



Cinco patios, revista estudiantil de la FFYL-BUAP

Año 4 · Número 7 · Publicación semestral · Otoño 2024



*En memoria  
de Fernando Huesca Ramón*

**DIRECTORIO**  
**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

Dra. Lilia Cedillo Ramírez  
*Rectora*

Mtro. José Manuel Alonso Orozco  
*Secretario General*

Mtro. Luis Antonio Lucio Venegas  
*Director General de Publicaciones*

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

Dra. Josefina Manjarrez Rosas  
*Directora*

Dr. Rosendo Edgar Gómez Bonilla  
*Secretario Académico*

Dra. Cecilia C. Cuan Rojas  
*Secretaria Administrativa*

Dr. Ricardo A. Gibu Shimabukuro  
*Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado*

Dr. José Carlos Blázquez Espinosa  
*Coordinador de publicaciones*

**CINCO PATIOS**

Dr. Miguel Ángel Martínez Barradas  
*Director*

Dra. Laura Yolanda Cordero Gamboa  
Dra. Araceli Toledo Olivar  
Mtra. María Karina Flores Tapia  
Mtra. Quetzali Bautista Moreno  
Mtra. Adriana Durán Guerrero  
*Dictaminación*

Alexis Francisco López Hernández (*COLLHI*)  
Eduardo Bautista Martínez (*COLLHI*)  
Mariana Negrete Prieto (*COHIS*)  
Kiara Jissele Hernández Mejía (*FILOSOFÍA*)  
Iris Ivana Figueroa Escobar (*ANTROPOLOGÍA*)  
Josué Miranda Mendoza (*PROCESOS EDUCATIVOS*)  
*Consejo editorial estudiantil*



**BUAP**



**CINTILLO LEGAL**

*CINCO PATIOS, REVISTA ESTUDIANTIL DE LA FFYL-BUAP*, año 4, número 7, Otoño 2024, es una difusión periódica semestral editada en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur número 104, Centro Histórico, Puebla, Puebla. C. P. 72000, teléfono (222) 2295500, ext. 5492, <https://filosofia.buap.mx/content/revistas>. Director de la revista: Miguel Ángel Martínez Barradas. Correo electrónico institucional: [cincopatios.ffyl@correo.buap.mx](mailto:cincopatios.ffyl@correo.buap.mx)

Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2021-110815112400-203. Responsable de este número: Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Puebla., C. P. 72000, [publicaciones.ffyl@correo.buap.mx](mailto:publicaciones.ffyl@correo.buap.mx).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación ni de la FFyL.

En portada y contraportada: Fernando Huesca Ramón.

Diseño: Miguel Ángel Martínez Barradas

# Índice

EDITORIAL..... 4

## Ensayo y otros textos

---

LA ACCIÓN MORAL Y LAS PERSPECTIVAS  
ÉTICAS MÁS ALLÁ DEL INDIVIDUO  
Oliver David Castelán Vega..... 6

FILOSOFÍA LIBRE: SOBRE LOS COMPROMISOS  
DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA  
Diana Laura Barrientos Guzmán.....10

FERNANDO HUESCA: Y EL ETHOS FILOSÓFICO:  
CONSIDERACIONES SOBRE EL FILOSOFAR LA VIDA  
RESPECTO DE LAS CRISIS ECOLÓGICAS  
Vladimir Ilich Hernández Gómez.....13

HEGEL, SISTEMA, CIENCIA:  
FERNANDO HUESCA Y LA LIBERTAD COGNITIVA  
Alberto Gómez Marañón.....17

EL OLVIDO ES LA MUERTE DEL OTRO  
José Iván Guzmán Garrido.....20

A UN CAMARADA  
Karen Sofía Herrera Hernández.....24

POOR THINGS: LA UTOPIA CAPITALISTA  
Yoltic Uriel Pérez Gonzáles.....25

RESEÑA DEL ARTÍCULO:  
SOBRE LA FORMA ESTÉTICA EN HEGEL:  
EL ARTE COMO UN VEHÍCULO  
Josafath Izquierdo Hernández.....29



# Editorial

Celebrar la vida y el pensamiento de uno de los profesores más queridos del Colegio de Filosofía, el Dr. Fernando Huesca Ramón es el motivo de este número de la Revista Cinco Patios. La labor de Fernando comenzó en la Licenciatura en filosofía y poco a poco se fue extendiendo a otros programas de nuestra Facultad, la Maestría y el Doctorado en Filosofía, la Maestría en Estética y Arte y la Licenciatura en Historia fueron lugares en los que el resonar de sus pasos y la impronta de su enseñanza estuvieron presentes y dejaron huella en sus estudiantes.

