



---

# Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía



## Acercamiento a la crítica del progreso

Laura Daniela Salcedo Franco

Tutor: Fernando Calderón Quindós

Cotutora: María García Pérez

Departamento de Filosofía

Curso: 2023 – 2024

*A mis abuelos, quienes me regalaron el amor por la naturaleza, la lectura y la crítica.*

**Resumen:** El concepto de progreso ha impulsado y moldeado profundamente la historia humana. Este escrito, adoptando la mirada benjaminiana, navega por sus contradicciones, complejidades y momentos críticos. A través de la metáfora de la *Odisea* de Adorno y Horkheimer, se examina cómo, desde la magia primitiva hasta hoy, el miedo y el deseo de conocimiento y poder han definido esta marcha y establecido una separación radical entre naturaleza y humanidad. Se exploran las voces críticas de Rousseau, Schiller y Thoreau, quienes proponen una relación más respetuosa con la naturaleza y una reivindicación de la sensibilidad humana. Asimismo, se aborda cómo el progreso ha ignorado estas críticas en la transición del sujeto ilustrado, *dueño de sí*, al sujeto contemporáneo, *empresario de sí*, atrapado en un ciclo de autoexplotación. Finalmente, se hace un llamado a redescubrir un pasado vivo y asumir la responsabilidad moral hacia nuestros antepasados para construir un presente y futuro más ético.

**Palabras clave:** Progreso, Crítica, Razón, Sensibilidad, Naturaleza, Poder, Miedo, Saber, Libertad, Sufrimiento, Destino.

**Abstract:** The concept of progress has played a significant role in boosting and shaping human history. This text, viewed through the lens of benjaminian philosophy, delves into its contradictions, intricacies, and pivotal junctures. By drawing parallels with Adorno and Horkheimer's metaphor of the *Odyssey*, we analyze how fear and the pursuit of knowledge and power have been central to this advancement, leading to a profound division between nature and humanity from ancient primitive magic to the present day. The dissenting perspectives of Rousseau, Schiller, and Thoreau are examined as they advocate for a more harmonious relationship with nature and a vindication on human sensibility. Moreover, it scrutinizes how the trajectory of progress has largely disregarded these critiques during the shift from the rational autonomous individual of the Enlightenment era to the contemporary *self-manager* individual ensnared in a cycle of self-exploitation. Finally, there is a plea to reconnect with our historical living roots and embrace moral accountability towards our forebears in order to construct a more ethical present and future.

**Keywords:** Progress, Criticism, Reasoning, Sensitivity, Nature, Power, Fear, Knowledge, Freedom, Suffering, Destiny.

## **Agradecimientos**

Quisiera expresar mi profunda gratitud a todas las personas que han formado parte de esta travesía. Este escrito es fruto de las charlas, debates, consejos, reflexiones y abrazos que he compartido entre parques, aulas, cafeterías, llamadas y el sofá de casa. Gracias a mi familia por el intenso amor con el que me han colmado, por la paciencia y el apoyo que jamás me han negado y, especialmente, por los límites con los que me han guiado. Gracias a mis amigas por no solo cuidarme y ser mi espacio seguro, sino también por permitirme mirar la vida de otra forma. A Paula Andrés por hacerme reír incluso en los días ajetreados. A Inés Paniagua, Pani, por enseñarme a jugar de nuevo. A Teresa García por impulsarme a llevar una dieta y una vida más ética. A Laura Senis por recordarme constantemente que la verdad es un camino que vale la pena recorrer. Y a Eros, mi compañero de cuatro patas y orejas largas, por estar a mi lado durante las largas noches de estudio, por alegrarme con sus saltos y el cariño cauteloso que me ha regalado, a pesar de conocer el daño que los humanos podemos causar.

Finalmente, quisiera agradecer a mis tutores. A María no solo por las palabras de aliento, las correcciones y el tiempo que me ha dedicado, sino también por realizar la ardua tarea de abrir la academia a los márgenes. A Fernando, por acompañarme a lo largo de todos estos años, por enseñarme que la enseñanza no se lleva a cabo desde la distancia, sino desde la cercanía atenta de quien comprende al otro como un compañero de viaje en las peripecias del conocer.

# Índice

Introducción.....	6
El edificio del progreso: miedo, libertad, saber y poder .....	7
Voces pasadas de la crítica: Rousseau, Schiller y Thoreau.....	16
Rousseau y la mirada desinteresada.....	17
Schiller y el anhelo de una vida en forma, de una forma viva.....	20
Thoreau y la belleza de lo libre y lo salvaje.....	24
Momento crítico: el sujeto lleva a cabo su violento destino .....	31
Ulises y las Sirenas: un análisis desde Adorno y Horkheimer.....	33
El ocaso: del sujeto <i>dueño de sí</i> al sujeto <i>empresario de sí</i> .....	40
¿Una crítica absoluta? .....	50
Conclusiones. ¿Y ahora qué? .....	52
Bibliografía.....	57

## Introducción

En el vasto tapiz de la historia humana, el concepto de progreso ha sido una fuerza motriz que ha impulsado a generaciones a soñar con un futuro mejor. Sin embargo, esta búsqueda incesante de avance ha estado marcada por contradicciones profundas y momentos críticos. Este escrito se embarca en un viaje a través de las complejidades del progreso, adoptando la perspectiva crítica de Walter Benjamin, quien nos invita a mantener una tensión constante entre el pasado y el presente, abriéndonos así a un futuro distinto.

Nuestro recorrido comienza con la tarea de contornear el edificio del progreso. A través de la metáfora presentada por Adorno y Horkheimer sobre la *Odisea* —que nos acompañará en el transcurso de nuestro camino— observaremos cómo en Ulises, en su lucha por dominar el entorno mediante su astucia, se establece una separación radical entre naturaleza y humanidad, necesidad y libertad. En el viaje del héroe mítico, veremos representados los intentos del ser humano por imponer su voluntad sobre el mundo natural, un impulso que recorre toda la historia: desde la magia primitiva, pasando por el dominio de los mitos, hasta el advenimiento del momento filosófico. A lo largo de estas etapas, detectaremos el miedo a lo Otro y el deseo de conocimiento y poder como los motores fundamentales de esta marcha.

Asimismo, a medida que avancemos en nuestra travesía, nos encontraremos con voces críticas que han desafiado la visión instrumental del progreso: Jean-Jacques Rousseau nos advertirá sobre los peligros de tratar a la naturaleza como un mero recurso y nos invitará a contemplar el mundo con una perspectiva respetuosa y desinteresada; Friedrich Schiller, al enfrentar la barbarie de su época, nos propondrá la urgente tarea de equilibrar la razón con la sensibilidad mediante el impulso del juego; Henry David Thoreau, al alertar sobre las consecuencias de la industrialización y la tecnificación de la realidad, nos instará a llevar una vida sencilla y en armonía con la naturaleza.

No obstante, también evidenciaremos la sordera del progreso en el siglo XX. Una era colmada de paradojas y contrastes, testigo de impresionantes avances técnicos, científicos y médicos, pero también de una violencia sin precedentes. La devastación por las dos guerras mundiales, la emergencia de regímenes totalitarios, los desastres ecológicos y las crisis económicas, entre otros factores, sumieron a la humanidad en un profundo y angustiante desconcierto. Siguiendo a Adorno y Horkheimer, detallaremos el desasosiego

del sujeto, señalando cómo este destinado y viciado progreso, al revelarse desconectado de lo moral, amenazaba con destruir al sujeto mismo.

Recorriendo el paso de las sociedades disciplinarias de Michel Foucault a las sociedades de control de Gilles Deleuze y su faceta digital con Byung-Chul Han, descenderemos finalmente hasta nuestro presente. Una imagen sombría en la que, sin embargo, la crítica nos permitirá encontrar la esperanza de otro mundo en la responsabilidad moral que recae sobre nuestras espaldas. Una responsabilidad que se dirige, en lugar de hacia nuestros descendientes, hacia nuestros antepasados, cuyas voces y experiencias pueden guiarnos hacia un presente y, por tanto, un futuro más humano y sensible. Una responsabilidad moral que nos exhorta a redefinir nuestra relación con la naturaleza, con nuestros semejantes y con nosotros mismos.

Este escrito busca invitarnos, mediante un análisis crítico y reflexivo, a reconsiderar nuestras prioridades y a buscar una conexión más profunda con nuestro entorno. En un momento histórico donde no solo enfrentamos crisis ambientales, sociales y económicas, sino que también presenciamos la guerra civil en Sudán, la guerra entre Rusia y Ucrania, y el genocidio de miles de palestinos, las enseñanzas de los distintos pensadores críticos a los que nos acercaremos se revelan más pertinentes que nunca. exploremos, pues, las posibilidades de abrirnos a un mundo más justo y ético, donde el verdadero progreso no se mida solo por los avances técnicos y su velocidad, sino por nuestra capacidad de vivir en armonía y con sentido, sin tener que pagar nuestra “felicidad”<sup>1</sup> con el sufrimiento de otros.

## **El edificio del progreso: miedo, libertad, saber y poder**

Para iniciar esta travesía, resulta interesante recordar la metáfora que nos han legado Adorno y Horkheimer de la *Odisea*.<sup>2</sup> Una metáfora que no solo nos abre las puertas al vertiginoso campo en el que nos sumergiremos, sino que también nos anuncia, prematuramente, el puerto que nos espera. En la *Odisea* nos encontramos con el viaje que emprende Ulises de regreso a su hogar, Ítaca. Un trayecto que puede interpretarse, según

---

<sup>1</sup> Decimos “felicidad” entre comillas, ya que, como veremos en esta travesía, en la configuración actual del mundo, el malestar y el sentimiento de insuficiencia, aunque silenciosos o invisibles, inundan todo el cuerpo social. La felicidad que se ofrece se desvelará en nuestro paso como apariencia, caricatura e ilusión.

<sup>2</sup> Nos referimos a la interpretación que ofrecen los autores en su libro *Dialéctica de la Ilustración* (1944), específicamente, desde las últimas páginas del primer capítulo hasta el final del segundo (cf., Horkheimer & Adorno, 2016, pp. 84 – 125).

los autores de *Dialéctica de la Ilustración* (1944), como el viaje de un *yo* a través de los mitos; como la transformación del sujeto que debe dominar, mediante su astucia y razón, su naturaleza interna para así enfrentar y salir victorioso de los peligros y desafíos impuestos por las fuerzas míticas que le rodean; como el camino de superación en el que el hombre, determinado por sus necesidades, no busca meramente liberarse de estas, sino construirse como señor de sí mismo, como el único dueño de su destino.

Conforme Ulises avanza en su regreso, el dominio de los mitos se reduce gradualmente: lo que una vez fue desconocido y explicado en la oscuridad del mito se desvanece, a través de la neutralización y sometimiento racional, en los triunfos del héroe. A la par de este alejamiento y anulación del mundo mítico, Ulises se acerca cada vez más a la construcción de un *yo* racional, capaz de resistir a las tentaciones disolutivas de la naturaleza. Estamos ante la cristalización de un vínculo muy específico del ser humano con la naturaleza y consigo mismo. Un vínculo que supone, entre otras cosas, una separación radical entre lo natural (la realidad), considerado como el orbe de la necesidad, y lo humano (el pensamiento), entendido como la esfera de la libertad; separación en la que el sujeto se comprende en una posición privilegiada que le permite relacionarse instrumentalmente con su entorno. Como si se tratara de una sentencia del oráculo de Delfos, nos es anunciada la llegada del hombre ilustrado.

Sin embargo, ¿cómo se ha gestado esta comprensión de la realidad? Antes de embarcarnos en el análisis del proyecto ilustrado, demos un paso atrás e indaguemos en uno de los gérmenes que impulsaron el deseo de conocer: el miedo. Siguiendo la obra de Adorno y Horkheimer, podemos comprender la historia de la experiencia humana dividida en tres momentos: (1) la etapa preanimista y fantasmagórica de la magia; (2) el estadio mítico, en donde nos encontramos con la potestad de los dioses; y (3) el momento filosófico, aquel en el que la última palabra pertenece al hombre. El primer estadio tematiza la experiencia del “primitivo”, marcada esencialmente por el miedo ante las fuerzas naturales; fuerzas que no comprende y de las que no puede escapar.

Lo que el primitivo experimenta en tal caso como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a lo material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en el nombre de este. Él fija la trascendencia de lo desconocido frente a lo conocido. (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 69).

Para el hombre sujeto a la pura necesidad, el mundo se manifiesta no como una infinita extensión de objetos inertes y petrificados, sino como una dimensión encantada, arbitraria, misteriosa e insegura. La realidad, desde el “desconocimiento”, es experimentada por el “primitivo” como un Otro lejano y amenazador. Ciertamente, ante tal terror, la tarea de construirse un cobijo devino en necesidad. Pero, ¿qué podía hacer el sujeto desbordado por la realidad? ¿Qué podían ofrecerle sus manos para calmar su terror, para elevar su mortalidad y, al menos, no sentirse tan impotente frente a su entorno? Así, en el mundo “mágico” —donde aún no presenciamos una escisión clara entre pensamiento y realidad— el principio mimético emerge como el medio ideal. La humanidad se propuso, a través de la imitación, intervenir, explicar y ejercer algún tipo de control. “El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, el mismo se comporta de forma aterradora o amable [...]. El chamán exorciza lo peligroso mediante su imagen” (ibid., pp. 65 – 79).

Evidentemente, dada la impredecibilidad de las “irracionales” fuerzas de la naturaleza, tales mágicos esfuerzos resultaron insuficientes a la hora de reconducir sus fenómenos. Sin embargo, al realizar rituales miméticos —que ponen a circular ya una representación del acontecer— el hombre, en cierta forma, lograba unirse a la naturaleza. Esta unión le permitía al sujeto, a pesar de la inevitabilidad del peligro, dar sentido a los hechos; sentido que, aunque no anulaba el miedo, por lo menos lo menguaba.

Este mismo miedo a lo inesperado y desconocido es el que impulsa el florecimiento de la constelación mítica. En esta segunda etapa nos encontramos con la independencia del elemento teórico del ritual. El sujeto ya no se limita meramente a la mimesis, sino que, al dedicar sus esfuerzos a la creación mitológica, da un paso más allá. “El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar [...]. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta” (ibid., p. 63). El mito pone en marcha un proceso de desencantamiento de la realidad. Pues, aunque el mundo fantástico aún prevalece sobre la vida humana, su complejidad es ahora inteligible a través de imágenes antropomorfizadas. Asistimos al esfuerzo por explicar racional y discursivamente los fenómenos naturales e incertidumbres a los que está sujeta la fragilidad de lo humano. Ya no se trata de fuerzas sin rostro que determinan el horizonte de la existencia, sino de personajes sobrenaturales con historias personales, razones, intereses y deseos que, en última instancia, gobiernan con sentido la realidad.

Asimismo, la representación trágica de estos personajes separados de sus elementos naturales sugiere una ruptura más fundamental entre *λόγος* (*lógos*), que ordena y conceptualiza, y *φύσις* (*physis*), la naturaleza externa que ha de ser guiada. La fusión entre pensamiento y realidad comienza a quebrarse, marcando así el despertar del sujeto que busca su libertad mediante su capacidad de objetivar y controlar. El miedo continúa desvaneciéndose, pero ahora se mantiene latente bajo la imagen del destino. El temor mítico reside en la consciencia de que todas las acciones están sujetas a un ciclo perpetuo marcado por la repetición y la necesidad ineludible de los fenómenos naturales. El destino “reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado” (ibid., 2016, p. 67). La existencia del sujeto sigue estando en manos de fuerzas que lo superan.

Estos dos estados de la experiencia ponen sobre la mesa dos asuntos importantes en nuestra investigación. En primer lugar, se nos ha hecho patente una comprensión de la libertad, entendida como independencia frente a lo desconocido (lo Otro), en oposición al temor y la necesidad. En segundo lugar, en esa búsqueda por liberarse del miedo, el conocimiento —la racionalización de la realidad— comienza a gestarse en términos de poder; es decir, desde la capacidad de fijar lo circundante para hacerlo inteligible, de manera que toda sorpresa en su interior sea anulada. De tal modo, se inicia una carrera histórica e interminable para la humanidad. Una carrera por “encontrar la vía perfecta hacia el conocimiento, la que nos permitiese averiguar cosas nuevas sobre el mundo, acrecentar nuestro acervo cognoscitivo y, a un tiempo, saber con certeza que lo hallado es verdad” (Marcos, 2013, p. 24). Una carrera del pensamiento por aprehender la realidad sin oscuridad alguna, asegurando así su total libertad.

Poco a poco dicha búsqueda llevó a la humanidad por caminos cada vez más estrechos: desde la *paideia* platónica hasta el entusiasmo por el mecanicismo, el método y la neutralidad. No obstante, como afirman Adorno y Horkheimer, donde encontramos con mayor claridad el tercer cambio radical en la experiencia humana, el momento filosófico, es en el proyecto ilustrado. Frente al mundo encantado que infunde miedo, la Ilustración se presenta como la salvación. “El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 59).

La Ilustración se entiende como el desmantelamiento de la dimensión mítica; como la superación de la necesidad mediante la racionalización. Tenía como objetivo inaugurar

una nueva era de progreso en la humanidad, donde esta pudiera conocer y enfrentar el mundo por sí misma. Así, de la mano de la ciencia —con las matemáticas a su base—, borró del cosmos cualquier rastro de fuerza animista; remplazándolo, de esta manera, con el número, el hecho calculable. Este alto nivel de abstracción, al eliminar la singularidad de las cosas subsumiéndola en una matriz matemática de equivalencias —esto es, en una *Mathesis universalis* tal y como pretendieron tanto Descartes como Leibniz—, permitió que la razón pudiera comprender y, en gran medida, controlar y dominar la naturaleza; pues esta, al ser cosificada, devino en predecible. Un espíritu de aventura, caracterizado por la confianza en la capacidad de salir victorioso, se apoderó del sujeto. “El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente” (ibid., p. 70).

