Al recorrer este camino que nos lleva a nosotros mismos, nos hacemos responsables de nuestra singular existencia que inventamos ante una total aperturidad posible.



Bibliografía

- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Recuperado el Octubre de 2012, de Free-eBooks.net: <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo/pdf/view>
- Hesse, H. (2007). *Demian*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hesse, H. (1980). *El Lobo Estepario*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Recuperado el Octubre de 2012, de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/766.pdf>

La paz

Un complejo anhelo

*El ejército no empieza las guerras.
Los políticos empiezan las guerras.*

William Westmoreland

Liceo Juan Ramón Jiménez

Andrea Morales

La guerra ha acompañado a la humanidad desde sus más remotos inicios. Todos los asentamientos urbanos, organizaciones sociales y naciones establecidas en la historia, han guardado una relación con esta, y en consecuencia se han visto, influenciadas, afectadas o beneficiadas por ella.

En los largos años de la existencia humana, sobre todo en lo que concierne a la sociedad, organización, asuntos políticos e incluso religiosos, podemos ver que, en su mayoría, se concretaron por la utilización de medios bélicos. El surgimiento y caída del imperio romano, las cruzadas, el imperio mongol, la colonización europea, las dos guerras mundiales, entre otros, sumados a los conflictos actuales, muestran a la guerra como aspecto esencial para enfrentar problemas, extender intereses nacionales y aumentar el poder. Como se menciona en el Report from Iron Mountain : “*La función militar u ostensible del sistema de guerra no requiere mayor elaboración; simplemente sirve para defender o avanzar el «interés nacional»*”. (RIM, 2004, sección 5)

La alusión a lo sucesos históricos mencionados, pareciera mostrar el carácter decisivo de la guerra, al ser esta el aspecto fundamental, estructurador y originador de cada uno de ellos. Ahora bien, los análisis realizados sobre tales conflictos, han estado acompañados, con frecuencia, por una visión armamentista, con lo cual las dimensiones sociales, económicas, culturales e incluso étnicas son eludidas o soslayadas, lo que impide una comprensión más integral y completa del fenómeno bélico. El carácter militar, que aparentemente lo caracteriza, es una visión superficial de lo que la guerra representa. Sus funciones van más allá de “[...] *la defensa de una nación ante el ataque militar por parte de otra nación, o la disuasión ante tal ataque; la defensa*

o avance de un "interés nacional"—económico, político, ideológico; el mantenimiento o el aumento del poder militar de una nación porque sí. Estas son las funciones visibles u ostensibles de la guerra. Si no hubiera ninguna otra, la importancia del establishment guerrero en una sociedad podría, en verdad, declinar hasta el nivel subordinado que se cree que ocupa. Y en tal caso, la eliminación de la guerra sería, en verdad, un asunto de procedimiento como los escenarios de desarme sugieren". (RIM, 2004, sección 4)

La guerra cumple para y en las naciones, funciones políticas, económicas y sociales, demostrando así ser un factor incidente en múltiples ámbitos del desarrollo de una sociedad. Hay que anotar que si bien influye en temas como la ciencia o la tecnología, dado el propósito del escrito, no se mencionarán.



Los ritmos de crecimiento industrial muestran que muchos países no se hubiesen desarrollado si dicho desarrollo no hubiera ido de la mano de procesos bélicos. La competencia armamentista conlleva a la sofisticación tecnológica, al desarrollo de nuevas estrategias logísticas, lo que representa un acicate indiscutible en los niveles de desarrollo de las naciones. Aun hoy, son numerosos los desarrollos científicos y tecnológicos que tienen su origen en un interés de preponderancia militar.

En cuanto a los factores económicos, la guerra incide en dos dimensiones. En primera instancia, y conectando con lo anterior, impulsa un crecimiento económico al generar desarrollo, que va de la mano del fortalecimiento del aparato industrial y la creciente demanda de mano de obra. Desde esta perspectiva, la guerra resulta teniendo un carácter 'progresista', ya que impulsa y estructura la economía. (RIM, 2004) En segundo lugar, la guerra resulta siendo una solución para los procesos de expansión industrial, cuando la demanda no es suficiente. Los insumos necesarios en la guerra estabilizan y controlan los excedentes de la fabricación industrial. (RIM, 2004)

Respecto a la función social, la guerra ha sido utilizada como controladora de la sociedad. El uso de estrategias y concepciones militares ha sido fundamental como factor de control de la población civil, ante todo, aquella que pueda causar algún levantamiento o revolución. Además, ha sido utilizada como incentivo patriótico para fomentar la lealtad, apropiación y buenas relaciones con y frente al entorno social, acorde con los intereses de quienes ostentan el poder.