Esta edición especial está compuesta por diversos escritos de sus estudiantes y han sido pensados y escritos como un homenaje a un año de su ausencia, que a través de la palabra se vuelve presencia. Los estilos son muy diversos, como el gran abanico de temas que abarcó su insaciable curiosidad, misma que hoy ha sido transmitida y sintetizada en las colaboraciones. Cada una de ellas reflejan la admiración por la extraordinaria labor docente y son la semilla plantada que poco a poco comienza a fructificar en el estudio de los temas y en el surgimiento de formas particulares de expresión.

A la manera de los poetas de la Grecia Antigua, guardianes de la memoria y fuente de la inmortalidad, hoy Fernando Huesca Ramón vive en nuestro pensamiento. ●

*Claudia Tame Domínguez*





**Ensayo  
y otros textos**

# La acción moral

## y las perspectivas éticas más allá del individuo

Oliver David Castelán Vega  
Colegio de Filosofía  
oliver.castelan@alumno.buap.mx

Éticas normativas y descriptivas, de virtudes y deberes, deontológicas y teleológicas, etc. Desde su surgimiento en la tradición filosófica, ya fuera por una exigencia de la razón o por los interminables problemas que se dan en el ámbito práctico, la ética se ha presentado de diversas maneras; en su sentido más general, la ética se plantea como el intento por alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de sus exigencias.

George Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo en el que se centrará este trabajo, fue el primero en advertir que la oposición más fundamental a la que ha tenido que enfrentarse esta disciplina es la que se suscita entre lo particular y lo universal, entre lo que el sujeto *es* y lo que *debe ser*. Bajo este paradigma, el actor moral está escindido entre sus motivaciones pulsionales y su motivación de carácter formal y autónomo, a saber, la razón. Así, el sujeto tiene que combatir sus inclinaciones y, sobre todo, hacer prevalecer “el deber por el deber mismo”.

Veremos sin embargo que esta abstracción es sólo ilusoria, pues el sujeto se relaciona con su acción moral por medio del interés, esto es, en la medida en que coincida con lo que su racionalidad y su volición persiguen: su bienestar. En su doctrina de la acción moral, Hegel nos enseña que la reconciliación entre lo universal y lo particular no puede resolverse en el “corazón del hombre”, se requiere, por el contrario, que la razón práctica se actualice en el terreno de la intersubjetividad, en donde el “*Yo es Nosotros y Nosotros, Yo*”. (Hegel, 2017, p. 95)

La filosofía de Hegel habría de presentar toda serie de elementos descriptivos, explicativos y normativos que redundarían en definiciones sobre el hombre, la realidad, la vida biológica, la naturaleza, el Estado, el arte, la cultura, etc., que podrían articularse unos

con otros para ofrecer un cuadro amplio de la arquitectónica de la realidad, en el seno de la cual el ser humano ha de construir su morada material y su destino ético. (Huesca Ramón, 2021, p. 14)

## LA BELLA ETICIDAD GRIEGA

Desde sus orígenes entre los filósofos de la antigua Grecia, la ética se ha constituido como un tipo de reflexión sobre *Agathós*, sobre la mejor manera de vivir y de orientar las acciones humanas. En ese marco, la tradición filosófica ha establecido que con Sócrates se inicia un periodo de reflexión racional sobre las cuestiones éticas – *¿Qué es el bien? ¿Cómo deberíamos vivir? ¿En qué consisten la justicia y las virtudes?* –. Cicerón llegó a afirmar que “Fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males”. (Cicerón, 2005, p. 393). De acuerdo con esta valoración ciceroniana, habría una diferencia importante entre dos etapas de la filosofía griega: la primera, la de los presocráticos, se habría dedicado por entero al estudio del cosmos y a la especulación sobre el elemento originario del que todo procede; mientras que, después, la figura de Sócrates habría sido clave para introducir el elemento ético en las reflexiones filosóficas.

Aunque estas afirmaciones sirven para captar el espíritu de una época, habría que hacer algunas precisiones. En primer lugar, debemos comprender que la contraposición entre etapas no es tan contundente. Se ha estudiado y discutido sobre cómo aquellos pensadores catalogados como filósofos de la *physis*, también se ocuparon de problemas relativos al mundo humano, por ejemplo, Heráclito y Pitágoras. En segundo lugar, convendría ser cautelosos al atribuirle a Sócrates el papel de reformador de la filosofía. Ciertamente, él no fue el primero en prestar más atención a cuestiones sociales que a los

fenómenos naturales, sino que Sócrates se halla al final de un proceso histórico bien definido, como lo muestra Martha Nussbaum en *La terapia del deseo*. Es decir, quienes pusieron el énfasis en la crítica racional a los problemas de la cultura fueron, primordialmente, los sofistas.