No se trata ya de pretender intervenir en la naturaleza identificándonos con ella o comprendiéndola a través de imágenes antropomorfas, sino más bien de manipularla, de tomar una posición activa. Nos encontramos ante un nuevo horizonte de experiencia que no habría sido posible si no fuera por el despliegue de la revolución científica —la cual podríamos ubicar entre Copérnico y la gran síntesis de Newton— y el éxito de la nueva ciencia. Un acontecimiento que, sin duda alguna, no solo acrecentó el optimismo en la razón y en su capacidad de despojar lo contingente del mundo para vislumbrar lo esencial, sino también “la confianza en la posibilidad de establecer un método seguro de ampliación del conocimiento” (Marcos, 2013, p. 28). El saber y, por ende, la libertad soñada parecían estar a la mano del sujeto mediante un nuevo imperativo formulado por Galileo Galilei: “Mide lo que sea medible y haz medible lo que no lo sea”. Imperativo al que le añadiría Newton la necesidad de experimentar, ya que no basta con observar. “Hay que controlar las condiciones de producción de los fenómenos y simplificarlos mediante la reducción a rasgos cualitativos” (Chillón, 2016, p. 80).<sup>3</sup>

Para comprender este optimismo en la razón y el desarrollo de este enfoque instrumental para con las cosas, resulta interesante acudir a los planteamientos de René Descartes, padre de la filosofía moderna, y de Francis Bacon, padre de la ciencia moderna,

---

<sup>3</sup> Cabe mencionar que la inducción se convirtió en el paradigma metodológico, pues fue el método empleado por Newton, quien lejos de considerar su labor científica como hipotética y, por tanto, abierta al error, defendió que si los principios son “alcanzados desde la experiencia y por inducción, la ciencia debe considerarse como segura, cierta y justificada” (Marcos, 2013, p. 31).

como el espacio en el que acontece este cambio de paradigma en la comprensión de la realidad.

Por un lado, el filósofo francés se ocupó de realizar un cambio de acorde en el pensar metafísico que se correspondiera con los pasos agigantados de la ciencia, considerada como el conocimiento más acabado de la razón y, por ende, el modelo a seguir. En las *Meditaciones Metafísicas* (1641), Descartes no solo se propuso razonar como geómetra y poner en práctica una duda sistemática y radical como parte fundamental del método soñado, sino también hallar “un punto de apoyo firme e inmóvil” (Descartes, 2022, p. 127), una certeza que le sirviera de suelo a los principios mismos del saber,<sup>4</sup> el famoso *cogito, ergo sum*.<sup>5</sup> Así, la metafísica deja de preocuparse por el ente en concreto y, en cierto sentido, por la pregunta por el ser en cuanto ser. Su mirada se postra en el pensamiento que piensa la realidad, en los modos en que la representamos y conocemos, y, sobre todo, en el problema de cómo podemos estar seguros de que hemos procedido (y procedemos) de manera cierta. Esta preocupación por la necesidad de certeza en los diversos ámbitos de lo humano, incluso —aunque Descartes no fuera consciente de ello— a expensas de la verdad,<sup>6</sup> terminó vinculando el estudio del ser con el problema del conocimiento, como dos caras de una misma moneda.

La aprioridad y fundamentalidad del *cogito* o del sujeto autoconsciente que se constituye, desde Descartes, en *fundamentum inconcussum veritatis* [...]. El yo pienso se desemboza, pues, no sólo como fuente de certeza, sino como el principio supremo de todo el conocimiento humano. Si el fundamento es el *cogito*, el sujeto y autoconsciente, entonces la realidad no es, sino en tanto que es dada en la conciencia, es decir, en cuanto que es objeto para un sujeto [...]. Con ello queda consumada la posición filosófica de la modernidad: no se trata sólo de substituir la antigua centralidad ente por la nueva del sujeto. La primacía del sujeto lleva consigo la substitución de la noción de ente por la de objeto. Las consecuencias gnoseológicas de esta substitución están a la vista. Objeto

---

<sup>4</sup>Pues, “¿no es esta duda indicio de un deseo de certeza que hay que poder satisfacer?” (Grondin, 2022, p. 188).

<sup>5</sup> Se nos hace evidente un punto clave: la piedra angular del conocer, la certeza primera es el propio pensamiento, el sujeto que piensa, que duda. La predestinada escisión era innegable. Esta es la radical transformación que llevó a cabo el pensamiento ilustrado y que lo diferencia, sin duda, del mágico y del mítico. “La magia no se fundamenta en «la omnipotencia del pensamiento» [...]; una «sobreevaluación de los procesos psíquicos en contra de la realidad» no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados. La «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo» [...] corresponde solo al dominio del mundo, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 66).

<sup>6</sup> “No es preciso un estudio pormenorizado de la obra cartesiana para saber que su obsesión por la certeza absoluta le hace militar en posiciones críticas inicialmente escépticas” (Chillón, 2016, p. 84).

(*objectum*) significa originariamente lo que hace frente a alguien, lo surge en el horizonte de otro; en este caso, del sujeto. El ente existía independientemente del hombre que lo conocía. El objeto solo es objeto para el sujeto que lo aprehende y, como tal, no existe independientemente del sujeto. La realidad ha sido reducida a objetividad (Colomer, 2001, pp. 13-14).

De igual modo, no es de extrañar que, debido al interés por establecer un método, el entusiasmo por el mecanicismo aflorara fuertemente en el pensamiento cartesiano. “El método ideal para descubrir ideas cuya certeza estuviese justificada debería ser, en el mejor de los casos, ejecutable de modo mecánico, automático” (Marcos, 2013, p. 29). Se trata de un mecanicismo que se corresponde con la reducción del mundo a elementos plenamente cognoscibles y maleables o, en términos cartesianos, claros y distintos. Una simplificación que le permitió a Descartes establecer una distinción tajante y capital entre *res extensa*, la materia, y *res cogitans*, el intelecto; donde la naturaleza, lo animal<sup>7</sup> y, en última instancia, la alteridad quedan reducidas a la condición de *res extensa*, mientras que el ser humano, por el contrario, queda elevado a ser la fusión entre ambas sustancias (*res extensa* y *res cogitans*).<sup>8</sup> Esta conceptualización de la realidad para algunos ha servido de suelo a los abusos y explotación que la civilización ha ejercido sobre la naturaleza (cf. Northcott, 1996, p. 60).<sup>9</sup>

Por otro lado, Francis Bacon no solo se dedicó a la tarea de explicar el progreso intelectual y técnico, sino también a la elaboración de los cimientos de la nueva ciencia. Para lograr este objetivo, no dudó en refutar la filosofía vigente, la cual —al mostrarse insuficiente a la hora de aumentar o esclarecer la producción de nuestro conocimiento sobre el mundo— nos condenaba “a una circularidad infecunda” (Arango, 2002, p. 22).

---

<sup>7</sup> Descartes no dudó en afirmar que toda consideración de una mente animal no era más que el vestigio de la inocencia de la infancia que, debido su capacidad inmadura de distinción, atribuyó al cuerpo características que son exclusivas del alma, equivocación que también cometió sobre el alma (cf. Descartes, 2011, pp. 75 – 77). Pues todas las acciones de un animal podrían ser explicadas fijándonos únicamente en la disposición de sus órganos y su reacción mecánica ante los estímulos de su entorno (cf. Descartes, 1977, p.187).

<sup>8</sup> Aquí nos encontramos claramente con el binomio cuerpo-mente, donde el cuerpo queda tematizado de manera mecánica e instrumental —es muy ilustrativa la comparación que hace Descartes del cuerpo con el funcionamiento de un reloj (cf. Descartes, 2022, p. 185) —, a diferencia del alma, que queda identificada con el yo “por la cual soy lo que soy” (ibid., p. 179).

<sup>9</sup> Evidentemente, en la obra cartesiana existe un interés por impulsar y ampliar el dominio del saber sobre la realidad. Sin embargo, como nos recuerda Sergio García Rodríguez, “abogar por el dominio de la naturaleza no necesariamente se traduce en un sometimiento absoluto en el que todo esté permitido” (2021, p. 474).

<sup>10</sup> Propuso más bien poner la lupa en el carácter productivo del conocimiento, en lugar de en la mera búsqueda del saber por el saber mismo. Según Bacon, el conocimiento debe ser útil, sirviéndonos como un instrumento para la praxis. Al desvelar el orden y el funcionamiento de la realidad en la que habitamos, deberíamos ser capaces de idear medios que nos permitan no solo evitar la frustración de nuestros deseos o superar las necesidades a las que estamos sujetos, sino, sobre todo, lograr que tales obstáculos se pongan a nuestro servicio. “Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence si no es obediéndola y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica” (NO, II: III). Solo conociendo y acatando las reglas del juego, seremos capaces de emplearlas a nuestro favor.

Siguiendo esta voluntad de poder, Bacon se encargó de reestructurar el método inductivo, viendo en este la única esperanza que podía fundamentar al estudio científico (cf. NO, II: XIV). Reconoció, por tanto, que todo potencial conocimiento yace ya en la naturaleza; solo hemos de recurrir a la experiencia, a la observación y a la experimentación metódicas. Se plantea así un quehacer que el sujeto lleno de prejuicios no puede llevar a cabo. Pues, “los científicos deben de ser ante todo escépticos y no aceptar explicaciones que no se puedan probar por la observación y la experiencia sensible” (Díaz, 2016, p. 8).<sup>11</sup> La escena del científico ante su mesa de disección se presenta como la representación icónica de la modernidad; el momento en que el ser humano ejerce su dominio técnico frente a lo animal y a la naturaleza misma. Bajo esta óptica, la separación entre pensamiento y realidad, entre sujeto y objeto no solo es radical, sino que, además, cobra sentido en la lógica jerarquizada del señor y el siervo.<sup>12</sup> Para Bacon, según citan Adolfo Maldonado y Esperanza Martínez, “la naturaleza debe ser obligada a servir, reducida a la obediencia, y esclavizada, [...] para extraer, bajo tortura, todos sus secretos” (2019, p. 173).

---

<sup>10</sup> “Las ciencias que por ahora poseemos no son otra cosa que disposiciones y arreglos de cosas encontradas antes; no métodos de invención ni fórmulas para nuevas producciones” (Bacon, NO, II: VIII).

<sup>11</sup> En este sentido, al hacerse sospechosa toda idea no emanada de la experiencia, se desprende una crítica hacia “los pesados fardos teológico-metafísicos que ciegan la vista de la ciencia y entorpecen el progreso de la naturaleza humana” (Chillón, 2016, p. 94). Crítica que, curiosamente, resulta ser retomada más tarde por el positivismo y el neopositivismo.

<sup>12</sup> “La distancia del sujeto frente al objeto se funda en la distancia del señor frente a la cosa” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 68).

Teniendo en cuenta este bosquejo del pensar de ambos filósofos, se nos hace patente el hecho de que el hombre comienza a comprenderse a sí mismo: (1) como, mediante la razón, capaz de poner en tela de juicio todo aquello que le rodea, logrando así, bajo la neutralidad alcanzada, captar al detalle la naturaleza de las cosas; y, en consecuencia de lo dicho, (2) como soberano, puesto que, a pesar de perder su puesto privilegiado en el cosmos, conserva tal posición —incluso con mayor convicción— frente a los demás seres vivos y la naturaleza misma. Esta comprensión, precisamente, evidencia de forma latente el vínculo que comparten el saber y el poder; ya que la ilustración y su modo de conocer terminan relacionándose “con las cosas como el dictador con los hombres: este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierten en *para él*” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 64).<sup>13</sup> Todo esfuerzo se dirige a aprehender de la naturaleza aquello que nos permita emplearla como medio para nuestros fines y beneficios. La mirada instrumental deviene en la posibilidad que al fin le permitiría al hombre ser dueño de sí, de su destino. La existencia, finalmente, parece estar en nuestras manos. “A partir de ahora la materia debe ser dominada sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración” (ibid., p. 62).

El mundo ya no es un abismo oscuro, misterioso y sujeto a fuerzas irracionales ante las que solo cabría guardar la esperanza de menguar el miedo a través de vanos refugios, sino un espacio cognoscible para el pensamiento y, además, presto a ser moldeable por el trabajo humano. Esta es la superioridad que el hombre ha conquistado con las uñas y que Bacon no ha dudado en reconocer: el saber. Pues, a diferencia de todo ser vivo, el hombre ha logrado dominar la naturaleza, librarse de la arbitrariedad y del destino. No obstante, para llevar a cabo dicha hazaña, la razón ha tenido que establecer una relación de trueque con la realidad, ya que, en la carrera por eliminar la incertidumbre y toda puerta a lo inesperado, ha terminado anulando la diferencia y, por tanto, nivelando todo lo real.

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida

---

<sup>13</sup> Se trata de la mirada patriarcal. Una mirada que el ecofeminismo llevará a crítica como la base de la comprensión binaria, jerárquica y dominante del mundo en la que se sustenta no solo la dominación de la naturaleza, sino también la de la mujer (cf. Puleo, 2022, pp. 60 – 74).

poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Pero esto significa el desencantamiento del mundo (Weber, 1979, pp. 199 – 200).

Sin embargo, “en las voces a las que prestamos escucha, ¿no resuena un eco de las que han enmudecido?” (Benjamin, 2021, p. 66). ¿No existen voces pasadas, quizás no apreciadas como debían en su momento, que reclaman con mayor fuerza su redención en el transcurrir del tiempo? ¿No hay otras voces que, ante la mirada cosificada de la razón, dedicaron sus esfuerzos a paladear otra forma de conocer y aprehender la realidad?

### **Voces pasadas de la crítica: Rousseau, Schiller y Thoreau**

En la historia, a la par que la razón adoptaba este carácter instrumental, surgieron voces disidentes que cuestionaron la vertiginosa marea del progreso, percibiendo en ella un peligroso torrente capaz de volverse en contra de aquellos a quienes prometía liberar. Podemos pensar en Condillac, quien en su *Traité des animaux* (1755) no solo fue crítico con el marco cartesiano,<sup>14</sup> sino que también se aventuró a pensar lo humano en su relación con lo animal desde la sensibilidad en lugar del mero pensamiento.<sup>15</sup> En Diderot, cuyos *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) expresaron su rechazo a la geometrización de la naturaleza.<sup>16</sup> O en Voltaire, y su *Micromegas* (1752), ingeniosa y satírica crítica sobre las idealizaciones cartesianas y los presupuestos de la observación científica.<sup>17</sup> No obstante, en esta ocasión nos centraremos en esbozar los disruptivos planteamientos de Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), Friedrich Schiller (1759 – 1805) y Henry David Thoreau (1817 – 1862); en los cuales encontraremos los elementos, las intuiciones, los sentimientos y temores que nos permitirán comprender el desarrollo posterior de la crítica.

---

<sup>14</sup> “L’unité de personne suppose nécessairement l’unité de l’être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l’occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi formé de deux principes sentants, l’un simple, l’autre étendu, est une contradiction manifeste; ce ne serait qu’une seule personne dans la supposition, c’en serait deux dans le vrai” (Condillac, 1984, p. 15).

<sup>15</sup> “Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation; elles se meuvent à leur gré, elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire ; les mêmes sens qui règlent nos actions, paraissent régler les leurs. Sur quel fondement pourrait-on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n’entendent pas, qu’elles ne sentent pas, en un mot?” (Ibid., p. 12).

<sup>16</sup> “Si les Etres s’altèrent fuceffivement en paffant par les nuances les plus imperceptibles, le tems, qui ne s’arrête point, doit mettre à la longue entre les formes qui ont existé très-anciennement, celles qui exiftent aujourd’hui, celles qui exifteront dans les fiécles reculés, la différence la plus grande; & le *nil fub fole novum* n’eft qu’un préjugé fondé fur la foibleffe de nos organes, l’imperfection de nos infruments, et la briéveté de notre vie” (Diderot, 1754, pp.180 – 181).

<sup>17</sup> Considérese la conversación que mantienen *Micromegas* y el enano de Saturno en el inicio del capítulo IV sobre sus apreciaciones de la Tierra. (cf. Voltaire, 2006, p. 169).

## Rousseau y la mirada desinteresada

Rousseau fue un eterno peregrino que halló en la naturaleza el refugio y consuelo a los infortunios de su vida. El amor por la botánica germinó en él, mientras escapaba de la persecución francesa, en la cordillera de Jura y se entregó a esta pasión hasta el fin de sus días entre el mundo vegetal de Ermenonville.<sup>18</sup> En contraste con sus coetáneos, el filósofo ginebrino presentó una aproximación a la naturaleza alejada de los fríos jardines e inertes gabinetes. Consideraba que la naturaleza se presentaba de manera distorsionada en esos lugares, ya que, al ser producto de la intervención humana, perdía todo el encanto y frescura de lo salvaje, ofreciendo así un sucedáneo de su carácter genuino (cf. Calderón, 2016, p. 6). El problema para Rousseau, y al cual hizo frente, radicaba principalmente en el *modo en que se miraba* lo natural. La mirada dominante de la época —recordemos el programa baconiano— se encontraba dirigida por los ideales de utilidad y sistematicidad más que por el interés por la naturaleza misma. El valor de lo natural residía en el beneficio que pudiera ofrecer; no en su *en sí*, sino en su *para nosotros*.

Ya no se ve en las plantas más que instrumentos de nuestras pasiones, no se encuentra ningún placer auténtico en su estudio, ya no se quiere saber sino mostrar lo que uno sabe, y cuando uno está en los bosques, está sobre el teatro del mundo ocupado por el cuidado de hacerse admirar; o bien, limitándonos a la botánica de gabinete y de jardín todo lo más, en lugar de observar los vegetales en la naturaleza, uno se ocupa solo de sistemas y de métodos; materia eterna de disputa que no permite conocer una sola planta más y que no arroja ninguna luz verdadera sobre la historia natural y el reino vegetal (Rousseau, 2016, p. 158).

Esta forma de acercarse y conocer la naturaleza termina, en última instancia, velándola. Porque reducir el mundo natural a una herramienta u objeto de cambio implica, necesariamente, la anulación de su ser; esto es, la renuncia de todo un abanico de sentido. Las peligrosas consecuencias de esta pérdida las observó Rousseau en dos asuntos que le preocupaban profundamente: la reducción de la botánica a su interés médico y la sobrevaloración del mundo mineral junto con la infravaloración del mundo vegetal. Por un lado, “el hábito de no buscar en plantas más que drogas y remedios” (Rousseau, 2016, p. 149) logró precisamente el abandono del genuino interés por conocer las plantas en su

---

<sup>18</sup> “Es el medio de no dejar germinar en mi corazón ninguna semilla de venganza o de odio, y para encontrar todavía en mi destino gusto por alguna diversión probablemente hay que tener un natural muy depurado de toda pasión irascible. Es vengarme de mis perseguidores a mi manera: no podría castigarlos más cruelmente que siendo feliz a su pesar” (Rousseau, 2016, p. 146).

totalidad, entregando en su lugar una caricatura como objeto de estudio. Esta manera de mirar la botánica restringió sus alcances no solo a la comprensión de plantas útiles, sino también al estudio de las propiedades en las que el sujeto encontraba beneficio. “No se buscan plantas sino para encontrar remedios; no se buscan plantas sino simples. Era necesario, se dirá. Sea. Pero, por muy bien que se conocieran los remedios no dejaban de conocerse muy mal las plantas” (ibid., 2005, p. 7). Se renunció, por tanto, a la fascinación que el mundo vegetal tiene por sí mismo. Se abandonó la observación genuina de la naturaleza en favor de la servidumbre a la arbitrariedad humana.