Respecto a la función política, la guerra es considerada

un medio organizador tanto interno como externo. El simple hecho de que una sociedad se constituya como nación implica su relación con otras, de lo cual parece derivar la inevitable tendencia a querer ser “más fuerte” que los vecinos. Resulta evidente entonces el por qué una gran capacidad bélica tiene tanta incidencia en lo exterior, o en lo interior como medio de control social y político. (RIM, 2004) Se podría incluso decir que hasta los días de hoy en todas las sociedades existentes la guerra representa buena parte de las razones, detrás de las estructuras sociales y políticas en las que opera una sociedad. En otras palabras, y como lo menciona Hannah Arendt, la política resulta siendo una simple extensión de la guerra. Según ella, hay que considerar lo bélico como principal fuerza estructuradora en la sociedad, mantener que los sistemas económicos, las filosofías políticas y la corpora juris sirven y extienden el sistema bélico, y no al revés, concluir que la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización social. (Cf. Arendt. H, 2005, p. 18)

En estas condiciones, el ejercicio de la política, el establecimiento del Estado y las relaciones de poder que se requieren dentro de la organización social, están basadas en el uso de la violencia. Las políticas contemporáneas se rigen, como lo diría Arendt, bajo un mal poder. Los procesos y actividades políticas realizadas se dan de manera coercitiva y violenta, imponiendo así la visión de uno sobre los otros. El reconocimiento de la guerra como factor estructurador de la sociedad, nos

lleva a la inevitable necesidad de preguntarnos: ¿Estamos ante la necesidad de aceptar la inexorabilidad de la guerra? Esto nos propone la revisión de lo bélico y lo violento como el ámbito en el que se resuelven las diferencias y conflictos sociales.

Tanto para Arendt como para el anónimo autor del Report From Iron Mountain, las sociedades no pueden seguir bajo un esquema bélico como medio de control, desarrollo y solución de sus conflictos. Los avances tecnológicos y científicos no deberían guiar-

se con miras a la guerra, el control social no debería ser violento y las políticas no deberían ejercer la opresión individual de unos cuantos sobre todos los demás; se propone más bien el trabajo conjunto de todos. Desde esta perspectiva, resultan pertinentes las reflexiones de Estanis-

lao Zuleta en su Elogio de la dificultad. Para él el origen de las guerras está en la opresión de las ideas preponderantes de unos en contra de la de otros. Similar a Arendt, se trata para él de la presión que ejerce la política y sus intereses sobre la sociedad. Además, Zuleta sostiene que el conflicto es una expresión de la existencia misma. La vida, la evolución, el desarrollo, es y será el resultado de la búsqueda de soluciones a las contradicciones dadas en la sociedad. El conflicto es connatural a la realidad humana. De esto se deriva que pensar en una sociedad sin conflicto no es lo mismo que pensar en una sociedad sin guerra. La paz resultará siendo

“La vida, la evolución, el desarrollo, es y será el resultado de la búsqueda de soluciones a las contradicciones dadas en la sociedad. El conflicto es connatural a la realidad humana. De esto se deriva que pensar en una sociedad sin conflicto no es lo mismo que pensar en una sociedad sin guerra”.



entonces no la negación del conflicto sino la supresión de estrategias que impliquen: “[...] *la proverbial paz de cementerio con que los tiranos — desde los gobernantes de las antiguas ciudades-estado hasta los modernos dictadores — cubren sus países una vez suprimida toda oposición organizada y destruidos todos los enemigos reales*”. (Arendt, 1997, p. 92)

El anhelo de una sociedad sin conflicto, de mentes uniformadas, sin diversidad de pensamiento, conducirá inevitablemente a la tiranía, en donde, “[...] *el terror ya no es un medio para atemorizar y suprimir a los oponentes sino [...] contra aquellos que son inocentes incluso desde el punto de vista del perseguidor*”. (Arendt, 1997, p. 93). Entonces, deseamos mal. En lugar de desear una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar, deseamos un idilio sin sombras y sin peligros, un nido de amor y, por lo tanto, en última instancia un retorno al huevo. (Zuleta, p. 1-2) Pareciera entonces que de lo que se trata es de abrir un espacio en el que el conflicto no implique sumergirse en la mutiladora lógica de la guerra, donde la violencia es la expresión

de una autoridad (Arendt, 1997, p. 99) que, en ocasiones, pintada de democracia, lo único que intenta es negar el reconocimiento de la diferencia. Se trata entonces de entender que la paz se da entre diferentes que se reconocen como iguales y que son capaces de resolver sus diferencias sin acudir a la guerra. De esta manera, solo si aceptamos la diferencia como aspecto fundamental y connatural a la naturaleza humana, es decir, si aceptamos la inevitabilidad del conflicto, y en esa medida transformáramos nuestras sociedades guerreras y opresivas políticamente, en una sociedad conjunta de aceptación guiada por un buen poder, legítimo y legitimado, es decir, aquel que se dé de manera conjunta sin interés coercitivo u opresivo alguno, se le abriría una oportunidad a la paz. La complejidad de este anhelo está en que la aceptación de que la diferencia no ha creado el surgimiento de una fraternidad creativa, sin la cual la opción de un poder corrupto, ante la mirada de Arendt, no podría evitarse, pues una aceptación no conlleva necesariamente a una relación fraternal. Sin esa fraternidad los desarrollos en los ámbitos económicos, tecnológicos, políticos y sociales, inevitablemente conducirán al surgimiento de nuevos Caínes interesados en eliminar a sus hermanos.

Bibliografía

Hume, David, (1984). Tratado de la naturaleza humana I. España: Ediciones Orbis, S.A.

Marina, José Antonio, (1993). Teoría de la inteligencia creadora. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

Thorndike, E. L. (1898). Inteligencia animal: Un estudio experimental de los procesos asociativos en los animales. New York: Macmillan

Tirado Gallego, Marta Inés, (1998). El juego y el arte de ser... humano. Medellín: Universidad de Antioquia.