Lo que es un hecho es que, durante la Antigüedad, se debatía constantemente sobre qué elementos podrían ayudar a los seres humanos a vivir con menor sufrimiento o a poderse acercar en mayor medida a la felicidad. Hegel captó, con profunda agudeza, que la *polis*<sup>1</sup> ateniense se distinguía por el modo en que sus instituciones, tradiciones, prácticas y costumbres sociales estaban vinculadas con el individuo. De ahí que haya caracterizado a los hombres más sabios de la Antigüedad como aquellos que formularon la máxima de que la virtud consiste en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo. (Hegel, 2017, p. 172). El concepto hegeliano de *Eticidad* (Hegel, 2017, p. 172). sirve precisamente para caracterizar el conjunto de costumbres, prácticas y tradiciones en los que se desenvuelve la vida ética de un pueblo. Como expresa Elorduy: “un discurso ético que no mostrase la íntima conexión de un supuesto *bien individual* con las condiciones estructurales de la vida social, política, comunitaria e incluso económica sería siempre parcial y deficiente” (2017, p. 177). Las representaciones morales sobre el bien y el mal o sobre la justicia y la injusticia carecerían de contenido si no se exteriorizaran en instituciones adecuadas dentro de las cuales el hombre tendría que existir en aras de realizar su libertad.

En ese sentido, *vivir bien* no implicaba para los antiguos griegos un esfuerzo egoísta por alcanzar algún ideal apartado de las condiciones sociales, sino que reconocían la unidad del *Ser* y del *Bien*. En su *Ética Nicomáquea*, Aristóteles realiza una investigación de los asuntos humanos a partir de la idea de que el bien individual no se distingue sustancialmente del fin de la *polis*<sup>2</sup>. Ser humano implica, desde esta visión

aristotélica, participar en la vida ciudadana en cuyo seno se desenvuelven las relaciones libres entre sus miembros. Los juicios y visiones abstractas de corte individualista del hombre, en las que se concibe a éste de forma aislada y como un ser completamente autosuficiente, son perjudiciales para el mundo humano y para el desarrollo de la libertad. De acuerdo con Aristóteles, la formación moral de los seres humanos sólo puede llegar a su plenitud cuando ésta se sirve tanto de instituciones como de condiciones de praxis adecuadas al bien común<sup>3</sup>. (Aristóteles, *Et. Nic.* Libro I, 1253a18-29) Esta misma idea es recuperada por Hegel para dar cuenta que los individuos tienen la vocación de adquirir una serie de determinaciones particulares a través de su unión con la totalidad: “La sustancia de los individuos ha llegado en el Estado a existencia. Es, por lo tanto, un deber superior ser miembro de un Estado. Estar aislado no es nada. El hombre aislado sería, o bien una bestia, o bien un dios, dice Aristóteles” (Hegel, 2022, pp. 226-227). Por eso, la participación en la vida pública juega un papel fundamental en el desarrollo de los individuos.

## ANTÍGONA O DEL CONFLICTO ENTRE LA LEY HUMANA Y LA LEY DIVINA

Todas estas preocupaciones sobre el destino ético de los seres humanos derivaban, como ya podemos intuir, de la formación y organización de la *polis*, de modo que incitaban no sólo a la reflexión filosófica, sino también a la producción artística. Así, en la *Antígona* de Sófocles ha quedado plasmado el espíritu de la Grecia Antigua, ubicado históricamente entre el siglo VI y finales del siglo V a. C. ¿Qué podemos aprender nosotros, los modernos, de una obra clásica? Obarrio nos dice que el atractivo de las *tragedias* se debe a que éstas nos “llevan a una reflexión, a un análisis y a una indagación sobre los fundamentos éticos de ese cuerpo social, político y jurídico que nos circunda, de tal forma que va formando

1 “¿Cuál fue la característica esencial de la *polis*? A diferencia de otros tipos de organización política, en los que el poder se centraba en un espacio privado, el punto de reunión griego para hablar de los aspectos concernientes a esta esfera era el ágora, la plaza pública.” Picazo Meza, Jimena, “La primacía política del diálogo a partir de la noción de praxis en el pensamiento de Hannah Arendt” (Tesis de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2021), p. 28.

2 “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para las ciudades.” Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro I, 1097b7-10.

3 “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. [...] Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” Aristóteles, *Política*, Libro I, 1253a18-29.



nuestras ideas, hasta hacernos ver por qué pensamos lo que pensamos, por qué somos lo que somos” (2022, p. 264). Precisamente uno de los temas de reflexión en el teatro sofocleo es el que concierne a la relación entre el hombre y lo divino. El héroe sofocleo se caracteriza por el reconocimiento de que existe una disonancia desgarradora entre sí mismo y las fuerzas que exceden su propia capacidad de acción; lo particularmente doloroso es el desarraigo infinito que el hombre padece ante lo divino. La soledad, condición doliente de la existencia humana, provoca que el héroe cobre consciencia de su ser verdadero, es decir, de su limitación y menesterosidad.