Estas ideas medicinales no son seguramente nada idóneas para hacer agradable el estudio de la botánica, ajan el esmalte de los prados, el esplendor de las flores, agostan el frescor del bosque, hacen insípidos y desagradables el verdor y los follajes; todas esas estructuras encantadoras y graciosas interesan muy poco a quien no quiere más que machacar todo eso en un mortero, y no ha de irse a buscar guirnaldas para las pastoras entre las hierbas para las lavativas (Rousseau, 2016, pp. 150 – 151).

Por otro lado, Rousseau reveló el ensalzamiento del reino mineral sobre el mundo vegetal como una consecuencia de este mirar instrumental. Según el pensador de Ginebra, el hecho de que las riquezas minerales permanezcan ocultas en las profundidades de la tierra, apartadas de la vista humana, tiene un sentido. Parece que esa lejanía cuida, justamente, al hombre de su propia codicia. “Están allí como en reserva para servir un día de suplemento a las verdaderas riquezas que están más a su alcance y cuyo gusto pierde a medida que se corrompe” (ibid., p. 155). Una corrupción que se funde en los lentes del interés; los mismos que llevaron al hombre a recurrir a la técnica y a la fuerza de su trabajo para inmiscuirse, a costa de la belleza del paisaje, de su dinero, tiempo y salud, en el interior de la tierra con el fin de encontrar unos “bienes imaginarios en lugar de los bienes reales que ella le ofrecía por sí misma cuando él sabía gozarlos” (ibid., p. 154). Rousseau vio, con una mezcla de pena y enojo, todos estos esfuerzos como una gran pérdida de tiempo. Puesto que consideraba que ante nuestros ojos ya se encontraba el más grande tesoro: los suaves y silvestres olores, los vibrantes colores, las formas más elegantes, los paisajes vivos que pueden hacer germinar las más preciadas ensoñaciones...; y todo ello a la espera de ser contemplado.

Ahora bien, ¿qué mirada propuso el paseante solitario? ¿Cómo hemos de acercarnos a la naturaleza? Los ojos a través de los cuales Rousseau contempló y reflexionó son los de la desinteresada observación. No esperó ningún beneficio material, simplemente buscó

en ella “encontrar sin cesar nuevas razones para amarla” (ibid., p. 156).<sup>19</sup> La lupa no estaba en el deseo de dominar la naturaleza, sino en el de convivir con ella, en reivindicar lo natural como elemento constitutivo de lo humano. No buscó petrificar el movimiento, enjaular el canto de los pájaros, empalar pobres insectos, disecar aquello que llamara su atención, en definitiva, imponer a la fuerza el desnudo de los secretos divinos.<sup>20</sup> En lugar de ello, defendió que solo desde un acercamiento íntimo, desde la mirada abierta de quien aprecia y agradece el paisaje con el que se deleitan sus ojos, la naturaleza puede manifestarse en toda su complejidad. Una patencia que toca tanto la raíz de lo natural como la de nuestro ser. Es el desvelamiento que solo acontece cuando el sujeto se abandona a sí mismo,<sup>21</sup> alcanzando así una apertura que le permite identificarse con la alteridad. “Siento éxtasis, arrobamientos inexpresables al fundirme, por así decir, en el sistema de los seres, al identificarme con la naturaleza entera” (ibid., p. 152). Esta torsión del pensamiento posibilita al hombre volver a sí con un saber *distinto*, más allá del concepto o los confines de un laboratorio.<sup>22</sup> Rousseau, quien siempre manifestó un profundo amor por la naturaleza, acabó delineando y anticipando la necesidad de una ética ecológica; una moral que no solo redefine nuestra relación con la naturaleza, sino también con nuestros semejantes<sup>23</sup> y con nosotros mismos.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> “Esa forma de ser que siempre refiere todo a nuestro interés material, que hace buscar por doquiera beneficio o remedios, y que haría mirar con indiferencia toda naturaleza si uno se encuentra bien, no ha sido nunca la mía. Me siento en este aspecto totalmente a contrapelo de los demás hombres: [...] aunque creyese en la medicina y aunque sus remedios fueran agradables, nunca me encontraría ocupándome de esas delicias que dan una contemplación pura y desinteresada, y mi alma no podría exaltarse ni planear sobre la naturaleza mientras la sintiese depender de los lazos de mi cuerpo” (ibid., pp. 151 – 152).

<sup>20</sup> “No poseo ni gustos ni medios para tenerlos en cautividad, ni la agilidad necesaria para seguirlos en sus carreras cuando están en libertad. Habría pues que estudiarlos muertos, desgarrados, deshuesarlos, hurgar a placer en sus entrañas palpitantes. [...]. Palabra que no es ahí donde Jean-Jacques irá a buscar sus distracciones” (ibid., p. 156)

<sup>21</sup> Condición que Rousseau no dudó asumir: “no medito, no sueño nunca más deliciosamente que cuando me olvido de mí mismo” (ibid., p. 152).

<sup>22</sup> Se trata de comprender que el proceder de la ciencia nos ofrece “un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es el todo considerado bajo un cierto aspecto elemental, en el que se tiene especial interés y que se ha tomado cuidado de anotar” (Bergson, 1960, p.). Nos ofrece un modo de conocer, pero no el único ni necesariamente el más válido.

<sup>23</sup> Porque, como reconoce a Rousseau uno de sus paisanos, la disposición que adoptamos ante los otros determina la naturaleza de las relaciones que podemos entablar: “En el valle, me dijo, los extranjeros que pasan son mercaderes u otras gentes que se ocupan de sus negocios y de sus ganancias; es justo que nos dejen, a su paso, parte de ellas, y los tratamos como ellos tratan a los demás. Pero aquí, en donde ningún negocio atrae a los extraños, estamos seguros de que su viaje es desinteresado; el recibimiento que se les hace también lo es. Son nuestros huéspedes los que vienen a visitarnos porque nos aprecian, y nosotros les recibimos con amistad.” (Rousseau, 2007, p. 96).

<sup>24</sup> De hecho, Rousseau comprende su ociosa actividad como dedicada al cultivo del conocimiento sobre sí (cf. ibid., 2016, p. 146).

## Schiller y el anhelo de una vida en forma, de una forma viva

Por su parte, Friedrich Schiller, amante de las letras y de la sensibilidad, dedicó sus reflexiones a la pregunta sobre cómo la Ilustración, que inicialmente ilusionó su espíritu,<sup>25</sup> en lugar de dar paso a un progreso moral junto al avance del saber, se hundía en la barbarie.<sup>26</sup> ¿Cómo era posible que la humanidad despertara de un largo letargo de autoengaño, se alzara contra la injusticia, vislumbrara la posibilidad de que la moral finalmente honrara al hombre como fin en sí mismo, haciendo de la libertad el fundamento de la unión política, y aun así desaprovechara la propicia ocasión? (cf. Schiller, 2018, p. 21). Este interrogante es el que guía su pluma en las *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (1795), donde no solo detectó la raíz del problema —a saber, la razón de esta regresión a la brutalidad— en la naturaleza fragmentada del hombre, sino que también se dedicó a comprenderla y resolverla.

¿Cuál era la causa de que, a pesar de la justa inconformidad de la población, la violencia sin medida se convirtiera en cotidianidad? ¿Por qué las “clases refinadas”, que se jactaban de un entendimiento ilustrado, desviaban tan fácilmente la mirada de los acontecimientos, mientras empleaban sus principios como justificaciones de sus más profundas perversiones? “Fue la propia cultura la que infligió esta herida a la humanidad moderna” (ibid., p. 27). Al igual que Rousseau, el filósofo alemán observó cómo la utilidad, convertida en ídolo, se desplegaba por todo el cuerpo social; cómo todo poder y talento se dirigían a rendirle homenaje. El aumento de conocimientos empíricos, la infalibilidad de la ciencia y su sucesiva división en disciplinas separadas cada vez más específicas, el desarrollo técnico, la complejidad de los mecanismos de gobierno, la separación más clara de clases sociales y la especialización laboral junto con jornadas agotadoras, constituyeron un gran “mecanismo de relojería”. Un mecanismo donde el valor y sentido de cada pieza residía en su funcionalidad y utilidad. El sujeto ignoró por completo el peligro de esta transformación: la cosificación de la realidad, lo había convertido a él mismo en una pieza más. “Ya solo oye el monótono ruido del engranaje que hace girar, jamás desarrollará la armonía de su ser, y en lugar de imprimir a su naturaleza la marca de la humanidad, se convierte en un mero reflejo de su oficio y de sus

---

<sup>25</sup> Efectivamente, en la primera etapa del pensamiento de Friedrich Schiller podemos evidenciar un gran apoyo al republicanismo y un claro optimismo respecto a su época. Un ejemplo notable de esta perspectiva se encuentra en su texto *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal?* (1789), donde muestra su confianza en la idea de un progreso teleológico y, por ende, lineal de la humanidad.

<sup>26</sup> Es importante tener en cuenta que la vida del dramaturgo alemán transcurrió durante la época de la Revolución Francesa, marcada por la violenta transición del absolutismo a la burguesía.

conocimientos” (ibid., p. 28). El sujeto olvidó que en él no solo yace la capacidad de racionalizar a su favor la realidad, sino también la de ser y sentirla profundamente; olvidó que no solo es pensamiento útil, sino también carne viva.

De esta manera, al dedicarse exclusivamente al desarrollo de su capacidad de controlar y limitar tanto lo real como a sí mismo, el hombre no solo fue abandonando su sensibilidad, sino que dio un paso más allá: con el fin de librar su camino de todo obstáculo, la sometió y suprimió junto a todo aspecto que no pudiera ser reducido a un simple instrumento o hecho calculable.<sup>27</sup> “La letra muerta suple a la inteligencia viva, y una memoria entrenada es mejor guía que el genio y el sentimiento” (ibid.). Las frías miradas del pensador abstracto<sup>28</sup> y del hombre de negocios<sup>29</sup> terminaron arraigándose en el corazón de la época y, en un mundo carente de fantasías, las infecciones y miserias sociales no tardaron en manifestarse. “¿Podía la humanidad, sometida a la doble violencia ejercida sobre ella desde adentro y desde fuera, tomar un rumbo distinto del que tomó?” (ibid., p. 30). Para Schiller, este penoso espectáculo era la consecuencia directa de la desgarrada naturaleza humana, del quiebre de sus fuerzas constitutivas.<sup>30</sup> Precisamente esta interna escisión, generada por la incesante lucha contra toda atadura, lejos de generar un progreso en la humanidad, terminó por hundirla “de nuevo en un mundo gobernado por fuerzas elementales” (ibid., p. 22). El hombre creyó que, al evitar exclusivamente las aberraciones y debilidades de la sensibilidad, al negar todo valor trascendental a la naturaleza, estaba allanando el camino hacia su libertad. Sin embargo, lo que estaba logrando era justamente otorgar la última palabra a los monstruos que intentaba eludir: “Con cada nueva capacidad que nos permite desarrollar, la cultura, lejos de hacernos libres, simplemente nos impone una nueva necesidad” (ibid., p. 23).

Ante este panorama, ¿cómo comprendió el poeta alemán esta separación interna? Y, sobre todo, ¿cómo pensó superarla? Respondiendo al primer interrogante, Schiller, en consonancia con el planteamiento kantiano, identificó la voluntad humana como

---

<sup>27</sup> “Esa formulación técnica que hace que la verdad se revele al entendimiento, la oculta al sentimiento. Porque desgraciadamente el entendimiento debe destruir el objeto del sentido interior para apropiarse de él [...]. Nada tiene de extraño que el sentimiento natural no se reconozca en semejante imagen, y que en las exposiciones analíticas la verdad parezca tan paradójica” (ibid., p. 8).

<sup>28</sup> “El pensador abstracto suele tener un corazón frío, porque disecciona las impresiones, que solo pueden conmover al alma cuando constituyen una totalidad” (Schiller, 2018, p. 31).

<sup>29</sup> “El hombre de negocios suele tener un corazón reducido, porque su imaginación, encerrada en el monótono círculo de su oficio, no logra extenderse para concebir otras formas de representación” (ibid.).

<sup>30</sup> Cuando Schiller considera este desgarramiento como la característica principal del hombre moderno, está pensando, comparativamente, en la madurez intelectual y sensible de la cultura griega, la cual atribuye a la ausencia de toda escisión hostil (cf., ibid., pp. 25 – 27).

tensionada entre el deber y la inclinación, entre el intelecto y la materia. Dos esferas que, en un principio, pueden parecer opuestas e irreconciliables. Por un lado, la razón o impulso formal que aspira a la unidad inmutable, la abolición del tiempo, la anulación del misterio, la producción y determinación de objetos; en definitiva, el destierro de toda dependencia y pasividad. Por otro lado, la sensibilidad o impulso material que necesita la multiplicidad, desea el cambio, anhela una temporalidad llena de vida por relatar; que aspira a contemplar y ser contemplada, aunque al hacerlo, corra el peligro de perder toda autonomía y libertad (cf. *ibid.*, p. 70). Sin embargo, para el agudo ojo del pensador, se trata de dos impulsos que pueden cohabitar perfectamente como unidad constitutiva de lo humano.

El impulso sensible exige cambio, pero no exige que el cambio se extienda a la persona y su ámbito, ni que los principios varíen. El impulso formal insiste en la unidad y en la permanencia, pero no exige que, con la persona, también se inmovilice su estado, ni que la sensación permanezca idéntica. De modo que la naturaleza no los ha opuesto (*ibid.*, p. 63).

Pero, ¿por qué parecen estarlo? En la búsqueda por ennoblecer su ser, la humanidad no solo ha malinterpretado las cualidades de cada impulso, sino que, más grave aún, ha confundido sus espacios. La sensibilidad y el entendimiento “se convirtieron en adversarios y se apropiaron de sus respectivos campos, cuyas fronteras empezaron a vigilar con desconfianza y recelo” (*ibid.*, p. 27). La razón quiso extender su reino. La sensibilidad deseó disolverse en la totalidad de lo real. Así, el camino del sujeto se dividió entre dos formas de servidumbre: la vida salvaje, de aquel que desprecia el arte, enaltece la naturaleza como su diosa y dobléga sus principios en favor de sus sentimientos; y la del bárbaro, que no solo se burla y menosprecia el orden natural, sino que, al suprimir sus sentimientos en honor a sus principios, se presenta aún más esclavo de sus errores y deseos. “Ambos impulsos constriñen al alma, aquél mediante leyes naturales, y el segundo mediante las leyes de la razón” (*ibid.*, pp. 70 – 71). Y, aun así, el hombre se debe a ambas esferas. ¿Es posible conciliar esta escisión capital? ¿Acaso la humanidad volverá a deleitarse con el fruto de su unidad interna?

Para el dramaturgo, zanjando así la segunda interrogante, tanto la sociedad como el sujeto de carne y hueso deben asumir la esforzada tarea de velar por ambos impulsos, cultivando sus cualidades más elevadas y abandonando la errónea idea de que el desarrollo de uno implica necesariamente el sacrificio del otro. ¿Cómo se puede cumplir

este cometido? Schiller vislumbró una única posibilidad: la postulación de un tercer impulso que funcione como una síntesis viva de ambos, el instinto del juego. Para Schiller, el impulso del juego no se reduce a una actividad recreativa, sino que asume la tarea compleja de integrar y equilibrar tanto los impulsos racionales como los sensibles, permitiendo así la plena realización del individuo. “La razón exige que se dé una unión entre impulso formal e impulso material; es decir, debe existir un impulso de juego, porque solo la unidad de realidad y forma, de causalidad y necesidad, de pasividad y libertad, pueden contemplar el concepto de humanidad” (ibid., p. 74).

El impulso de juego germina entre las virtudes de ambas esferas; contempla allí donde la razón produce, crea allí donde la sensibilidad reposa. Y, sin embargo, no anhela imponer su dominio. Porque no tiene, ni tendrá por su naturaleza, ninguna función específica bajo su protección; al contrario, favorece a todas por igual. Su despliegue se presenta como plena posibilidad, no como violenta ley. Por ello, la actitud que lo acompaña no es la del artesano o la del artista común, quienes consideran la violencia contra la materia como el único medio para alcanzar sus objetivos, y defienden la desvalorización de las partes en favor del todo como una cuestión de sentido común.<sup>31</sup> En contraste, la disposición que le corresponde es la del sujeto cultivado, la del artista pedagógico y político. Esta disposición no busca dominar la otredad ni emplearla como medio, sino más bien ser su amiga, maravillarse ante su naturaleza, honrar su libertad, crecer junto a esta y, por ende, únicamente contener los peligros que la rodean y/o emanan de ella. Una aproximación que abraza la bella danza entre el fin y la materia, entre lo posible y lo necesario, entre la agitación de la imaginación y la seriedad racional que la hace praxis; donde cada paso y movimiento se acomoda felizmente en la melodía que lo ha posibilitado y dejado ser.<sup>32</sup> El impulso de juego es “forma viva”, es “vida en forma”.

En suma, Friedrich Schiller comprendió que el “edificio de la locura y la arbitrariedad” solo podría llegar a su fin cuando el individuo, reconociendo y abordando su desgarramiento interno, dedicara sus esfuerzos a cultivar una perspectiva diferente de la realidad. Un *ethos* o tercer impulso que, al abarcar la totalidad de lo humano, exige

---

<sup>31</sup> De hecho, la única diferencia que encuentra el filósofo alemán entre el artesano y el artista común reside en que el primero, al menos, es honesto sobre la violencia que ejerce. A diferencia del artista que “no respeta la materia que trabaja más que el artesano, pero intentara engañar al ojo que se preocupa por la libertad de esa materia simulando diferencia hacia ella” (ibid., 19).

<sup>32</sup> Pues, “solo tenemos acceso a la totalidad a través de una parte, y a lo ilimitado a través de lo limitado; pero, asimismo, solo tenemos acceso a las partes a través de la totalidad, y a lo limitado a través de lo ilimitado” (ibid., p. 94)

como condición necesaria el desarrollo de la plenitud, la libertad y la belleza del propio sujeto. “Una cosa es cierta: solo cuando ese es el carácter predominante de un pueblo es posible llevar a cabo sin daños la transformación del Estado según principios morales y garantizar que esta sea duradera” (ibid., p. 17). Pero, también fue consciente de que la humanidad y su perezoso corazón, por miedo a perder lo “conquistado”, podrían aferrarse a su cómoda servidumbre o, arrastrados por el vaivén de sus emociones, sucumbir a la dictadura de lo sensible. “Permanecerán los viejos principios, pero vestirán el atuendo del siglo, y la filosofía prestará su nombre a una opresión que antaño autorizaba la iglesia” (ibid., p. 36).

### **Thoreau y la belleza de lo libre y lo salvaje**

Al otro lado del Atlántico, en un tiempo que comenzaba a ser definido por la industrialización, Henry David Thoreau presenció las incipientes consecuencias de esta perspectiva instrumental; aquellas que tanto Rousseau como Schiller habían previsto. “El espíritu comercial”, como lo denominó el pensador norteamericano, se había extendido por toda su nación. El valor y la dignidad de una persona, así como su labor, parecían medirse por la cantidad de posesiones que ostentaba, el lujo que pudiera exhibir, como si fueran símbolo de una mayor libertad. La competitividad y la obsesión por inventar y producir, percibidas como el sendero hacia el avance humano, impregnaban el aire de la época. Así, también la vida académica, regida por un sistema de puntuación, se extraviaba para Thoreau en el mundo de las ideas, olvidando el valor del suelo que pisaba; se sumergía en la repetición y memorización de lo conocido y deducible, en vez de adentrarse en la profundidad práctica de las cosas, en su sentido. Los estudiantes que preparaba este sistema tan solo sabían:

Examinar el mundo a través de un telescopio o un microscopio y nunca a simple vista; estudiar química y no aprender cómo se hace su pan, o mecánica, y no saber cómo se gana; descubrir nuevos satélites de Neptuno y no percibir las motas en sus ojos, o de qué vagabundo es él mismo satélite; o ser devorado por los monstruos que pululan a su alrededor, mientras contempla los monstruos en una gota de vinagre. [...] ¡Para mi sorpresa, al abandonar la universidad me informaron de que había estudiado navegación! Si me hubiera dado una vuelta por el puerto habría sabido más al respecto. Incluso el estudiante *pobre* estudia y aprende solo economía *política*, mientras que la economía de vivir, que es sinónima de la filosofía, ni siquiera se profesa sinceramente en nuestras universidades. La consecuencia es que, mientras lee a Adam Smith, Ricardo y Say, las deudas de su padre aumentan irremediabilmente (Thoreau, 2005a, pp. 104 – 105).

En el ámbito laboral, no se labraba un mejor destino. La mayoría de los hombres se encontraban sumidos en la desesperación de un tiempo que se les escapaba entre los dedos, dedicando la totalidad de sus esfuerzos y renunciando continuamente a sus propias vidas en aras de lo que se consideraba “respetable”. La atención del sujeto, coincidiendo con la descripción brindada por Rousseau, se centraba por completo en tareas superfluas y valores ficticios, en lugar de aprovechar los frutos que la naturaleza había dispuesto para él. La vida y lo verdaderamente respetable se desvanecían para el hombre laborioso: “No puede permitirse mantener relaciones más viriles con otros hombres; su trabajo se despreciaría en el mercado. No tienen tiempo de ser sino máquina. ¿Cómo podría recordar su ignorancia —según requiere su crecimiento— quien ha de usar tanto su conocimiento?” (ibid., p. 64). La existencia transcurría ante sus ojos entre largas jornadas de trabajo, que solo le prometían —sin contemplar las obligaciones adicionales de sostener una familia— un techo propio después de diez o quince años de arduo esfuerzo, y vanas distracciones, ya que se preocupaba más por la apariencia de su vestimenta que por su propia salud y dignidad (cf. Ibid., pp. 77 – 86).<sup>33</sup> Parecía que el sujeto, en vez de ser dueño de sus ocupaciones, tan solo era esclavo de ellas.

La sinfonía del progreso y desarrollo humano se encontraba dirigida por este espíritu. Los campos, antes libres, estaban siendo despojados de sus frutos nativos para dar paso al cultivo masivo de heno *inglés*, cuya meticulosa producción priorizaba no la rigurosidad de los métodos apropiados, sino la de aquellos que maximizaban a corto plazo su explotación (cf., ibid., p. 199).<sup>34</sup> Los escasos frutos silvestres que sobrevivían a esta insensible invasión permanecían ocultos en las sombras, como el *Apios tuberosa*, o, en el caso de los arándanos, su naturaleza y proceso de crecimiento —aquellos que aseguraban el deleite de su sabor y la vitalidad de su apariencia— eran alterados e interrumpidos industrialmente para satisfacer el deseo de los “nuevos amantes de la naturaleza” por la mermelada (cf., ibid., pp. 270 – 271). La tecnificación de la realidad era innegable. La invención del telégrafo magnético y del ferrocarril consolidó la nivelación de la realidad,

---

<sup>33</sup> “Mientras que la civilización ha ido mejorando nuestras casa, no ha mejorado de igual modo los hombres que han de habitarlas. Ha creado palacios, pero no era tan fácil crear nobles y reyes. Y *si las búsquedas del hombre civilizado no valen más que las del salvaje, si está ocupado la mayor parte de su vida en satisfacer necesidades y comodidades vulgares, ¿por qué deberíamos tener una casa mejor?*” (Thoreau, 2005a, p. 87).

<sup>34</sup> Asistimos al desarrollo de los monocultivos, un método de siembra a gran escala que promete una producción masiva en poco tiempo, pero a expensas de la degradación de los suelos, la ausencia de biodiversidad y el derivado riesgo de una dispersión mayor de enfermedades y plagas. Un desarrollo que ha generado críticas como las de Thoreau, quien prefirió abogar por un enfoque más armonioso con la naturaleza.

no solo acelerando el tiempo, reduciendo el espacio e iniciando una globalización económica a pequeña escala, sino, sobre todo, convirtiéndose en el modelo a seguir.<sup>35</sup> Pues, “¿no han mejorado los hombres en puntualidad desde que se inventó el ferrocarril? ¿No hablan y piensan más rápido en la estación de lo que lo hacían en la parada de la diligencia? [...] Hacer las cosas «a la manera del ferrocarril» es ahora la marca de calidad” (ibid., 164).

Esta oleada de transformaciones e innovaciones alimentaba la idea de que, mediante la técnica, era posible traer el paraíso a la tierra. Incluso, según nos relata Casado, algunos sostenían con fervor la creencia de que “por medio de las máquinas se resolverían los problemas de la humanidad en cosa de diez años” (Casado, 2014, p. 65). Por el contrario, el filósofo norteamericano se mostró escéptico, no solo porque consideraba ingenuo el ejercicio de edificar castillos en el aire, sino principalmente porque dirigió su atención hacia los medios y las víctimas que sostenían dicho progreso. “¿Estamos seguros de que la ganancia de un hombre no es la pérdida de otro y de que el muchacho del establo tiene el mismo motivo para estar satisfecho que el dueño?” (Thoreau, 2005a, p. 108). Thoreau contempló la progresiva desaparición de los indios y su desmemoria,<sup>36</sup> la propagación del sistema esclavista, la guerra contra México y su posterior saqueo, la precariedad laboral que enfrentaban principalmente los irlandeses y la explotación industrial de la naturaleza y sus recursos. El individuo del siglo XIX se enorgullecía de sus logros sin reconocer que el sufrimiento de otros constituía el cimiento sobre el cual se levantaba su progreso.

¿Y cómo le va a la pobre *minoría*? Tal vez se vea que, en la misma proporción en que algunos han sido puestos en las circunstancias exteriores por encima del salvaje, otros han sido degradados por debajo de él. El lujo de una clase es compensado por la indigencia de otra. A un lado está el palacio, al otro el asilo y los «pobres silenciosos». Las miríadas que constituyeron las pirámides que serían la tumba de los faraones eran alimentadas con ajo y es posible que no fueran decentemente enterradas. El cantero que termina la cornisa del palacio tal vez regrese por la noche a una choza peor que una tienda. Es un error suponer que, en un país donde hay pruebas usuales de civilización, la

---

<sup>35</sup> Cabe mencionar que, para Thoreau, el hecho de que dichas invenciones hayan transformado nuestra experiencia de la realidad ofreciéndonos una variedad de ventajas, no implica necesariamente una mejora de los principios que las dirigen. Más bien, observaba que había una gran prisa por comunicar sin que realmente haya algo importante que transmitir, como si el objetivo fuera simplemente "hablar rápido y no hablar con sensatez" (ibid., p. 105); o, en el caso de los trenes, pensaba que se gastaba más en el lujo de sus vagones que en su seguridad (cf., ibid., p. 90).

<sup>36</sup> “Thoreau hacía notar que cuando un indio muere ni siquiera recordamos dónde está enterrado” (Casado, 2014, p. 72).

condición de numerosos habitantes no está degradada como la de los salvajes. Me refiero a los pobres degradados, no a los ricos degradados. Para saber esto no he de mirar más allá de las cabañas que bordean por doquier nuestros ferrocarriles, la última mejora de nuestra civilización, donde veo a diario en mis paseos a seres humanos que viven en tabucos con la puerta abierta todo el invierno, por falta de luz, sin un montón de leña visible, a menudo ni quiera imaginable, y donde las formas de viejos y jóvenes se contraen por el largo hábito de encogerse permanentemente por el frío y la miseria y se impide el desarrollo de todos sus miembros y facultades. Es justo fijarse en esa clase con cuyo esfuerzo se llevan a cabo las obras que distinguen a esta generación (ibid., p. 88)

¿Era este el destino de la humanidad? ¿Acaso era absurda la idea de vivir y “progresar” de manera más ética y coherente, donde no existiera una disonancia entre el medio y el fin? ¿Debíamos resignarnos a ser arrastrados por el sinsentido de esta locomotora, convirtiéndonos meramente en cómplices y siervos de nuestras propias herramientas? Estas preguntas motivaron a Thoreau a adentrarse cada vez más en las raíces de la vida y la verdad, explorando lo salvaje, lo que aún no había sido dominado por la humanidad. No quería simplemente “*jugar* a la vida o solo *estudiarla* [...]”, sino *vivirla* en serio de principio a fin” (ibid., p. 104). No estaba dispuesto a prestarse al mismo mal que condenaba; más bien deseaba saber si era posible vivir en libertad, enfrentando directamente la realidad, sus necesidades y virtudes, y estableciendo, en definitiva, una conexión auténtica con el universo. Sobre todo, se negaba a hacerlo a costa de su alma, gastando “la mejor parte de la vida en ganar dinero para disfrutar una dudosa libertad durante la parte menos valiosa” (ibid., p. 106). Así, por una cuestión de principios, Thoreau se propuso abordar estos problemas no solo en la teoría, sino en la praxis.<sup>37</sup>

Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme solo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir, cuando tuviera que morir, que no había vivido. No quería vivir lo que no fuera la vida, pues vivir es caro, ni quería practicar la resignación a menos que fuera completamente necesario. Quería vivir con profundidad y absorber toda la medula de la vida, vivir de manera tan severa y espartana como para eliminar cuanto no fuera la vida, abrir un amplio surco y arrasarlo, arrinconar a la vida y reducirla a sus términos inferiores y, si resultaba mezquina, coger toda su genuina mezquindad y hacerla pública al mundo;

---

<sup>37</sup> “No hay mejor enseñanza que el propio ejemplo, convertirnos en el cambio que deseamos ver a nuestro alrededor” (Casado, 2014, p. 66).

o, si era sublime, saberlo por experiencia y ser capaz de dar cuenta de ello en mi próxima excursión (ibid., p. 138).

Haciendo uso de la libertad que le otorgaba su privilegiada posición, el filósofo estadounidense decidió retirarse al bosque, donde residió durante dos años, dos meses y dos días en una modesta cabaña que él mismo erigió en las orillas de la laguna de Walden. Su intención era vivir una vida primitiva, en contacto directo con la naturaleza, y aprender si las necesidades básicas de la existencia podían ser satisfechas de manera digna. No pretendía buscar las comodidades convencionales de la vida, sino lo esencialmente indispensable. Se concentró en el alimento, el refugio, la vestimenta y el combustible; elementos tan cruciales para “la vida humana que pocos, si es que los hay, por salvajismo, pobreza o filosofía, han intentado subsistir sin ellos” (ibid., p. 69). Pronto descubrió que, siempre y cuando se adoptara un estilo de vida sencillo, austero y sabio, subsistir en esta tierra podía convertirse en un pasatiempo en lugar de una dificultad (cf., ibid., p. 120). Registrando meticulosamente sus gastos e ingresos, demostró que, trabajando seis semanas al año como agricultor, carpintero, realizando otros oficios en la cercana ciudad de Concord y aceptando los regalos de la naturaleza, podía cubrir todos sus gastos no solo a un costo menor que el del ciudadano promedio, sino también garantizándose más tiempo para disfrutar su libertad. La prisa quedó anulada de la ecuación, ya que el tiempo no se fragmentaba con el tic-tac del reloj marcando el inicio de la siguiente tarea. Por el contrario, a Thoreau no le preocupaba el transcurso de las horas, sino la sensación de no haberlas vivido plenamente, de no haber estado presente. Se contentaba con sumergirse en el lago, contemplar el amanecer, vagar entre ensoñaciones y perderse en la arbolada durante largas caminatas. Solo el sonido distante de un carruaje o el anuncio lejano del tren le recordaba que el tiempo seguía su curso. Thoreau “era rico, si no en dinero, en horas de sol y días de verano que gastaba pródigamente” (ibid., p. 230).

Este rechazo a los valores y al espíritu de su tiempo ¿no lo llevó a renunciar a los vínculos con sus semejantes? En realidad, cuando Thoreau buscó sumergirse en la naturaleza salvaje, lo hizo con el fin de indagar, pensar y sentir una dimensión diferente de la existencia. No tenía la intención de abogar por la supresión de la esfera social en favor del mundo natural; más bien, los consideraba como dos polos de atracción inseparables. Su objetivo, al explorar una relación original con el mundo, era comprender los errores de la sociedad, identificar los caminos que la habían desviado y vislumbrar aquellos que podrían llevarla de nuevo en la dirección correcta. Porque así como

necesitamos la fuerza de la razón y el sonido de la muchedumbre, también requerimos la vitalidad de lo salvaje y la sinfonía de sus habitantes. “¿Qué sería de la vida humana sin bosques, sin esas ciudades naturales?” (ibid., 2005b, p. 56).

Sin embargo, alejado de las presiones cotidianas de la sociedad, ¿no fue invadido por la soledad? De hecho, Thoreau nunca estuvo solo; además de las veinticinco o treinta almas que lo visitaron, encontró en la naturaleza una amable compañía. “Solo tenéis que sentaros el tiempo suficiente en un lugar ameno de los bosques para que todos sus habitantes se os muestren a su vez” (ibid., 2005a, p. 262). Al distanciarse del humo de la civilización, Thoreau pudo vislumbrar la infinita extensión de relaciones que lo rodeaban y constituían, experimentando así un sentido diferente de la realidad.<sup>38</sup> El bosque que lo acogía se hizo patente como “tierra viviente”, la cual no solo llevaba a su puerta los más preciados huéspedes, sino que también le permitía explorar los aspectos más profundos de su ser en sus distintas estaciones.<sup>39</sup>

Durante el verano, el cálido clima y las largas horas del día lo bendijeron con vigor, paciencia y ternura, permitiéndole emprender la compleja tarea de cultivar legumbres en una parcela que hasta entonces solo había dado frutos silvestres y hermosas flores. Se deleitó con los cantos vespertinos y nocturnos de los chotacabras. Tuvo la fortuna no solo de presenciar el paseo de una madre perdiz y sus polluelos, sino también de disfrutar de la confianza de su cautelosa naturaleza. Incluso frente a su puerta, en una especie tan menospreciada como las hormigas, Thoreau encontró el reflejo de la guerra civil que asolaba su nación. En el otoño, daba las gracias por las largas y lluviosas tormentas que lo confinaban en casa, pues le permitían naufragar en el mar de sus pensamientos. Mientras recogía castañas, observaba a los patos y gansos que todavía disfrutaban del refrescante lago de Walden. Jugó con el somormujo burlón y se maravilló con la destreza de sus movimientos, los cuales parecían estar en perfecta armonía y coordinación con el entorno natural. Además, “es probable que al contemplar las hojas caídas pensase en su propia muerte” (Casado, 2014, p. 124). Al llegar el invierno, la naturaleza ratificó su papel

---

<sup>38</sup> “A veces experimentaba que la compañía más dulce y tierna, la más inocente y alentadora podía hallarse en cualquier objeto natural” (Thoreau, 2005a, p. 176).

<sup>39</sup> Al comprender la tierra como viviente, Thoreau llega a desear que sus semejantes experimenten, al talar un árbol, la sensación de que están profanando lo sagrado; que, al igual que el mito, “crean que está consagrado a un dios” (ibid., p. 281). Elogia así al mito, entendiéndolo como una tradición inventada y abierta a la reflexión y la crítica, como el fruto del esfuerzo narrativo por otorgar sentido. Un esfuerzo que reconocía el valor de lo salvaje antes de que la plaga del egoísmo corrompiera su fantasía e imaginación (cf., ibid., 2005b, p. 28).

al cubrir todo el bosque de nieve, borrando sin esfuerzo los rastros del hombre (cf., Thoreau, 2005a, p. 75). Las tormentas y las noches extensas y lentas, al impedir explorar el exterior y aumentar la sensación de comodidad en un hogar cálido, llevaron al pensador estadounidense a una vida interior más profunda (cf., *ibid.*, 2005b, p. 77). No obstante, las visitas no escasearon. Convivió con una familia de avispas durante un tiempo, considerando un honor que desearan acompañarlo. Apreció el canto nocturno, desolador e imponente de los búhos, identificando en él “el crudo crepúsculo y los pensamientos insatisfechos que todos tenemos” (*ibid.*, 2005a, p. 170). Alimentó a las ardillas que lo entretenían con sus maniobras. Se hizo amigo de las liebres e incluso compartió su hogar con una de ellas. Pero, especialmente, al reflexionar en las orillas del congelado lago de Walden, no solo confirmó que las leyes de la naturaleza no eran ajenas a la vida personal del individuo, sino que las percibió estrechamente ligadas a la ética,<sup>40</sup> revelando así la escasa comprensión que la humanidad demostraba de las cosas en su imparable avance. Finalmente, contempló cómo la nieve derretida daba paso al emergente verdor, a la par que los primeros rayos del sol más cálido disolvían los últimos vestigios del invierno. Con la llegada de la primavera, no solo se despertaba la tierra, sino también todos los seres que la habitaban. Las ardillas acudían a su cabaña como si celebraran jubilosas el cambio de la estación. Thoreau se deleitó con la melodía de los arroyos, con el vuelo majestuoso del halcón sobre los prados y con los tenues trinos de los pequeños pájaros, mientras el paisaje se transformaba en una sinfonía de la vida. Para él, la primavera significaba más que una estación; era un renacimiento, un retorno a la inocencia y a la esperanza, donde incluso los pecados del hombre parecían ser perdonados por la gracia del sol naciente, y la pureza de la naturaleza inspiraba un renovado sentido de asombro y respeto.