El hombre sofocleo se constituye según las incidencias de dos coordenadas, se coloca en el centro de dos ángulos que sostienen su existencia: uno concierne a su relación con lo divino y el otro a su relación con los demás hombres. Cuando observamos el teatro sofocleo no podemos evitar preguntarnos: ¿Qué es aquello que caracteriza a los seres humanos? ¿Estamos irremediamente sujetos al deber del Estado? ¿Actuamos siguiendo los propios designios de nuestra voluntad o claudicamos ante la fuerza de la ley? ¿Cuál es el fundamento de la estructura social? Dependiendo de nuestra respuesta, podremos ver en *Antígona* o bien a un símbolo revolucionario que trastorna la organización y estabilidad del mundo ético<sup>4</sup> o bien, como subraya Hegel, un movimiento dialéctico a partir del cual el mundo humano sufre una transformación. Ahora bien, aunque esta tragedia puede ser abordada desde un enfoque político, remarcando el conflicto entre lo particular y lo universal, la lectura historicista de Hegel resulta más enriquecedora porque profundiza en el momento de ruptura que produce la caída y desaparición de la bella eticidad griega:

El espíritu del pueblo es lo superior, lo que se sabe a sí mismo. En la *Antígona de Sófocles*, vemos esta oposición entre piedad y entre esta Idea del Estado. La eticidad en estas dos formas: estas dos formas son las que están en una colisión

una con otra. Estas dos formas tienen que llegar a una confrontación mutua. La colisión es la manifestación de la finitud de una frente a la otra. En esta tragedia es Antígona quien ejerce la piedad, Creonte quien ejerce el poder del Estado. Antígona se basa en la ley eterna, cuyo origen no se conoce. Empero, la ley del Estado debe ser conocida. Creonte llama a la familia, los dioses inferiores. Es hacia su padre y hacia su hermano, hacia quienes Antígona quiere hacer justicia. Es lo subterráneo; lo manifiesto, empero, constituye la forma del espíritu necesario, forma. El espíritu es la forma de lo necesario como Estado, en general. (Hegel, 2022, p. 225).

En la *Fenomenología del espíritu*, específicamente en la primera sección del capítulo VI que versa sobre el Espíritu, Hegel identifica tres momentos que componen la estructura general de *Antígona*. El primer momento se define por la *inmediatez*, en el que no se da “el lamentable espectáculo de encontrarse metidos en un conflicto entre pasión y deber, ni tampoco el espectáculo cómico entre varios deberes” (Hegel, 2017, 222) Aquí la conciencia está decidida a pertenecer ya a la ley humana ya a la ley divina. Elguera explica que estas leyes servían para otorgar a los varones un lugar distinto al de las mujeres: “En la antigüedad, por un lado, las mujeres se identificaban con la ley divina, que representa la familia, las costumbres y la singularidad; mientras que los hombres se identificaban con la ley humana, que, a su vez, representa las leyes establecidas en la Ciudad, la vida social, las instituciones y la política” (Elguera Fernández, 2017, pp. 244-245). A causa de la decisión entre una de las dos leyes emerge el segundo momento, el de la *oposición*<sup>5</sup>. El Estado y la familia son, para Hegel, las formas éticas de un pueblo. La ley humana, representada por el Estado, garantiza el mutuo acuerdo entre todos los ciudadanos libres para el bien común; la ley divina, en cambio, representa el lado particular de la *Eticidad*, del que emergen los ciudadanos. A partir de una serie de determinaciones, Hegel

da cuenta del tercer y último momento, en el que el actuar de todos y cada uno de los personajes de la tragedia provocan el *derrumbe* de la bella eticidad griega y el *surgimiento* de una nueva figura en el desarrollo del Espíritu:

En la edad antigua la *bella* vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual, una obra de arte, en la que ninguna parte se separa del todo, sino que es esta unidad genial entre el saber de sí mismo y su explicación. Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser en sí. (Hegel, 2006, p. 215)

El desgarro del espíritu griego es producto del inevitable crecimiento de la sociedad y su concomitante complejidad. Así, la pérdida de la bella eticidad se revela como un momento necesario en el desarrollo de la libertad de la voluntad. La tesis de que el ser humano transforma y niega el mundo por medio de su acción es uno de los mayores legados de Hegel a la ética y filosofía política. Como afirma Huesca: “Así, el abandono del estado de naturaleza es el destino, por excelencia, del individuo y la humanidad” (Huesca Ramón, 2021, p. 211). Hegel construye una arquitectónica de la libertad, a la vez que da cuenta del orden institucional y social como resultado de la propia actividad humana.