Henry David Thoreau nos insta a frenar la velocidad de nuestra existencia, a detenernos y examinar no solo los principios que la erigen, sino, sobre todo, los medios que la sostienen. Nos recuerda que, aunque seamos hijos de nuestra época y no podamos “vivir sin elegir (no elegir ya es una elección) uno puede resolverse a elegir una vida más ética, una vida de consciente deliberación y elección” (Casado, 2014, p. 132). Nos invita a despertarnos de nuestro esclavo letargo, yendo a las cosas mismas para descubrir, al

---

<sup>40</sup> “Una regla como la de los dos diámetros no sólo nos guía hacia el sol en el sistema solar y hacia el corazón en el hombre, sino que, si trazáramos las líneas correspondientes a lo largo y a lo ancho del conjunto de comportamientos cotidianos y particulares de un hombre y las oleadas de la vida en sus calas y afluentes, donde se cortaran encontraríamos la altura o la profundidad de su carácter” (*ibid.*, 2005a, p. 318).

reconocer nuestra natural mortalidad, lo que realmente significa vivir.<sup>41</sup> Una empresa que solo podría llevarse a cabo al reconocernos como habitantes de la naturaleza, como partes de ella: “¿No soy en parte hojas y materia vegetal? [...] ¿No es la mano una hoja de *palma* extendida con sus lóbulos y venas?” (Thoreau, 2005a, pp. 188 – 333). Así, el mundo se desvela “cubierto de papilas”, manifestándose como materia viva, como misterio eterno e inagotable al que nuestra naturaleza errante está llamada a reencontrarse. Hasta la más diminuta criatura se revela fundamental. “Todas las criaturas están mejor vivas que muertas, dijo Thoreau, sean hombres, ratones o pinos” (Casado, 2014, p. 110).<sup>42</sup>

Como hemos visto, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller y Henry David Thoreau dedicaron sus vidas y obras a paladear un modo distinto de ser y estar en el mundo. Al rechazar la mirada instrumental dominante, buscaron una existencia más ética y deliberada, reconectando con los hechos esenciales de la vida. Una búsqueda que los llevó a reconciliarse con la naturaleza y la dimensión sensible que residía en ellos, comprendiendo que tanto los sueños de la razón como las virtudes de la sensibilidad son constitutivos de nuestra condición humana. Revindicaron, por tanto, que todo verdadero avance, que no implique un doloroso y peligroso precio a pagar, debe reverenciar y cultivar ambas esferas. Quizás el andar al que nos invitan sea más lento, pero probablemente el camino sea más digno. En definitiva, los tres pensadores nos advirtieron de la urgencia de cambiar este rumbo imparable. Sin embargo, ¿la tempestad del progreso se detuvo a escucharlos?

### **Momento crítico: el sujeto lleva a cabo su violento destino**

La vertiginosa marcha del “progreso” dejó una marca indeleble en el siglo XX. En tan solo cien años, la humanidad experimentó una serie extraordinaria de acontecimientos que cambiaron profundamente su forma de pensar, sentir y vivir la realidad. Por un lado,

---

<sup>41</sup> Una búsqueda y aprendizaje que cada uno debe emprender por sí mismo, ya que, al igual que la naturaleza, la vida humana no solo es variada, sino que también consta de diversas constituciones. Thoreau no nos ofrece un imperativo positivo; de hecho, ni siquiera considera que debamos seguir sus pasos como si de una receta se tratara. Más bien, busca perturbar el *continuum* de nuestra existencia, generando, al desvelar los horrores del progreso, los dolores de parto que puedan desembarazarnos de nuestra complicidad.

<sup>42</sup> Su íntima relación con la naturaleza y los animales lo impulsó a cuestionar e incluso modificar su dieta, planteando así como una necesidad moral y urgente la exploración de otras formas de alimentación. “¿No es reprochable que el hombre sea carnívoro? Es cierto que puede vivir, vive en gran medida, de la depredación de otros animales, pero es un modo miserable —como sabe cualquiera que haya tendido lazos a conejos o degollado corderos— y aquel que enseñe al hombre a limitarse a una dieta más inocente y saludable será considerada un benefactor de la especie” (ibid., p. 252).

fue testigo de un impresionante avance técnico, científico y médico: la producción en cadena de automóviles y la creación de aviones, los cuales no solo redujeron las distancias, sino que también aceleraron el ritmo de la vida; el descubrimiento de nuevos materiales y las consecuencias de sus usos; la formación metropolitana y administrativa de las masas; la fabricación de aparatos electrónicos que no solo facilitaron la vida doméstica, sino que también permitieron una comunicación instantánea a través del teléfono, la computadora y el internet; la carrera espacial y los primeros pasos del hombre sobre la luna; la formulación de teorías como la de la relatividad, el modelo cosmológico del Big Bang, la biología molecular, la mecánica cuántica y la física de partículas; el desarrollo de los antibióticos, los anticonceptivos y el trasplante de órganos; entre otros marcaron esta era. Por otro lado, la humanidad padeció en carne viva el horror y la opresión que solo dichos avances posibilitaron: la pérdida de más de cien millones de vidas “gracias” al surgimiento de regímenes totalitarios, al despliegue de múltiples guerras civiles, al estallido de dos guerras mundiales y otros conflictos bélicos;<sup>43</sup> la generalización del desempleo y la pobreza producida por las distintas crisis y burbujas financieras; los desastres ecológicos generados por la propia maquinaria que se alababa;<sup>44</sup> las incalculables muertes ocasionadas por accidentes automovilísticos y aéreos;<sup>45</sup> etc. En medio de luces y sombras, la existencia del individuo se sumió en el desconcierto y la desorientación. El tan añorado progreso, lejos de lo que se pensó durante el siglo XIX, se mostró desconectado de lo moral. Horkheimer expresó muy bien este desasosiego en el que se hundía la humanidad:

Las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estarlo incluso en las épocas de tanteos inseguros en los que fueron formuladas por primera vez por los humanistas. Incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de la

---

<sup>43</sup> Cabe mencionar que solo en la Segunda Guerra Mundial, según afirmó el secretario general de las Naciones Unidas en 2010 durante la conmemoración de las víctimas de dicho evento, se estima que “murieron cuarenta millones de civiles y veinte millones de soldados” (Naciones Unidas, s. f.).

<sup>44</sup> Recordemos las distintas catástrofes ecológicas causadas por el accidente de Seveso en 1976, el accidente nuclear en Chernóbil de 1984, el accidente petrolero de Exxon Valdez en 1989 y el de Erika en 1999, etc.

<sup>45</sup> Aunque no disponemos de una recopilación exhaustiva de datos del siglo XX para muchos ámbitos, en el caso de los vehículos, se estima que “casi 35 millones de personas han perdido la vida como consecuencia de un accidente de tráfico y más de mil millones han sufrido heridas” (Montoro, Alonso, Esteban & Toledo, 2000, p. 27). En cuanto a los accidentes aéreos, no existe una cifra oficial para el siglo XX. No obstante, en la página web *Bureau of Aircraft Accidents Archives* puede encontrarse la tasa de mortalidad anual desde 1918, junto los datos detallados sobre los accidentes. Sobra decir que las cifras son también considerablemente elevadas.

manipulación de las masas, la fuerza de la fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente. Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre (Horkheimer, 2010, pp. 43 – 44).

El siglo XX, colmado de paradojas y contrastes, comenzó con optimismo y concluyó con el ocaso del sujeto autónomo, libre y burgués de la modernidad. El auge de la burocracia administrativa y la aparición de métodos y aparatos más complejos de disciplina y control —esto es, de dominación—, socavó todo rastro de confianza. El individuo, aquel que Nietzsche ya había develado como invención (cf., 2003, p. 55), se disponía a borrarse “como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 2018, p. 398).<sup>46</sup> Al igual que el mítico Glauco, la humanidad, en la persecución de sus anhelos, corría el peligro de convertirse en un horrible monstruo. ¿Acaso este era nuestro destino? Y si lo era, ¿a qué responde esta condena?

### **Ulises y las Sirenas: un análisis desde Adorno y Horkheimer**

Frente a la renovada barbarie de su tiempo, siguiendo en este punto la estela de Schiller, Adorno y Horkheimer dirigieron sus esfuerzos en comprender las razones que la habían desencadenado. Esta indagación, al poner la lupa sobre la historia y las obras que han constituido la cultura occidental, los llevó a detectar la gestación de un carácter instrumental y subjetivo de la razón. Así:

Su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada [...]. De hecho, las líneas de la razón, la liberalidad y el espíritu burgués se extienden mucho más allá de lo que se imagina la concepción histórica, que data el origen del concepto de burgués solo a partir del final del feudalismo medieval [...]. Se identifican la historia universal y la Ilustración (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 96).

El resultado de su búsqueda fue, en efecto, que el despliegue de la razón en la historia ha estado viciado desde sus inicios.<sup>47</sup> En el deseo de eliminar toda necesidad, la razón

---

<sup>46</sup> Cabe aclarar que “la muerte del hombre es un tema que permite esclarecer el modo cómo ha funcionado el concepto de hombre en el saber. No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata, a partir del tema [...] de que el hombre ha muerto (o que vaya a desaparecer, o que será sustituido por el superhombre), de ver de qué modo, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre” (Foucault, 2020, p. 314).

<sup>47</sup> Con esta sentencia, Adorno y Horkheimer dan un paso más allá de la crítica marxiana, ubicándose así en la radicalidad de la denuncia nietzscheana sobre la razón occidental (cf. Horkheimer, 2010, p. 40).

habría comprometido su sentido en cada paso; más aún, habría cavado su propia tumba. Bajo esta luz, el Holocausto se evidenció no como un mero acontecimiento casual, sino como la consecuencia directa de la eticidad en la que la humanidad se había complacido, del camino que había decidido tomar (cf. Horkheimer, 2010, pp. 136 – 138). Al igual que el padre de Edipo, el sujeto ilustrado cayó en la trampa: en la carrera por liberarse de toda atadura para ordenar el mundo a su medida, no solo ha dominado la naturaleza, sino también a sí mismo. Ha reprimido lo que en él hay de naturaleza, disolviendo así el valor de su individualidad y reduciéndola a un elemento más al servicio de una racionalidad fría, calculadora y omniabarcante. El destino del sujeto ilustrado no difiere mucho del que se forjó en el mundo mítico. En realidad, como observaron los dos filósofos alemanes, la racionalidad mítica y la racionalidad ilustrada se asemejan más de lo que podría parecer a simple vista. Para una mirada aguda, se revelan el uno como el envés del otro, inmersos en un vínculo dialéctico en el que, de alguna manera, se han retroalimentado.

Para rastrear este juego dialéctico y el quiebre que desató el trágico destino del ser humano, Adorno y Horkheimer se remontan, como ya vimos en el primer apartado, a la *Odisea* de Homero.<sup>48</sup> El mundo mítico, en el que Ulises se abre paso, puede interpretarse como sostenido por un “contrato” entre los seres mitológicos —quienes no solo personifican la naturaleza, sino también la necesidad de su carácter cíclico— y el hombre. Un acuerdo que garantiza la repetición de lo existente y, con ello, la posición impotente del sujeto, quien se reconoce sometido a un destino que escapa a su control. Ciertamente, la astucia de Ulises reside en las múltiples estrategias que emplea para cumplir de manera engañosa el “contrato” mítico y así evadir la fatal condena, logrando no solo preservar su vida y autonomía, sino también declararse el vencedor, no por su fuerza, sino por la agudeza de su pensamiento. No obstante, ¿qué precio ha debido pagar nuestro héroe por sus triunfos?

Al analizar detalladamente el encuentro de Ulises con las Sirenas, se hace evidente el *ethos* ilustrado contenido ya en el mito, así como los peligros y sacrificios asociados con la voluntad de dominio sobre lo Otro y sobre sí mismo con la que el astuto emerge victorioso. En este episodio del retorno de Ulises, la amenaza se presenta en el seductor

---

<sup>48</sup> Obra en la que se encuentra de manera paradigmática la paradójica situación de la razón en el destino del astuto Ulises y su tripulación. No obstante, el interés y la razón por los que ambos autores posan su mirada en la *Odisea* no se reduce a esta explicación. Pues, el mismo poema homérico ya presenta el esfuerzo racional e ilustrado de ordenar los relatos del mundo, de adueñarse de los mitos para neutralizarlos en su exposición (cf. Horkheimer & Adorno, p. 95).

canto de las Sirenas; una invitación irresistible a disolverse en la belleza de su melodía. Sin embargo, esta tentación conlleva un desenlace fatal: la muerte a manos de estas criaturas semidivinas. Para Ulises, no se trata únicamente de la posibilidad de olvidar su objetivo de regresar a Ítaca, a la estabilidad que representa su hogar, sino, ante todo, del peligro que acecha su propia supervivencia. En este punto de la travesía, Ulises, habiendo alcanzado la madurez y la racionalidad de quien ha asumido numerosas renunciaciones,<sup>49</sup> está plenamente preparado para eludir el trágico destino sin renunciar a la oportunidad de escuchar el hechizante canto. Para lograrlo, idea una estratagema que se divide en dos funciones, cada una representando no solo una posible salida, sino también una clara posición social.

Una [posibilidad] es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías [...]. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción, más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; solo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros que no oyen nada, conocen solo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él (ibid., pp. 85 – 86).

Detengámonos un instante y reflexionemos sobre las sombras que teje esta división del trabajo ideada para la huida. En un extremo, la tripulación solo logra preservar su aliento a cambio de la obstrucción violenta de sus sentidos. Así, estando tan cerca de las cosas, les resulta imposible gozar del placer que su esforzado trabajo le brinda a Ulises. De la incapacidad de escuchar por sí mismos, vive y triunfa nuestro astuto héroe. Esta imagen, siguiendo a Adorno y Horkheimer, contiene, anticipa y refleja la penosa

---

<sup>49</sup> Ulises ha enfrentado ya tres momentos de renuncia. Primero, en su encuentro con los lotófagos, renunció a una vida apacible, sin historia, en armonía con la naturaleza, liberada de conflictos y preocupaciones. Luego, en el episodio del cíclope Polifemo, renunció a su propia identidad al llamarse a sí mismo “nadie” (*Udeis*), a pesar de que, en su huida, reafirmó su identidad como si temiera que el engaño se volviera realidad. Y finalmente, al seducir a Circe, renunció a sus instintos, a su impulso de placer (cf., ibid., pp. 111 – 120).

condición del proletariado,<sup>50</sup> quienes, al igual que los remeros, se mantienen sometidos en cuerpo y alma. No pueden “oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, [...] tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado” (ibid., p. 88), ni siquiera, al estar esclavizados al mismo ritmo, pueden hablar entre sí. Reducidos a la mera funcionalidad práctica, se limitan a remar con todas sus fuerzas o, lo que es lo mismo, trabajar con todos sus esfuerzos.<sup>51</sup> La experiencia de la clase trabajadora, coincidiendo con la de los compañeros de Ulises, se ve empobrecida. Esta inmadurez es, precisamente, la que sostiene “la excesiva madurez de la sociedad” (ibid., p. 87), los triunfos en los que se regocija y las exageradas comodidades que solo ofrece a algunos. No obstante, sería un gran error considerar la impotencia de los trabajadores como el simple resultado de una estrategia o conspiración de los “patrones”. El problema es más complejo. Para Adorno y Horkheimer, se trata de la consecuencia directa del *ethos* que, en el caso de la *Odisea*, los personajes han cultivado y moldeado a lo largo de su viaje o, en el caso del obrero moderno, de la dinámica propia de la sociedad industrial, aquella “en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo de sustraerse a él” (ibid., p. 88). Estamos ante las dos caras de una misma moneda.

En el otro extremo, Ulises, aunque pueda gozar de ciertos placeres y delegar en otros su trabajo, tampoco encuentra en el destino soñado —al igual que todo señor, “que ha intercalado al siervo entre la cosa y él” (ibid., p. 86)— la satisfacción esperada. A diferencia del resto de la tripulación, la lucha en nuestro héroe por autoconservarse se encuentra ya dissociada de la fuerza física: “Sus capacidades atléticas son las del señor que, libre de preocupaciones prácticas, puede entrenarse con señorial dominio de sí” (ibid., p. 106). Porque su potencia triunfal, como ya hemos mencionado, no reside en la capacidad de su cuerpo, sino en la perspicacia de su pensamiento. Esta astucia, que constituye el *si mismo* (*Selbst*) de Ulises, a su vez, asume el desafío de ordenar el tiempo: “Debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a este detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del

---

<sup>50</sup> Ser proletario significa: “Estar esclavizado por el trabajo asalariado, depender social y políticamente del empresario que da trabajo, un trabajo que, lejos de ser creativo, de posibilitar el ejercicio y expansión de la creatividad humana, es repetitivo, embrutecedor” (Ribas, 2011, p. 36). Nos referimos a esa clase en la que Marx y Engels observaron concentrados las injusticias de la sociedad. “La clase que más sufre” (Marx & Engels, 2011, p. 91).

<sup>51</sup> Al igual que Rousseau, Schiller y Thoreau, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) consideran que, en el deseo de eliminar toda necesidad, “la humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 87).

instante presente” (ibid., p. 84). Así, Ulises solo desarrolla este “yo racional” en la medida en que se enfrenta a las fuerzas que lo superan, sumergiéndose en la experiencia de lo múltiple para volver a sí mismo como unidad. No evita los peligros que amenazan con distraerlo y disolverlo. Por el contrario, se entrega más temerariamente a ellos, forjando así, en su rigidez, la firmeza de su propio carácter; los convierte en presupuestos de su *yo*. Por ello, “Odiseo no intenta seguir otro camino que el que pasa delante de la isla de las Sirenas” (ibid., p. 108). Sin embargo, tampoco comete el error de subestimar su astucia encarando directamente a las potencias míticas que continúan gobernando el relato del mundo. “Más bien se hace pequeño del todo, la nave sigue su curso prefijado, fatal, y él acepta que, por más que se haya distanciado conscientemente de la naturaleza, en cuanto oyente sigue estando sometido a ella” (ibid.). Ulises conoce bien el contrato mítico que prescribe su servidumbre; reconoce que cae una y otra vez en los “ritos sacrificiales” de los que no puede liberarse (cf. ibid., p. 106). Pero, también comprende que la constitución de su racionalidad y la posibilidad de su supervivencia deben presentarse de manera restrictiva, es decir, como excepción. Debe existir una laguna en la propia formulación del “contrato” que permita llevarlo a cabo y, al mismo tiempo, eludirlo. Y nuestro héroe ha descubierto esta abertura: “En el contrato primitivo no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado” (ibid., p. 108). Al optar por ser sujetado, Ulises no solo reconoce la superioridad del canto de las Sirenas, sino que también se expone a un intenso sufrimiento y agitación al ver frustrado su violento deseo de entregarse a sus brazos y, con ello, disolverse. A pesar de ello, el astuto ha logrado organizar las cosas a su favor, impidiendo así que, aun estando caído, pueda sucumbir al poder de lo Otro.