#### EL SURGIMIENTO DE LA AUTOCONCIENCIA SINGULAR COMO PRINCIPIO DEL MUNDO MODERNO

Lo que se pierde en el mundo moderno respecto al antiguo es la *inmediatez*; la unidad con la sustancia ética en la que el griego se sentía como “pez en el agua”. Si para los ciudadanos de la *polis* todo el sentido de su existencia emanaba de la patria, las leyes y las costumbres que los regían (Elguera Fernández, 2017, p. 256) ¿qué es lo que define la existencia del hombre moderno? El hombre moderno se define, sustancialmente, por ser un sujeto autónomo<sup>6</sup>. Al reflexionar sobre sus procesos

4 “En el argumento de Antígona resulta central un aspecto a todas luces político, en tanto la historia gira en torno a la relación polémica entre el sujeto y la organización gubernamental de la ciudad. Decimos sujeto y no simplemente Antígona para remarcar el carácter no sólo transhistórico, sino también ejemplar de este conflicto a la hora de pensar la relación entre política y sujeto, una relación que puede ser estudiada como la producción de un sujeto trágico toda vez que la experiencia de articulación entre ley y deseo se ve convocada.” Cabrera Sánchez, José, “Antígona y la productividad de lo negativo: el acto político y las paradojas de la ética”, *Andamios*, 13(31), 2016, p. 218.

5 Tanto Antígona como Creonte pretenden preservar la bella eticidad griega. Sin embargo, sólo podían actuar desde el lugar particular que les corresponde en el mundo. Así, sus acciones, ya sea desde la ley humana o desde la ley divina, se tornaban unilaterales.

6 “Esta [La voluntad libre] surge del proceso por el cual el ser humano se ha hecho autónomo y por ello es un logro reciente. En la modernidad, la voluntad subjetiva quiere desplazar a la voluntad divina y a la tradición como guías morales.” Pérez Cortés, Sergio, “Hegel: su doctrina de la acción moral”, en *Hegel. Actualidad de su lógica y su sistema*, Editorial Ande, Perú, 2021, p. 195.

sociales, económicos y políticos, el hombre moderno reconoce una Idea inherente a todo su desarrollo como ser histórico, a saber, la libertad. El rasgo esencial de la modernidad, piensa Hegel, es que los hombres se empeñan en la realización de una obra en la medida en que ésta resulte interesante para ellos. El largo y arduo proceso de formación cultural ha posibilitado que la autoconciencia surja en su derecho como individualidad singular. (Hegel, 2017, p.221) ¿En qué consiste la libertad del hombre moderno? Huesca advierte que:

Para ser libre hay que *saber* que se es libre, es decir, es necesario tener en la *consciencia* la idea de que *yo* soy libre, de que *todos* son libres y de que la libertad implica, no sólo la posibilidad de dar rienda suelta al propio arbitrio, sino la necesidad de instancias (instituciones, organizaciones, constituciones, etc.) que medien (limitativa o positivamente) entre los intereses de uno y los intereses de muchos. (Huesca Ramón, 2014, p. 92)

En este panorama surge la pregunta que asedió a Hegel desde sus escritos de juventud: ¿Cómo debe estar constituido un mundo para un ser fundamentalmente ético? (Hegel, 2014, pp. 207-305) Consideramos que esta pregunta apunta a la edificación de un *Estado ético* que estaría definido como “un Estado de derecho tanto en estos términos contemporáneos como en los términos ofrecidos por el propio Hegel que hacen una identificación de las esferas derecho, libertad, eticidad, Estado [...] el Estado tiene como misión la realización de la libertad” (Huesca Ramón, 2017, p. 661) Así, en los *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel afirma que se debe comprender al Estado como una sustancia ética en la cual el individuo se integre desde su clase, su actividad profesional, etc. (Hegel, 2004.). Es decir, lo que se requiere, desde la perspectiva ética hegeliana, es la integración de los individuos en entornos éticos concretos que hayan de constituir una base de trabajo e ingreso estable y constante para ellos. El hombre moderno, en tanto agente *libre*, necesita de un marco institucional racional que medie entre lo universal y lo particular.

#### CONCLUSIÓN

El mundo ético es un camino abierto hacia la universalidad, en donde los seres humanos superamos la enajenación con nuestro entorno. Ciertamente, podemos reconocer que en

nuestras sociedades se ha conquistado un determinado grado de libertad. Sin embargo, también podemos coincidir en que no nos sentimos satisfechos. Incluso podríamos pensar que asistimos al colapso del mundo ético. ¿Existe alguna alternativa al pesimismo cultural y al trance civilizatorio que nos asedia en el mundo moderno? ¿Deberíamos abandonar toda esperanza? Como afirma David Graeber, en *Esperanza en común*, “La desesperanza no es natural. Es necesario producirla”. Consideramos que la filosofía de Hegel nos ayuda a imaginar otras formas de relacionarnos colectivamente. Para sostener la integridad y la salud espiritual del conjunto necesitamos crear condiciones sociales más justas, en las que prevalezca el bien de todos sobre el bienestar particular de unos pocos. ☀