Él satisface la norma jurídica de tal forma que esta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce [...]. Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la prehistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa delante sin detenerse. El poema épico no dice qué les ocurre a las Sirenas una vez que la nave ha desaparecido. Pero en la tragedia debería haber sido sin duda su última hora, como lo fue para la Esfinge cuando Edipo resolvió el enigma, cumpliendo su orden y con ello derribándola (ibid.).

Nuestro navegante ha ordenado y dispuesto para sí el tiempo. Las Sirenas, junto con las demás potencias míticas enfrentadas, devienen en un pasado inerte. El mundo es cartografiado por Ulises, quien sacrifica el deseo del presente por el éxito del futuro. No

obstante, en este triunfo habita una paradoja: el astuto ha logrado cumplir engañosamente el contrato mítico —que exige el sacrificio de su vida al exponerse al canto de las Sirenas— solo al sacrificar su *yo* en otro sentido. A diferencia del hombre primitivo, para quien el sacrificio ya era una forma de pedir “prestada” la gracia de lo divino, Ulises no se sacrifica por un instante de poder, sino para arrebatarlo completamente.<sup>52</sup> Este “yo racional” disuelve la vitalidad de las fuerzas míticas, es decir, domina la naturaleza que lo desborda en la medida en que, al imitar su rigidez, la convierte en objeto manipulable, al que es capaz de burlar.<sup>53</sup> Pero en este proceso, el astuto también se ve obligado a aplicar esa violencia consigo mismo, cosificándose y, por tanto, renunciando a esa misma vitalidad que lo constituye y escapa al concepto.<sup>54</sup> “El *sí mismo* permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural” (ibid., p. 104). Ulises no sacrifica su ser a ningún dios, sino a sí mismo. Triunfa solo porque ha estado dispuesto a vencerse y violentarse continuamente, a perder la vida que, paradójicamente, gana. El *yo* lleva sobre la piel las cicatrices de los abusos que se ha infligido a sí mismo para preservarse.<sup>55</sup>

El astuto sobrevive solo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás todo; debe saber esperar siempre, tener paciencia, renunciar; no debe comer lotos, ni bueyes del sagrado Hiperión, y cuando navegue a través del estrecho, debe tener en cuenta la pérdida de los compañeros que Escila le arranca de la nave. Él se desliza y abre paso, y así sobrevive; y toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino

---

<sup>52</sup> Cabe mencionar que, según Adorno y Horkheimer, el momento de engaño en el sacrificio ya se encuentra presente en todas las acciones rituales dirigidas a divinidades naturales. Pues estas han sido y son ejecutadas de acuerdo con un plan específico que calcula la entrega en función del favor deseado, del anhelo de subordinar las potencias naturales al servicio de los fines humanos. Un proceso donde la víctima, un sujeto débil y vulnerable, se diviniza sacrificando su presente en aras del futuro. Esta aparente inmortalidad también se observa en el *yo* de Ulises, cuya diferencia radica en que con él “se eleva a la autoconciencia el momento de engaño en el sacrificio” (ibid., p. 101).

<sup>53</sup> En este sentido, la racionalidad con la que Ulises pone fin a la “ingenua” mimesis no es realmente ajena a esta. “La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre” (ibid., 107).

<sup>54</sup> Es en este punto donde se marca un quiebre en el camino de la humanidad: “El *sí mismo* es precisamente el hombre a quien ya no se atribuye la fuerza mágica de la representación. La constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer” (ibid., p. 102).

<sup>55</sup> Por ello, el camino que emprende Ulises, a pesar de contar con una tripulación, termina siendo solitario. No comparte su sufrimiento con nadie, ya que para él el resto de los seres vivientes, incluidos sus compañeros, solo tienen importancia de manera alienada: “Como enemigos o como apoyos, siempre como instrumentos” (ibid., p. 111). Un mirar que no resulta ajeno a nuestro presente. El germen y la amenaza del horror ya estaban incubados en la historia.

confirmar que la dignidad del héroe se conquista solo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa (ibid., p. 107).

Esta es la letra pequeña del nuevo contrato —la nueva ciclicidad— que Ulises ha impuesto al mundo, el cual no solo ha asegurado su regreso a Ítaca, sino que, sobre todo, lo ha declarado y condenado a ser señor de sí mismo. Pues, al desencantar y engañar a la alteridad, también lo ha hecho consigo mismo. Un sacrificio que ya pone en circulación la legitimación a la que luego recurrirá el empresario: “La posibilidad del hundimiento debe fundamentar moralmente el beneficio” (ibid., p. 110). En cierto sentido, Ulises y el empresario se funden en una misma figura, en la cual la perspicacia y el sacrificio personal devienen en las bases que justifican no solo el riesgo, sino también la recompensa en un clico perpetuo de dominación.

En el relato de Homero se pone de manifiesto la interdependencia entre el mito, el dominio y el trabajo; elementos que podemos rastrear no solo en los cimientos de la historia, sino también en la eticidad del presente. El patrimonio de Occidente se ha construido sobre los sacrificios implicados en el deseo de imponer el dominio social —ese “yo racional”— sobre la naturaleza. Y, más específicamente, la escena de las Sirenas y la ingeniosa solución de Ulises ya se revela como el epítome del hombre ilustrado, aquel que ha asumido la autoviolencia y el rechazo a esa interioridad natural que lo constituye (pasiones, impulsos, sensaciones...); las mismas renunciaciones que constantemente se autoimpone el sujeto moderno para vivir.<sup>56</sup> La astucia que ha vencido y ha hecho metástasis en la historia finalmente se ha desvelado: (1) como instrumento de intercambio engañoso y (2) como una fuerza modulante que se adapta y consume toda “irracionalidad” que se le oponga. El mundo devino en un “gigantesco juicio analítico”, la clase trabajadora firmó una vez más su esclavitud y el señor de sí mismo, escapando del destino, se entregó a otra dimensión de esta. Este es el precio que se ha pagado.

La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo (ibid., p. 85).

---

<sup>56</sup> Ulises ya es un *homo oeconomicus*, pues su piel ya encarna “el principio de la economía capitalista aún antes de servirse de un trabajador” (ibid., p. 110) y enmascara “la verdad de que el empresario desde siempre ha entrado en la competencia con mucho más que la sola fuerza de sus manos” (ibid.).

Y así, como apuntaron Adorno y Horkheimer, cuanto más complejo y refinado se vuelve el despliegue de esta dimensión de la razón en la historia —que en la actualidad ya observamos bajo la forma de aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha venido adaptando a la humanidad desde hace tiempo—, tanto mayor será el empobrecimiento de las experiencias que el sujeto puede alcanzar (cf. *ibid.*, p. 87). Mayores serán sus renunciaciones, olvidos y desgracias. Siendo así las cosas, ¿en qué horizonte cobra sentido este precio a pagar, esta deuda en nuestro presente?

### **El ocaso: del sujeto *dueño de sí* al sujeto *empresario de sí***

La racionalidad, convertida en una violenta herramienta de dominio y manipulación de la naturaleza,<sup>57</sup> se ha vuelto contra el propio ser humano que creía disponer de ella. El sujeto cobra sentido bajo una nueva dimensión de servidumbre entre los límites del cálculo, la capacidad totalitaria de la cosificación y el eterno retorno de lo *factum* —esto es, el contrato que “garantiza” su poder señorial—, del cual ni siquiera los “patrones” pueden escapar. El individuo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI se ha petrificado como cualquier otro objeto de la ciencia. El *sí mismo* ya no es “cuerpo ni sangre, ni alma ni siquiera yo natural” (*ibid.*, 2016, p. 81); aquel individuo de carne y hueso, que ríe, llora, teme, se avergüenza y se enamora, ahora se encuentra reducido a ser el índice formal de una serie de discursos.<sup>58</sup>

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados. (*ibid.*, p. 82).

Determinado por un modo utilitario y homogéneo de comprender al mundo, a los otros y a sí mismo, “no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan ambos anulados”

---

<sup>57</sup> Estamos ante una racionalidad mutilada que, en el proceso de eliminar toda ambigüedad, se ha despojada a sí misma de contenido. Solo queda el esqueleto subjetivo e instrumental de la razón, esto es, “la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios adecuados para un fin dado” (Horkheimer, 2010, p. 47); un fin que es aceptado acríticamente.

<sup>58</sup> Como afirmó Lévi-Strauss, quien se propuso pensar el hombre no como ser histórico y consciente, sino como un “hueso”: “El hombre transporta consigo todas las posiciones que ya ha ocupado, todas las que ocupará. Está simultáneamente en todas partes, es una muchedumbre que avanza de frente, recapitulando a cada instante una totalidad de etapas” (1988, p. 466).

(ibid., p. 80). El temor de Ulises ante el cíclope Polifemo se ha hecho realidad: hemos perdido el nombre. El sujeto deviene en una insignificante desviación particular respecto a lo que realmente tiene valor: el todo hegeliano, el sistema-contrato que, al liberarlo, lo ha sujetado más fuertemente. Estamos ante la muerte teórica del hombre, la cual ha legitimado el horror de la praxis. Deshumanizado, parece que no le queda más que aceptar la frialdad de los hechos: la posibilidad de ser sentenciado a una muerte o a una vida marginal organizada y calculada, si no abraza la emergente administración del mundo.

La razón como instrumento ha eliminado finalmente todo rastro de misterio y sorpresa. Pero, en esta obsesión formal, también se ha despojado a sí misma de contenido, un contenido que antes se disponía a juzgar. Degradada a la mera “capacidad ejecutiva más volcada al cómo que al qué” (Horkheimer, 2010, p. 85), ha perdido el momento de la crítica, el momento de la negatividad,<sup>59</sup> “su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 53). ¿Y todo ello para qué? Para dedicarse al mero registro de lo dado, de lo manipulable, de los medios. Los ideales de libertad,<sup>60</sup> igualdad y justicia —junto al espíritu de aventura que los acompañaba—, también motores de la razón ilustrada, ahora se encuentran desustancializados, comprendidos como conceptos oscuros y problemáticos que, más que orientar, distraen la marcha imparable del progreso.

La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, pierde la fuerza necesaria para descubrir contenidos de nuevo tipo y conferirles vigencia, pierde lo que comporta su subjetividad. Como una hoja de afeitar afilada ya demasiadas veces, este “instrumento” se convierte en algo demasiado delgado y al final ni siquiera puede ya afrontar con éxito las tareas de índole puramente formal a las que estaba limitado (Horkheimer, 2010, p. 85 – 86).

Esa capacidad productiva y abierta a lo nuevo que anhelaba Bacon resulta aniquilada. La reducción del pensamiento a un mecanismo axiomático lo entrega a la pura inmediatez. “Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los

---

<sup>59</sup> Es decir, la capacidad de rechazar “las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 77).

<sup>60</sup> Cabe mencionar que hacemos referencia a la concepción kantiana de la libertad, la cual no solo es comprendida como independencia, sino también como autonomía. Una libertad que, al poner el acento en el deber y no en el deseo o la utilidad, solo es realizable con los otros. De ahí la formulación de su imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca simplemente como medio” (Kant, 2012, A 67).

datos inmediatos” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 79). Unos datos que no interesan como conceptos vivos y en movimiento, sino como abstracciones de relaciones espaciotemporales concisas, claras y maleables. La verdad entendida como un momento irruptor, desvelador, capaz de poner en jaque el orden de las cosas, es abandonada por su dimensión analítica, por la adecuación entre juicio y fenómeno.<sup>61</sup> “La entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste solo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato” (ibid.), para así abrirse paso al cambio, a la corrección del error, a una aprehensión más plausible de las cosas y de su verdad posible. La crisis del sujeto es, a su vez, la crisis de la razón.

Este despliegue de la razón, que pretendía garantizar el progreso y la libertad, se le ha escapado al sujeto de las manos. La implacable lógica del dominio y la autoconservación, convertidos en los únicos objetivos “racionales”, en los nuevos ídolos a los que “todo se sacrifica” (Horkheimer, 2010, p. 125), ponen en marcha un proceso que desconoce el concepto de límite. Así, todo fin se transforma en un medio, en un valor funcional. “Por eso la autonegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá de la propia sociedad industrial” (ibid., p. 116). Él mismo ha devenido en un instrumento más al servicio del sistema que garantiza su “contrato”.<sup>62</sup> En fin, con el relato de Ulises se hizo patente el peligro que acechaba. Sin embargo, ¿a qué responde este carácter extremo y total que ha desvelado a la propia razón como “irracionalidad racionalizada”?

La humanidad, a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, presencié el ocaso de la razón ilustrada y el ascenso de una faceta más compleja y refinada de esta. Contempló el desvanecimiento del sujeto burgués, ciudadano y *dueño de sí*, y la emergencia de un individuo narcisista, conformista, consumidor y *empresario de sí*. Experimentó el paso de una dominación eficiente pero palpable a una dominación silenciosa, descentralizada y difusa. Las eficientes y “productivas” sociedades disciplinarias, que emergieron como resultado del crecimiento demográfico, la multiplicación de la productividad material y el triunfo de la lógica económica-burguesa de finales del siglo XVII y principios del XX (cf. Foucault, 2009, p. 89), se revelaron obsoletas; no porque sus estratagemas hayan

---

<sup>61</sup> “La calculabilidad sustituye la verdad, y al reducirla a una frase hueca, la propia filosofía asiente al proceso histórico que tiende a convertir dentro de la sociedad la verdad en una frase vacía legitimándolo” (Horkheimer, 2010, p. 77).

<sup>62</sup> “La autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema” (ibid., p. 118).

desaparecido, sino porque ya no son las principales. La utilidad de los grandes centros de encierro —tales como las cárceles, los hospitales, las escuelas, las universidades, los asilos, etc. —<sup>63</sup> y la eficacia de la disciplina a través de distintos dispositivos y tecnologías<sup>64</sup> se vuelven insuficientes ante el paso de una cultura de necesidades a una cultura de deseos. Ya no solo es necesario el sometimiento, la “productividad” y la instrumentalidad de los cuerpos;<sup>65</sup> ahora la *psique* está en el punto de mira. “El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 80).

El sentimiento de que el panorama estaba cambiando ya se encuentra en la descripción que hace Horkheimer en su libro *Crítica a la razón instrumental* (1947) sobre la situación del obrero en la fábrica. La imagen del sujeto pasivo en la fábrica del siglo XIX, aquel que, reducido a engranaje secundario, trabaja hasta por doce horas sin parar al ritmo de la cadena de montaje a cambio de lo mínimo para su subsistencia,<sup>66</sup> da paso al obrero activo en el proceso capitalista. La visibilidad de la injusticia compartida se difumina en la obtención de nuevas libertades, las cuales se han “comprado al precio de la integración en el sistema general” (Horkheimer, 2010, p. 158). El trabajador asalariado, como contrapartida de las ventajas mínimas y temporales que ha logrado, ha pasado de ser objeto del sistema económico a ser también objeto de su propia lucha.

Las masas se consideran creadoras de su propio destino y no son, en cambio, sino objetos de sus líderes [...]. El hecho de que los sindicatos estén organizados de modo monopolista no significa que sus miembros —aparte de la aristocracia obrera— sean monopolistas. Significa que los líderes controlan la oferta de trabajo como los directores

---

<sup>63</sup> No debemos quedarnos meramente con la idea del encierro, pues este no se reduce a una suerte de reclusión y exclusión. El encierro solo tiene sentido en la medida en que dentro de él se establece un espacio analítico, una operación positiva. De ahí que Foucault se centre en la articulación, organización y distribución del espacio, del tiempo y de los individuos.

<sup>64</sup> Pensemos en las prácticas de medicalización, educación, reinserción, moralización, etc. “Un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, posiciones filosóficas, morales...” (Foucault, 1985, p. 128), las cuales, precisamente, poseen la capacidad de atrapar, direccionar y, hasta cierto punto, determinar la praxis.

<sup>65</sup> La microfísica del poder —ahora desvelada como insuficiente— tenía como eje controlar e incrementar la potencialidad de los cuerpos deviniéndolos útiles al sistema a través de la norma; asegurando con ello una forma de ser y estar en el mundo que reproduce, de manera eficiente, cierto ejercicio del poder en el cuerpo social (cf. *ibid.*, 2009, p. 152).

<sup>66</sup> “En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes” (Marx, 2009, p. 515).

de las grandes sociedades las materias primas, las máquinas u otros factores de la producción; los líderes obreros son los *managers* de los trabajadores, los manipulan, hacen publicidad de ellos e intentan fijar su precio lo más alto posible. Al mismo tiempo, su propio poder social y económico, sus posiciones y sus ingresos, que son muy superiores al poder, a la posición y a los ingresos del obrero, individualmente considerado, dependen del sistema industrial. El hecho de que la organización del trabajo sea reconocida como un negocio más, que tiende, como cualquier otra empresa, a la obtención de beneficio, consume el proceso de cosificación humana. La fuerza de trabajo de un obrero no solo es comprada por la fábrica y subordinada a las exigencias de la técnica, sino que es administrada también por los sindicatos (ibid.).

Ante esta cosificación más profunda, la lucha obrera ya no se configura con el lenguaje negativo y crítico de la lucha de clases; ahora adopta el lenguaje empresarial. Abandona el enfoque integral y apuesta por estrategias aisladas, por una perspectiva diversificada y personalizada. Nada al ritmo de la corriente, pensando que, en la medida en que se adapta al orden de las cosas, su penosa situación pronto será apenas una sombra lejana del pasado. Ciertamente, los trabajadores de antes no podían disfrutar de ciertas comodidades y ventajas que ahora el sistema les permite, ni tenían el mismo acceso a la información conceptual sobre los mecanismos opresores desvelados por la teoría social. Pero, al llevar en sus cuerpos y almas las marcas palpables de la cruda injusticia, eran capaces de comprender su miseria como una situación compartida; eran capaces de unirse “con cualquier pueblo que en cualquier país y en cualquier sector de la sociedad viviera igualmente en situación miserable” (ibid., 159). Sin embargo, la subjetividad del obrero ahora se encuentra expuesta y sujeta a una serie extensa e inconmensurable de filtros culturales y publicitarios que imposibilitan la conciencia de su propia situación. Al unirse y abrazar el lenguaje de la industria, no solo naturaliza las condiciones materiales y las relaciones de dominación y explotación que constituyen y tejen el campo de lo real, sino que también las legitima y las reproduce incesantemente.<sup>67</sup>

Los trabajadores están hoy —continúa Horkheimer—, al igual que el resto de la población, mucho mejor formados espiritualmente, están más informados y son mucho menos ingenuos. Conocen los pormenores de la situación nacional y los trucos de los

---

<sup>67</sup> Como afirmó Žižek en su libro *Acontecimiento* (2014), donde —al poner la lupa en la neutralidad como la causa de la impotencia política— explora la posibilidad de que la política recupere su carácter negativo al configurarse como acontecimiento, “el verdadero triunfo no es la victoria sobre el enemigo, sino que ocurre cuando el enemigo empieza a usar tu lenguaje, y tus ideas sientan las bases del campo” (Žižek, 2018, p. 128).

movimientos políticos, sobre todo de los que viven de la propaganda contra la corrupción. Los trabajadores, por lo menos aquellos que no han hecho el camino infernal del fascismo, se unirán a toda persecución que se emprenda contra capitalistas o políticos que hayan violado las reglas del juego; pero nunca ponen en cuestión las reglas como tales. Han aprendido a aceptar la injusticia social —incluida la injusticia dentro de su propio grupo— como un hecho poderoso y a ver los hechos poderosos como lo único que hay que aceptar. Su conciencia está tan cerrada a los sueños de un mundo fundamentalmente distinto como a los conceptos que en lugar de reducirse a mera clasificación de hechos se orientan hacia la realización de tales sueños [...]. No es que la desigualdad haya disminuido. A las viejas discrepancias en materia de poder social entre los individuos pertenecientes a grupos sociales distintos han venido a añadirse nuevas diferencias (ibid., 159 – 160).