#### REFERENCIAS

- \* Hegel, G. W. F. (2022). *Filosofía del derecho. Semestre de invierno de 1819-1820*, trad. Fernando Huesca Ramón, Akal.
- \* \_\_\_\_ (2017) *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México.
- \* \_\_\_\_ (2006) *Filosofía Real*, trad. José María Ripalda, FCE, México.
- \* \_\_\_\_ (2004) *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Verma, Editorial sudamericana, Buenos Aires.
- \* \_\_\_\_ (2014) “Primer programa de sistema del idealismo alemán”, en *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. José María Ripalda, FCE, Madrid, 2014, pp. 207-305.
- \* Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- \* \_\_\_\_ (1988) *Política*, trad. Manuel García Valdés, Gredos, Madrid.
- \* Huesca Ramón, Fernando. (2021) *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*, Biblos, Buenos Aires.
- \* \_\_\_\_ (2014). “Subjetividad y libertad en Hegel”, *Graffylia*, (18), pp. 87-95.
- \* Charpenel Elorduy, Eduardo. (2017) “Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la Filosofía del Derecho de Hegel”, *Tópicos. Revista de filosofía*, (52), pp. 173-211.
- \* Elguera Fernández, Yared. (2017) “Antígona o la acción humana como motor de la eticidad”, en *Hegel: ontología, estética y política*, Fides, México, pp. 243-262.
- \* Pérez Cortés, Sergio. (2021) “Hegel: su doctrina de la acción moral”, en *Hegel.*

*Actualidad de su lógica y su sistema*, Editorial Ande, Perú, pp. 173-197.

- \* Obarrio Moreno, Juan Alfredo (2022) “La Antígona de Sófocles: una pugna agónica entre el poder y la conciencia”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, (26), pp. 261-310.
- \* Picazo Meza, Jimena, “La primacía política del diálogo a partir de la noción de praxis en el pensamiento de Hannah Arendt”. Tesis de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2021.
- \* Cicerón. (2005) *Disputaciones tusculanas*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005.
- \* Sófocles (1981). “Antígona”, en *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981.
- \* Cabrera Sánchez, José (2016) “Antígona y la productividad de la negativo: el acto político y las paradojas de la ética”, *Andamios*, 13(31), pp. 213-241.



# Filosofía libre

## Sobre los compromisos de la crítica filosófica contemporánea



Diana Laura Barrientos Guzmán  
Colegio de Filosofía  
diana.barrientosgu@alumno.buap.mx

[...] porque fue mucho hombre, mucho poeta, mucha vida, muchísimo universo necesariamente sus vísceras tenían que ser universales, polvo a los cuatro vientos, circunvoluciones repletas de piedad, henchidas de amor y de ternura. [...]

*Efraín Huerta, Responso por un poeta descuartizado.*

Las condiciones subyacentes, que posibilitan el mero acto del filosofar en una sociedad no son arbitrarias o gratuitas, y nunca lo han sido. Toda forma de hacer filosofía está necesariamente anclada a un lugar específico en el mundo y un tiempo particular concreto. Ya desde los albores de la filosofía occidental, en el milagro griego, el *asombro* ante *lo que es*, o — θαυμάζειν, θαυμάσιος, τό, en griego ático —, era para el horizonte que le es propio, ese primer impulso generador del humano acto del filosofar. Así, las filosofías resultantes, de esos complejos procesos históricos, pueden leerse como un *corpus* de conocimiento, a la par que como una radiografía de su época. En cierto sentido, lo que se intenta decir aquí, es que ningún ejercicio filosófico es disociable de las condiciones materiales e inmateriales, que le otorgan, en primer lugar, su mera condición de posibilidad.

Los primeros físicos o οἱ φυσικοί, como los califica Aristóteles en su *Física* (I, 2, 184b, 15-17), no solo se maravillaban ante el cosmos y su ordenamiento racionalmente cognoscible, como también lo hacían los poetas, sino que buscaban, mediante la percepción de una armonía cósmica, el orden causal subyacente del mundo, e indagaban sobre su fundamento ulterior. Quizá la insatisfacción de una explicación exógena del mundo, haya sido el factor común entre los primeros pensadores de Occidente. No obstante, tanto la poesía como la historia, así como tantas otras disciplinas del saber antiguo, no es que no buscasen con igual afán

que la filosofía, una comprensión profunda del mundo, sino que esta última pretendía distinguirse de aquellas otras por la búsqueda incesante de autofundamentación, y en esta medida, por tener la tarea perpetua de ocuparse de sí misma.

El quehacer filosófico, tanto como otras formas de reflexión, pertenecen a coordenadas históricas irrepetibles y a un quien o quienes particulares. Y en el ejercicio de su consiente y plena concreción, se revela, por así decirlo, el germen que le da origen. Y, ¿Qué filosofía no se ha preguntado por su *motus* ulterior?, o, en otras palabras, ¿por su origen y destino? Hoy nuestro *motus* no es ya la búsqueda del principio o ἀρχή de la φύσις, sino que nos asombramos ante las múltiples formas de violencia; genocidio, ecocidio, epistemocidio, así como, nuevos totalitarismos y formas, — paradójicamente—, más extendidas y sutiles de alienación y fascismo.