“El búho de Minerva solo levanta su vuelo al romper el crepúsculo” (Hegel, 1968, p. 37). El hecho de que Horkheimer notara este cambio en la conciencia del obrero y que Foucault pudiera captar tan clara y meticulosamente el despliegue de las sociedades disciplinarias responde, precisamente, al anuncio de la caducidad de estas. “Las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que iban produciendo lentamente, y que se precipitaron en la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser” (Deleuze, 2006, p.1). El sistema económico que se abre al siglo XXI abandona la idea de producir para cubrir necesidades, y se enfoca en la sobreproducción dirigida hacia los deseos (cf. Curtis, 2002).<sup>68</sup> La idea de querer el deber se disuelve en el nuevo lema del siglo “querer es poder”. Con el deseo como protagonista, el sistema económico no solo se dispone a eliminar todo límite,<sup>69</sup> sino que también logra normalizar un estado de exigencia y eficiencia aún mayor, desembocando así en el creciente individualismo competitivo y la inestabilidad económica y laboral característicos de nuestra época. Un baile al que se une la política, pero no para poner límites a la situación, sino para eliminar todo obstáculo que se pueda oponer al desarrollo de esta nueva mutación de la razón, su poder y sus modos de dominación. Así, aquellos espacios definidos y delimitados de manera tan nítida en las

---

<sup>68</sup> Es interesante observar que esta sobreproducción, en primera instancia, se presentó como la solución a todos los problemas: “Los tecnócratas defienden la tesis de que la sobreabundancia de bienes producidos en cadena en supercintas deslizantes eliminarán automáticamente todo resto de miseria económica” (Horkheimer, 2010, p. 160).

<sup>69</sup> “El imperialismo ilimitado del hombre jamás se ve saciado. El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene paralelo alguno en aquellas épocas de la historia natural en las que otras especies animales representaban las formas más altas de la evolución orgánica. Sus apetencias estaban limitadas por las necesidades de su existencia física” (Horkheimer, 2010, p. 127).

sociedades disciplinarias ahora se transforman en una suerte de dispersión total, lo cual se hace patente con el estado de crisis de las instituciones que claman por ser reformadas. Es esta la opinión de Deleuze, quien anota:

Nos hallamos en el inicio de algo. En el régimen carcelario, la búsqueda de “penas sustitutivas”, al menos para los delitos menores, y la utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la permanencia en su domicilio a ciertas horas. En el régimen escolar, las formas de control continuo y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el correspondiente abandono de toda investigación en el seno de la Universidad, la introducción de la empresa en todos los niveles de escolaridad. En el régimen hospitalario, la nueva medicina «sin médicos ni enfermos» que localiza enfermos potenciales y grupos de riesgo, y que en absoluto indica un progreso en la individuación como a menudo se dice, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por una materia dividida que es preciso controlar. (Deleuze, 2006, p. 5).

La humanidad asiste a “la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación” (ibid.). La existencia empieza a cobrar sentido en sociedades de control, cuya máscara ha sido y es, gracias a la gradual difuminación de los límites, la conquista de nuevas libertades. Ya no es imprescindible la construcción de grandes muros para establecer un espacio analítico donde el poder opere positivamente, donde la razón pueda eliminar toda ambigüedad; ahora lo hace al aire libre. La dominación tampoco acontece ya a través de consignas u órdenes (*mots d'ordre*), sino a través de contraseñas (*mot de passe*), cifras que precisamente marcan o prohíben el acceso a la información, a “saberes” (cf. ibid., p. 3). No hay un constante volver a empezar, sino una prolongación sin fin.<sup>70</sup> De ahí que aquellos moldes diferenciados de las disciplinas (la familia, la escuela, el cuartel, la fábrica, la cárcel, el hospital, etc.) devengan en una suerte de modulación autodeformante que cambia continuamente. Pareciera que el campo de juego se encuentra abierto y a disposición del sujeto. Sin embargo, la red que sacó a la luz Foucault sigue estando ahí, pero ahora su malla varía en cada punto.

Quizá es el dinero lo que mejor expresa la distinción entre estos dos tipos de sociedad, ya que la disciplina se ha remitido siempre a monedas acuñadas que contenían una cantidad del patrón oro, mientras que el control remite a intercambios fluctuantes, modulaciones en las que interviene una cifra: un porcentaje de diferentes monedas

---

<sup>70</sup> “El hombre de control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua. El surf desplaza en todo lugar a los antiguos deportes” (Deleuze, 2006, p. 3).

tomadas como muestras. El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria lo es de las sociedades de control (ibid.).

Byung-Chul Han, siguiendo el camino trazado por la crítica, ha detectado muy bien esta nueva movilidad e inmaterialidad de la economía. ¿Cuál es el activo más valorado en nuestro siglo? En el mundo digital en el que habitamos, los datos se revelan como el nuevo petróleo. Unos “bienes” —cuya existencia y posesión no es comprensible en términos tangibles— que el sistema adquiere sin necesidad de recurrir a la violencia explícita. Mediante el internet domina la apariencia de libertad y la comunicación ilimitada. El propio sujeto se confiesa continuamente a través de la banda ancha. Todo lo *tuitea* y lo *postea*. Todo lo quiere contar y mostrar, incluso lo que no desea hacer público queda al desnudo con sus pasos por la web.<sup>71</sup> Unos pasos que, al ser registrados, analizados y clasificados, finalmente son capitalizados y comercializados por completo. Las personas devienen en mercancías. Se comercia con ellas como paquetes de datos que pueden ser utilizados con fines económicos.

Han, para ilustrarnos, toma el ejemplo de *Axiom*, la empresa especializada en datos, la cual no solo comercia con la información personal de casi todos los ciudadanos estadounidenses, sino que también los cataloga fríamente en setenta categorías según el valor económico que pueden representar como consumidores, denominando así *waste* (basura) a aquellos que considera de escaso valor y *shooting star* (estrella fugaz) a aquellos que considera con un valor superior (cf., Han, 2014, p. 99). La cosificación ha llegado al punto de reducir a los sujetos a paquetes de productos, logrando con ello no solo la nivelación de toda la realidad, sino también la eliminación del sentido, es decir, de la pregunta por el porqué de las cosas. A esta campaña de recolección de datos —que tiene como fin asociar, deducir y predecir— no le interesa comprenderlos como tales ni lo que estos pueden representar, sino que se limita a captarlos como relaciones abstractas en lugar de considerarlos como “momentos mediatizados del concepto que se realizan solo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano [...]”. Lo que existe de

---

<sup>71</sup> “A los reclusos del panóptico benthamiano se los aislaba con fines disciplinarios y no se les permitía hablar entre ellos. Los residentes del panóptico digital, por el contrario, se comunican intensamente y se desnudan por su propia voluntad. Participan de forma activa en la construcción del panóptico digital. La sociedad del control digital hace un uso intensivo de la libertad” (Han, 2014, pp. 11-12).

hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 79).<sup>72</sup>

Asimismo, esta nueva faceta del sistema capitalista mantiene su característico rasgo de acumulación, pero ahora su mirada apunta directamente a la vida personal del sujeto. Los deseos, las emociones, las vivencias, en última instancia, la vida misma se vuelve rentable para la industria. Consideremos la aparición de los *influencers*, individuos que se encargan de monetizar sus vidas, ya sea compartiendo su tiempo de “ocio” (*gamers*), grabando videos realizando grandes ingestas de comida (*mukbang*), relatando su día a día (*storytimes*), etc. ¿Cómo se ha logrado esto? La eticidad que ha puesto en circulación todas estas prácticas y que, a la par, las ha legitimado y reproducido es la del sujeto *empresario de sí mismo*. Dicho *ethos* se despliega en una situación paradójica: el individuo no cree estar sometido o explotado, sino que —como diría el existencialismo— se comprende como un “proyecto” libre que constantemente se replantea y reinventa. El futuro de su vida se le presenta como un trabajo y fin que solo depende de él; una creencia que, claramente, va acompañada de cierta sensación de libertad. No obstante, como afirma el filósofo surcoreano:

El sujeto del rendimiento que se pretende libre es en realidad un esclavo. Es un esclavo absoluto, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto de rendimiento absolutiza la mera vida y trabaja. La mera vida y el trabajo son caras de la misma moneda (Han, 2014, p. 7).

Al disolverse las fronteras de las disciplinas, el individualismo empresarial que aflora en esta dimensión de la razón se extiende a todos los ámbitos de la vida.<sup>73</sup> El peso de las posibilidades, condiciones, deseos, logros e incluso la satisfacción de las necesidades recaen enteramente en el individuo. El sujeto neoliberal de nuestros días comprende que todo depende él, que debe dar todo de sí e incluso más en cada ámbito en el que se

---

<sup>72</sup> Esta actitud ante los datos se hace patente en la forma en que se relacionan las empresas con estos. En la actualidad, las empresas —he aquí la función del *marketing* como alma de la empresa— mantienen dos formas de relacionarse con los datos que se han vuelto obligatorias para su subsistencia y, más aún, para su éxito: (1) la distribución de la información simbólica que la empresa desea publicitar sobre sí y (2) el manejo de datos que no solo pertenecen a los clientes, sino también a los sujetos que han tenido acceso a la publicidad empleada. Esto permite a los empresarios examinar los gustos, deseos y seducciones que podrían atraer a más clientes.

<sup>73</sup> “La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores” (Deleuze, 2006, p. 4).

desenvuelve.<sup>74</sup> La vida se convierte en una suerte de competencia de la que no se puede escapar y de la que se debe salir victorioso, porque de ello depende el valor del individuo, no en el hecho de ser persona como tal. En esta lógica cobran sentido aquellas frases que se han vuelto cotidianas en nuestro lenguaje: “invierte en ti”, “eres tu mayor proyecto”, “sé tu propio jefe”, “la mejor empresa es la familia”, “apuesta por tu libertad financiera”, etc.<sup>75</sup> El sujeto, al relacionarse consigo mismo como si fuera una especie de activo, no solo se violenta y explota con más fuerza, sino que, sobre todo, se condena a mimetizar las prácticas “rentables y exitosas” que el mundo le ofrece como ejemplos de autosuperación. Así, sobrevive, como ya había previsto Horkheimer, “mediante el más antiguo medio biológico de supervivencia, mediante el mimetismo” (2010, p. 53).

Las anheladas libertad y autonomía individual, atrapadas en una telaraña de estímulos, discursos, prácticas y técnicas, se esclavizan a medida que el capital se apodera de ellas para su propia propagación (cf. Han, 2014, p. 8). El nivel de individualismo y competitividad que alcanza la realidad hace que el sujeto, coincidiendo con Ulises, sea incapaz de mantener relaciones con los demás que estén libres de cualquier objetivo. “Entre empresarios no surge una amistad sin fin alguno” (ibid.). Debido a la inestabilidad económica y emocional de su existencia, este sujeto-empresario vive comparándose constantemente mientras le persigue el miedo a perder y a no ser suficiente. Una amenaza que le respira en la nuca, exigiéndole nunca parar.<sup>76</sup> “Ya el propio descanso es considerado como una especie de vicio cuantas veces no resulta necesario para capacitar para una actividad ulterior” (Horkheimer, 2010, p. 161). El detenimiento se vuelve casi imposible y, con él, el momento de la verdad, la posibilidad de que el pensamiento reflexione sobre sí mismo.

El control que ha logrado el sujeto a través del cálculo y de los instrumentos que ha creado para poner a su servicio todo lo que le rodea, tiene su correlato en un “yo encogido”, prisionero del olvido de su pasado, de un presente que se le escapa de las

---

<sup>74</sup> Precisamente, por esta ausencia de cierre “la formación permanente tiende a sustituir al examen” (ibid., p. 3).

<sup>75</sup> Resulta bastante ilustrativo el hecho de que, en la medida en que este individualismo se ha hecho más sólido y omnipresente, los manuales de autoayuda se han disparado en ventas. Libros en los que nos encontramos reflexiones similares a la siguiente: “lo único que se interpone entre tus sueños y tú eres tú mismo. Tus dudas, tus preocupaciones y tu mala vibración alejan de ti tu objetivo. Si eres capaz de eliminar esos conflictos [...] entonces todo fluye hacia ti” (Calvo, 2018, p. 102).

<sup>76</sup> Parece que el tiempo se escapa como arena entre los dedos. La vida transcurre a un ritmo acelerado, pues cualquier momento de detención se traduce en una pérdida de tiempo productivo, es decir, en una pérdida de dinero. Y si no se sigue el ritmo de la corriente, se corre el riesgo de ser estigmatizado como enemigo de la sociedad (cf. Horkheimer, 2010, p. 160).

manos y de un futuro que constantemente le obsesiona pero que nunca acaricia. La praxis que le permitió mejorar su vulnerable posición le es arrebatada por el mundo administrativo y burocrático que él mismo ha erigido. El aumento de su independencia lo ha atado a cadenas aún más pesadas. “Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el sujeto ha de dominar, adaptándose a ellas para sobrevivir” (ibid., p. 119). Al igual que el personaje Josef K. de *El proceso* (1925) de Kafka, la humanidad se encuentra atrapada en la pesadilla de tener que defenderse constantemente ante dispositivos impersonales y opresivos que no comprende. “La máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad” (Horkheimer, 2010, p. 117). El progreso y la razón que lo acompaña, al olvidar el anhelo que los había motivado, han perdido su sentido. Así, “la historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar la naturaleza” se desvela como “la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre” (ibid., p. 125). La travesía que el sujeto emprendió para engañar y escapar del destino es la misma que lo ha llevado de vuelta a él, al terror mítico. La repetición, el dominio, el miedo y el abandono de toda esperanza, constitutivos del mito, son, nuevamente, nuestro presente. “La maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 87).

### **¿Una crítica absoluta?**

“Incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa” (Nietzsche, 1998, p. 31); o, como afirmó Foucault, “donde hay poder hay resistencia” (2019, p. 88). La radicalidad con la que diversos pensadores del siglo XX y XXI asumieron el rumiar crítico se corresponde, justamente, con la radicalidad de los hechos que tuvieron que presenciar y, en algunos casos, padecer. Sin embargo, no se trató en ningún momento de negar las ventajas y conquistas que el sujeto ha logrado a lo largo de la historia, sino más bien de ver el precio que se ha pagado, las renunciaciones y sacrificios que se han hecho, las esperanzas que se han truncado y las víctimas que la propia historia ha olvidado. La denuncia de la crítica, al poner sobre la mesa este reverso, no se dirige contra la razón, el progreso, la libertad o el principio de autoconservación como tales, sino a la degradación de estos a meros instrumentos cosificantes y auxiliares del desbordante sistema económico. Una degradación que, paradójicamente, no hubiese sido posible si estos no guardaran en sí otra dimensión; un rostro que ha sido desplazado, pero cuyos murmullos aún habitan en una historia que espera ser recordada.

Durante largo tiempo dominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no solo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. [...] El grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad. La estructura objetiva de esta, y no tan solo el ser humano y sus fines, debía ser el patrón de medida de los pensamientos y acciones individuales [...]. La aspiración máxima de este tipo de pensamiento era conciliar el orden objetivo de lo “racional”, tal como lo concebía la filosofía, con la existencia humana, incluidos el interés propio y la autoconservación. [...]. En el núcleo central de la teoría de la razón objetiva figuraba no la coordinación entre conducta y fin, sino los conceptos que se ocupan de la idea del bien supremo, del problema de la determinación humana y de los modos de realización posible de los fines supremos, por mitológicos que tales conceptos puedan hoy parecernos (Horkheimer, 2010, p. 46).

Este despliegue de la razón, abierto a la posibilidad de otro mundo, nunca omitió su carácter subjetivo; por el contrario, a pesar de cumplir una labor parcial y limitada, lo consideró necesario para su propio andar. De hecho, las voces que se han levantado contra el despotismo instrumental de la razón nunca abandonaron el pensar con rigor y coherencia, y mucho menos apostaron por una vida desordenada. Por ende, tampoco se trata de estigmatizar el cálculo, la especialización de los saberes o las técnicas y tecnologías desarrolladas. La culpa yace más bien en la forma en la que nos hemos relacionado con los otros, en la mirada ofuscada por el deseo de dominar, que ha olvidado que ella también es alteridad, naturaleza, animal y víctima. Un olvido que, engañado sobre su posición de poder, se entrega al “mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, [...] en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia” (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 92). El temor que inundaba a los autores suscritos a la crítica era que la razón, cegada por la promesa de dominio, perdiera su apertura a la verdad, su capacidad de rechazar la injusticia y el sufrimiento del otro como un precio a pagar.

No se debe cometer el error de pensar que los esfuerzos de la crítica se dirigen a exigir el retorno a una naturaleza originaria y paradisiaca, a defender la asunción del nihilismo de la realidad o a promover una suerte de anticientificismo como vía de escape. Por el contrario, la crítica a la que nos hemos acercado no concibe una superación del orden de

las cosas que no pase por la misma razón.<sup>77</sup> Para estos pensadores, no existe una superación reconciliadora de la herida capital entre pensamiento y realidad, cultura y naturaleza, sensibilidad y racionalidad al margen del sujeto capaz de conocer, actuar y generar con sentido. “No albergamos la menor duda —y esta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (ibid., p. 53). No han dudado en reconocer que el propio andar del progreso, a pesar de renovar constantemente la barbarie, ha desarrollado también los instrumentos para mitigar su horror. Sin embargo, al perderse en un mundo de solo utilidades, la historia termina siendo “entretejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos” (ibid., p. 91). Por tanto, la tarea de frenar este *continuum* recae, una vez más, en el pensamiento que, al reconocerse como praxis, “permite medir la distancia que eterniza la injusticia” (ibid.). Se trata, en última instancia, de ilustrar a la Ilustración, de inyectar razón a la razón; de asumir, como nos recuerda Žižek, que, así como no podemos escapar de las garras del destino, tampoco podemos escapar de la responsabilidad moral que el destino ha puesto sobre nuestros hombros (cf., 2018, p. 73).