Para nosotros, —los últimos escépticos—, quienes movidos bajo las coordenadas geopolíticas de nuestra época, se proponen no ya solo contribuir reflexivamente en el ámbito filosófico, sino construir genuinas vías de crítica, resulta imperante, antes que lanzarse a hacer crítica de un objeto teórico determinado, volver la mirada cautelosamente, sobre el camino andado y considerar qué y cómo un ejercicio filosófico deviene genuinamente crítico. Así, uno descubriría más bien rápido, que es el conjunto de nuestras concreciones, lo que termina por configurar, en mayor o menor medida, nuestro punto de enunciación personal, que de nuevo, no es arbitrario ni falto de consecuencias, ya no sólo teóricas sino, sobre todo, éticas y políticas.

La filosofía que trabajamos, resulta no un desarticulado trabajo académico, sino que se entreteje vitalmente con cada uno de nosotros, y ofrece al mundo, un retrato de nuestras inclinaciones, gustos, acciones e inacciones. Más allá de lo caricaturesca que pudiera resultar esta idea, —que la academia devenga un simple recinto institucional cualquiera—, donde solo se profesionaliza la filosofía, entre grupos académicos más o menos distintos, es menos que una malograda sátira de nuestros tiempos. Así pues, la filosofía se torna por acción u omisión, en un acto profundamente político, en una confesión reveladora de quien la ejerce.

\*\*\*

El vocablo castellano de crítica, hunde sus raíces, como tantos otros conceptos

capitales para el pensamiento occidental, en el horizonte helénico. El verbo κρίνω quiere decir, ‘distinguir’, ‘separar’, ‘juzgar’. En su uso extendido, y no necesariamente filosófico, la palabra designaba la acción de elegir entre una cosa y otra. Y esto es relevante, en la medida en que, bajo la forma de una disyunción, la filosofía y más bien, el acto de filosofar y sobre todo quien filosofa, se encuentra ya siempre circunscrito en un espacio deliberativo, no solo metodológicamente hablando, sino en la dimensión más íntima y vital, pues la filosofía tiene el poder de trastocar las fibras más sensibles y profundas de nuestro *ser en el mundo*.

La filosofía es una labor celosa, no es tarea sencilla, exige toda una vida de entrega, de investigación, de admiración constante, y nos orilla a una disposición anímica peculiar; el humano deseo del saber. Aristóteles, nos recuerda, que no basta como causa única el deseo de conocimiento, sino que, ésta solo es posible en la medida en que se tienen garantizadas las condiciones de su ejercicio. Así, en Metafísica se puede leer:

Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. (I, 2,982b 10-25)

Pues bien, ¿Qué hace a la filosofía ser libre?, ¿Dónde se está haciendo filosofía?, ¿Cómo la filosofía se mantiene insubordinada?, y ¿Quién y en qué condiciones, se hace hoy por hoy, efectivamente y no como mera potencialidad, filosofía? Una posible pista está precisamente en su origen. Ella nace, a diferencia de otras maneras de saber del mundo, con la impronta por mantenerse autónoma, por servir a sus propios principios, por retornar sobre sí misma, y permanecer abierta y orientada hacia su propio fundamento de libertad.

De esta manera, la filosofía reconoce como labor propia y eterna su deber de auto-justificación crítica en todas las épocas. No es, ni aspira a ser un saber acabado, que una vez fundamentado, arranque sin más, y sin volver su mirada sobre sí misma, a entrar en el edificio acabado de la razón. Incluso, si a través de un acto de la imaginación,

redujéramos, groseramente, a la filosofía como un mero producto de la cultura, no se podría encontrar en algún lugar ya hecha, y empaquetada, disecada y lista para meter en el gabinete de las curiosidades de la razón. El filosofar auténtico ha sido, es y debe ser siempre una faena abierta.

\*\*\*

La academia rara vez, —sino en un imaginario cuestionable—, ha sido el receptáculo sagrado del conocimiento de un pueblo, libre de tintes políticos y exenta de las dinámicas de poder. A caso, ¿No hubo razones históricas y estructurales por las cuales el trabajo filosófico de sociedades enteras haya sido deliberadamente infravalorado y destruido por ideologías imperialistas?, ¿Cómo las universidades se han convertido en el espacio hegemónico para ejercer la filosofía?, y ¿Por qué la industria de la investigación científica se vuelve, día a día más dócil y servicial? Pues bien, si uno intenta no saltar a apresuradas conclusiones, vería que el éxito académico, — sea lo que eso signifique—, tiene más que ver con habilidades de adaptabilidad política que con ese áureo deseo del saber por sí mismo.

Que la filosofía en tanto campo de profesionalización, se desempeñe con la menor de las dificultades en el norte globalizado, resulta una observación necesaria, aunque incompleta pues, sirve como punto iniciático de un análisis verdaderamente crítico y más amplio, que indaga a cerca de las condiciones geopolíticas, históricas y estructurales que hacen posible la filosofía de academia. En el capitalismo, tanto la ciencia como la filosofía forman parte de una industria en la que el capital, y por tanto los capitalistas, determinan qué investigaciones se financian, se publican y se publicitan.