### **Conclusiones. ¿Y ahora qué?**

Juntos, querido lector, hemos recorrido *a contrapelo* el despliegue histórico del progreso dando cuenta, a su vez, de los movimientos de la razón que lo han sostenido así como las formas de poder que lo han propagado. En lugar de posar nuestra mirada en las victorias de esta marcha, la hemos posado en sus derrotas, en las voces a las que se negó escuchar y que, sin embargo, hoy se sienten tan cercanas. Así, iniciamos nuestro camino explorando no solo el miedo a lo desconocido como uno de los gérmenes que ha impulsado este andar del progreso, sino también los pasos que ha llevado a cabo Occidente para disiparlo. Desde la magia primitiva hasta el triunfo de la ciencia moderna y la Ilustración, hemos detectado cómo el ser humano ha buscado incesantemente controlar y racionalizar el mundo, pensando que lograría con ello no solo liberarse del miedo y la necesidad, sino también declararse el dueño de su destino. Sin embargo, este deseo de ordenar el mundo a la medida del hombre, mediante la fuerza de su trabajo y la

---

<sup>77</sup> Por esta razón, el lenguaje de la crítica suele volverse confuso y contradictorio. Un problema que, sin embargo, Horkheimer supo corregir al introducir la distinción entre razón instrumental o subjetiva y razón autónoma u objetiva en su obra *Crítica de la razón instrumental* (1947), donde lleva a cabo la tarea kantiana de poner límites a esta cara de la razón.

perspicacia de su pensamiento, ha venido acompañado de una creciente instrumentalización de la realidad, donde todo es reducido a un objeto calculable y, por tanto, manipulable; logrando así que el *en sí* de las cosas sea reemplazado por su *para nosotros*. De tal modo, al proponerse como meta la cosificación de la realidad, esto es, la eliminación de la fantasía y el misterio de esta, el ser humano consolidó una separación radical entre naturaleza y humanidad, necesidad y libertad, sensibilidad y racionalidad... Esta separación permitió que la razón ilustrada impusiera su dominio, al mismo tiempo que, paradójicamente, ponía en circulación una violencia estructural que no solo empobreció la experiencia integral y dinámica del sujeto, sino que también dejó a su paso la pérdida de innumerables vidas.

No obstante, en este camino, también hemos podido constatar los esfuerzos de la propia razón por detener y corregir el horror de su paso instrumental. Pensadores como Rousseau, Schiller y Thoreau, entre otros, dedicaron sus vidas no solo a la crítica de esta tendencia utilitaria y homogénea sobre la realidad, sino también a experimentar otra dimensión de la vida, a paladear otra forma de conocer y ser en el mundo. Rousseau, con su amor a la naturaleza y su mirada puesta en las consecuencias de su reducción instrumental, nos ha invitado a observar al mundo, a los otros y a nosotros mismos desde una perspectiva desinteresada, apreciativa y respetuosa. Nos ha recordado que, al tratar las cosas, en especial a la naturaleza, como meros recursos, velamos su auténtico ser, perdiendo así un valioso abanico de sentidos y experiencias. Schiller, al presenciar las consecuencias de una humanidad fragmentada, nos ha propuesto como tarea capital el cultivar una dimensión más profunda de nuestro ser, que equilibre la seriedad de la razón con la vitalidad de la sensibilidad. Un equilibrio que se lograría solamente a través de un nuevo impulso unificador: el juego. Thoreau, al tomar distancia del humo de la civilización y su industrialización, nos ha exhortado a llevar una vida sencilla y en contacto directo con la naturaleza. Demostrando que las verdaderas riquezas no se encuentran en las ostentaciones materiales, sino en la libertad del tiempo y la profundidad de la experiencia, nos ha recordado la importancia de desacelerar nuestro ritmo, de reconectar con las necesidades esenciales de la vida y las relaciones que constituyen nuestro aliento y, sobre todo, de observar los medios o, mejor dicho, los sufrimientos con los que nuestra cultura se ha tejido. Al abogar los tres por una reconciliación con la naturaleza y una revalorización de la sensibilidad humana, se han presentado en nuestro

paso como guardianes de una verdad más profunda que la frenética carrera hacia adelante parecía olvidar.

Asimismo, nuestra travesía nos ha llevado al siglo XX, siendo testigos de un vertiginoso progreso técnico y científico que transformó radicalmente la vida humana entre luces y sombras. Hemos observado cómo, junto con los logros alcanzados, surgieron horrores sin precedentes como las dos guerras mundiales, los regímenes totalitarios, las crisis económicas y los desastres ecológicos, entre otros, que reflejaron el lado oscuro de esta marcha imparable. La razón —reducida a su dimensión instrumental—, que inicialmente prometía libertad y bienestar, terminó cosificando no solo a la naturaleza, sino también, como temían Rousseau, Schiller y Thoreau, a la vida misma del sujeto.

Al desvelarse el progreso del saber desvinculado de lo moral y con el fin de indagar en las razones de esta paradoja, hemos continuado nuestro camino de la mano de Adorno y Horkheimer. Junto a ellos, hemos puesto la lupa en la *Odisea* de Homero como la metáfora idónea para explorar cómo la razón, en su deseo de eliminar la necesidad, ha comprometido su sentido. En la imagen mítica del héroe de Ulises, específicamente en su encuentro con las Sirenas, hemos encontrado no solo el *ethos* ilustrado ya incubado, aquel que comprende la razón y su marcha en términos de dominación y manipulación, sino también el precio que se ha pagado: los sacrificios que el individuo se ha impuesto, a través de la autoviolencia y la represión, para triunfar y sobrevivir. Unos sacrificios que, para ambos autores, el sujeto del presente continúa haciendo, pero cuya intensidad y consecuencias han incrementado radicalmente.

Por consiguiente, hemos seguido el despliegue de este cambio en la “deuda”, es decir, en los sacrificios que el sujeto lleva a cabo, hasta nuestros días. Desde las sociedades disciplinarias de Foucault hasta las sociedades de control de Deleuze, en su faceta digital con Han, hemos trazado el paso del sujeto ilustrado, *dueño de sí*, al sujeto neoliberal, *empresario de sí*. Con el auge de la burocracia administrativa y los métodos de disciplina y control digitales, finalmente nos hemos encontrado con nuestro rostro: individuos solitarios que buscan autorrealizarse autoexplotándose. Hemos detallado cómo la racionalidad instrumental, al despojarse de su contenido crítico, no solo se ha degradado a ser un simple instrumento, sino que también ha condenado al sujeto contemporáneo a vivir en un constante frenesí, sometido a una autoexigencia desmedida y a la repetición incesante de lo dado. Así, desplegándose en una temporalidad lineal, olvidando su pasado y sacrificando su presente por la promesa de un futuro mejor, el sujeto-empresario se ha

convertido en su propio opresor bajo las potencias técnicas que han escapado de su control. Atrapado en un ciclo de violencia y sacrificio, el andar que inició el sujeto ilustrado, buscando progresar, lo ha llevado irónicamente de regreso a su destino mítico. Sin embargo, a pesar de esta sombría imagen del presente, también hemos encontrado en la crítica a la que nos hemos acercado la esperanza y la posibilidad de cambiar este rumbo en la patencia de la responsabilidad moral que recae sobre nuestros hombros. Una responsabilidad que no se dirige hacia nuestros descendientes aún sin nombre, sino hacia nuestros antepasados cuyos nombres la historia se ha encargado de velar y, en algunos casos, de borrar.

Como se advirtió al lector en la introducción, hemos procurado adoptar la mirada de Walter Benjamin a lo largo de esta travesía. Aunque nuestro recorrido ha seguido un orden cronológico, hemos intentado mantener en el contenido una tensión temporal o, mejor dicho, un juego temporal. A través de imágenes, metáforas, notas a pie de página y pequeños guiños, hemos tratado de reflejar la relación dialéctica en la que se ha desplegado el progreso en la historia. Nos hemos aventurado a extender la lectura que realizan Adorno y Horkheimer de la *Odisea* hasta nuestros días; a recurrir precisamente a las obras de Rousseau, Schiller y Thoreau —autores que han reclamado mayor importancia en la academia en tiempos recientes— como voces que no solo resuenan en nuestro presente, sino que también exigen ser escuchadas y redimidas en este momento de peligro, de crisis ambiental, social y económica, en el que nos encontramos;<sup>78</sup> e incluso nos hemos tomado el atrevimiento de unir a distintos pensadores en una misma línea de reflexión crítica, como empeños de la propia razón por corregir su horror, su naturaleza desgarrada, su olvido.

¿A qué responden los esfuerzos que hemos realizado en este camino? Al interés de abrir nuestra reflexión, como nos propone Benjamin, hacia una temporalidad viva. Al interés de alejarnos del cómplice tiempo lineal que ha acompañado al progreso, donde se comprende el pasado como algo *muerto*, el presente como un mero *tránsito* y el futuro

---

<sup>78</sup> En correspondencia con lo que afirma Correa, especialista en Benjamin, “la legibilidad de las imágenes en que se expresa el pasado solo se da en ciertos momentos y corresponde a un punto crítico y al ahora de una determinada cognoscibilidad donde, en un instante mesiánico, que exige ser atrapado, reconocido e interpelado por parte de quienes lo experimentan, se hace evidente la conexión entre pasado, presente y futuro” (Correa, 2011, p. 86).

como un objeto *previsible*, pero que nunca se alcanza.<sup>79</sup> Hemos querido, más bien, dar cuenta de un pasado vivo que no reclama un progreso acelerado, sino uno que sepa detenerse para sanar y reparar. Una reconciliación o, en términos benjaminianos, una redención que no reside en la espera del futuro, sino en la detención del presente y su mirada a un pasado que ya no se presenta como una imagen congelada, sino como una imagen viva y abierta.<sup>80</sup> Una imagen que no solo nos detiene para contemplarla, sino que, al exigir su redención, nos reclama transformar la praxis de la realidad; abrir la posibilidad de que el momento mesiánico, la redención del pasado en el presente, tenga lugar aquí en la tierra.<sup>81</sup> Un cometido que solo puede lograrse al poner al sujeto sobre la pista de un pasado frustrado y, por tanto, del cuestionamiento de lo dado. Por ello, hemos centrado nuestra atención en las renunciaciones que el sujeto ha llevado a cabo, en, como diría Unamuno, la sangre universal que a todos nos constituye: el dolor causado (cf., 1912, p. 203), y la imposibilidad de justificarlo y aceptarlo como un precio a pagar. Pues, redimir la desolación de generaciones caídas, los sueños silenciados, deviene en un compromiso moral. “Al igual que esas flores que vuelven su corola al sol, en virtud de un secreto heliotropismo, el pasado tiende a volverse hacia el sol que se está alzando en el cielo de la historia” (Benjamin, 2021, p. 68).

Con todo lo dicho, se ha hecho patente la necesidad práctica de generar una abertura en la que el tiempo pueda configurarse como *tiempo-ahora*, como *temps vécu*. Sin embargo, ¿cómo podemos lograr esta detención en la realidad cuando esta se encuentra sumida en un frenesí? ¿Cómo *frenar* esta locura cuando nos encontramos ante un sujeto solitario, incapaz de ver más allá de la inmediatez y de sí mismo? ¿Cómo puede el pasado irrumpir y no solo hacerse presente en una suerte de *no-tiempo*? ¿Cómo abrimos a la posibilidad de otro mundo cuando el sujeto ha olvidado, en su carrera por triunfar, fantasear con su imaginación y añorar el misterio? Nuestro camino ha terminado aquí, pero la investigación en la que nos ha ubicado tan solo ha sido abierta.

---

<sup>79</sup> Por esta razón, Benjamin afirma que “la idea de un progreso del género humano a lo largo de la historia es inseparable de la idea de que la historia avanza por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de dicho avance ha de constituir la base para la crítica de la idea progreso” (Benjamin, 2021, p. 76).

<sup>80</sup> “El historicismo presenta la imagen «eterna» del pasado; el materialismo histórico, en cambio, plantea una experiencia única del mismo” (ibid., p. 78). Por ello, para Benjamin ya no se trata de realizar una historia universal, sino de traer a la luz presente aquellas imágenes dialécticas que han estado en reposo — los sufrimientos olvidados—; imágenes capaces de irrumpir en un tiempo homogéneo.

<sup>81</sup> Y con dicho momento, la posibilidad de también salvarnos, pues, el redimir a los otros que la historia oficial omitió, nos permite estar alerta frente a aquellos que la historia hoy se dispone a olvidar.

## Bibliografía

Arango A., L. A. (2002). La noción de experiencia en Bacon y Newton. *Páginas: Revista académica e institucional de la UCPR*, (62), 19-29. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6089772>

Bacon, F. (1949). *Novum Organum*. Editorial Losada

Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza Editorial.

Bergson, H. (1960). *Introducción a la metafísica*. Universidad Nacional Autónoma de México. [https://www.academia.edu/36987427/\\_Bergson\\_Henri\\_Introduccion\\_a\\_la\\_metafisica](https://www.academia.edu/36987427/_Bergson_Henri_Introduccion_a_la_metafisica)

Bureau of Aircraft Accidents Archives. (s. f.). *Death Rate per Year*. <https://web.archive.org/web/20170712212958/http://www.baaa-acro.com/general-statistics/death-rate-per-year/>

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

Calderón, F. (2005). Introducción de Jean-Jacques Rousseau a su obra: 'Fragmentos para un diccionario de términos de uso en Botánica'. *Botanica Complutensis*, 29, 5-11. [https://www.fernandosantiago.com.br/rousseau\\_botanica.pdf](https://www.fernandosantiago.com.br/rousseau_botanica.pdf)

Calderón, F. (2016). La tarea botánica de Rousseau como expresión anticipadora de una moral ecológica. *Ludus Vitalis*, 15 (27), 3-16. [https://ludus-vitalis.org/html/textos/27/27-01\\_calderon.pdf](https://ludus-vitalis.org/html/textos/27/27-01_calderon.pdf)

Calvo, G. L. (2018). *La voz de tu alma*. Createspace Independent Publishing Platform. [https://www.academia.edu/44388262/La\\_voz\\_de\\_tu\\_alma\\_Lain\\_Garcia\\_Calvo](https://www.academia.edu/44388262/La_voz_de_tu_alma_Lain_Garcia_Calvo)

Casado, A. (2014). *Thoreau. Biografía esencial*. Acuarela & A. Machado.

Chillón, J. M. (2016). *El pensar y la distancia*. Ediciones Sígueme.

Colomer, E. (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (Tomo I). La filosofía trascendental de Kant*. Herder

Condillac, (1984). *Traité des animaux*. Éditions Fayard. [http://classiques.uqac.ca/classiques/condillac\\_etienne\\_bonnot\\_de/traite\\_des\\_animaux/traité\\_des\\_animaux.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/condillac_etienne_bonnot_de/traite_des_animaux/traité_des_animaux.html)

Correa, A. (2011). *Análisis de las posibilidades de la memoria histórica en la redención de las víctimas de la violencia en Colombia a partir de Walter Benjamin*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/6229/tesis108.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

Curtis, A. (Director). (2002). *The century of the self* [Documental]. BBC Four & RDF Media.

Deleuze, G. (2006). *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Polis. Revista Latinoamericana, (13). <https://journals.openedition.org/polis/5509>

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara.

Descartes, R. (2011). Descartes a More. Egmond, 15 de abril de 1649. En *La correspondencia. Descartes – Henry More*, (pp. 57 – 81). Ediciones Antígona.

Descartes, R. (2022). *Meditaciones metafísicas*. Austral.

Díaz, F. (2016). Introducción al concepto de Causalidad en David Hume. *Revista latinoamericana de ensayo*, 1.

Diderot, D. (1754). *Pensées sur l'interprétation de la nature*. MDCCLIV. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86262561/f7.item>

Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2018). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2020). *Obras esenciales*. Paidós

García, S. (2021). Los límites de Descartes en el dominio de la naturaleza. En *Logos. Anales del Seminario de metafísica*, (Vol. 54, No. 2, pp. 471-488). Universidad Complutense de Madrid.

- Grondin, J. (2022). *Introducción a la metafísica*. Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Herder
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad.  
<https://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>
- Heilbroner, R. (2015). *Los filósofos terrenales*. Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Kafka, F. (2013). *El proceso*. Ediciones Brontes S. L.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Paidós.
- Marcos, A. (2013). *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, E., Maldonado, A., Murcia, D., Echeverría, H., Larreategui, F., & Pacari, N. (2019). Los derechos humanos y las leyes de la naturaleza. En *Una década con derechos de la naturaleza*, (pp. 171–197). Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. <https://www.naturalezaconderechos.org/wp-content/uploads/2020/06/Una-d%C3%A9cada-con-Derechos-de-la-Naturaleza-03-25-2019.pdf>
- Marx, K. (2009). *El capital: crítica de la economía política (Tomo I, Vol. 2)*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto comunista*. Alianza Editorial.
- Montoro, L., Alonso, F., Esteba, C., & Toledo, F. (2000). *Manual de seguridad vial: el factor humano*. Editorial Ariel, S. A.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.

Northcott, M. S. (1996). *The environment and christian ethics*. Cambridge University Press.

Organización de las Naciones Unidas. (s. f.). *Jornadas de Recuerdo y Reconciliación en Honor de Quienes Perdieron la Vida en la Segunda Guerra Mundial*. <https://www.un.org/es/observances/second-world-war-remembrance-days>

Puleo, A. (2022). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Editor digital: Titivillus.

Ribas, P. (2011). Introducción. En *Manifiesto comunista*, (pp. 9 – 43). Alianza Editorial.

Rousseau, J. J. (2007). *Julia o la nueva Eloísa*. Ediciones Akal.

Rousseau, J. J. (2016). *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Alianza Editorial.

Schiller, F. (1991). ¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal? En *Escritos de filosofía de la historia*, (pp. 1-18). Universidad de Murcia

Schiller, F. (2018). *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Acantilado.

Thoreau, H. D. (2005a). *Walden*. Cátedra.

Thoreau, H. D. (2005b). *Pasear*. José J. de Olañeta.

Thoreau, H. D. (2015). El espíritu comercial de los tiempos modernos. En *Desobediencia: Antología de ensayos políticos*, (pp. 15 – 18). Errata Naturae Editores.

Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento Sociedad Anónima Editorial.

Voltaire. (2006). Micromegas. En *Cándido; Micromegas; Zadig*, (pp. 168 – 170). Catedra.

Weber, M. (1979). La ciencia como vocación. En *El político y el científico*, (pp. 180 – 231). Alianza Editorial.

Žižek, S. (2018). *Acontecimiento*. Editorial Sexto Piso.