Ahora, la academia, y más concretamente los espacios universitarios, se han tornado en un espacio material y simbólico difícil de descifrar, y más aún, de vivir y navegar. Cuando se es estudiante, uno termina por atravesar sus años de formación como un *outsider*, y ve a la academia funcionar impasiblemente ante sus ojos. Como quien contempla el intrincado mecanismo de un gran reloj cósmico del que no se tiene injerencia alguna. Las virulentas ambiciones juveniles de los estudiantes van siendo limadas por las navajas de la conformidad y conveniencia institucional, y poco a poco, sucede el adoctrinamiento.

Es extraño, —muy extraño—, encontrar a alguien en tu camino de formación estudiantil

que te advierta a cerca de estos juegos extraños de poder, que tenga el interés o detenimiento para escuchar las reflexiones de cualquier alumna o alumno con dignidad y respeto, sin sacrificar la criticidad de su respuesta, haciendo del espacio universitario, un genuino lugar de confluencia para las más diversas ideas. Alguien que no descarte *ipso facto* la opinión de un estudiante solo por desafiar los convencionalismos académicos. Cualquier persona que haya tomado algún seminario o clase con el Doctor Fernando Huesca Ramón será familiar, en algún grado, con este sentimiento. Ser parte de sus clases, seminarios y sesiones de trabajo *free style* fueron experiencias únicas.

Sus clases nunca fallaban en inyectar una dosis de sano y necesario escepticismo ante las formas hegemónicas de comprensión del mundo. Ya sea a través del análisis de categorías estéticas contemporáneas o, mediante la incorporación de múltiples paradigmas de crítica hacia la ciencia moderna, sus clases provocaban el debate, —el muchas veces, acalorado debate— entre los asistentes, tanto así, que la discusión continuaba entre los pasillos del colegio. Quizá en el patio central del colegio, —con cigarrillo en mano—, fue donde el doctor Fernando nos compartió las mejores charlas, consejos y advertencias. El Doctor tenía esa capacidad difícil de reemplazar para infundir vida en la Facultad y de celebrar las diferencias y sospechar de la homogeneidad de las opiniones y los gustos. En fin, uno simplemente no podía entrar y salir indiferente de sus sesiones de trabajo, había algo que permanecía y permanecerá resonando en la faena filosófica propia gracias a su sello personal al hacer filosofía.

\*\*\*

El espíritu filosófico del Doctor Fernando Huesca pervive en las maneras siempre abiertas, desafiantes, subversivas de hacer filosofía. En el esfuerzo por extender a la filosofía a espacios accesibles a toda la sociedad. En la lucha incesante por mantener al quehacer filosófico verdaderamente libre de las ataduras asfixiantes de las lógicas de consumo y producción hiper-capitalista, de las que la academia contemporánea ha tomado parte. En su voz firme y clara de denuncia ante las injusticias sociales. En su espíritu irreverente y *punk*. En generaciones de alumnas y alumnos que transitamos por sus siempre abarrotadas aulas y sesiones de trabajo, donde a pesar del limitado número de bancas, siempre había

lugar para alguien más. En el recuerdo de un buen y alegre brindis. En la eterna memoria y agradecimiento de las y los integrantes del “Equipo Huesca”. En el espíritu crítico-dialéctico que permea el prolífico *corpus* de sus obras e investigaciones. En su propuesta estética punzante e inconformista. En su rebeldía contra-sistémica. En la memoria de quienes tuvimos la fortuna de co-pensar *in vivo* con un verdadero filósofo en acto. En él como profesional de la filosofía, y más aún, en su manera de trabajar, se individualizaba una forma alternativa y coherente de hacer academia. Su espíritu siempre vivo y ardiente es compañía constante de nuestros esfuerzos por pensar y repensar críticamente el destino de la filosofía. ●

#### REFERENCIAS

- \* Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomas Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2015.
- \* Aristóteles. *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- \* Huerta, Efraín. *Transa Poética*. Ciudad de México: Ediciones Era: 1980.



# Fernando Huesca

## y el *ethos filosófico*: Consideraciones sobre el filosofar la vida respecto de las crisis ecológicas

Vladimir Ilich Hernández Gómez  
Colegio de Filosofía  
vladimir.hernandezgo@correo.buap.mx

“El pensar es común a todos”<sup>1</sup>

### I

La experiencia del filosofar, como modalidad del pensar, es una posibilidad que ha devenido históricamente. Surge en Jonia, actual Turquía, e instituye un nuevo modo de acceder a nuestra vivencia del mundo a partir del ámbito de la experiencia de lo dado: la naturaleza (*physis*). Que el filosofar se vincule profundamente con un elemento experiencial quiere señalar que éste ocurre siempre en función de la corporalidad. No se filosofa solamente con el pensamiento, sino con la totalidad misma de la existencia, cuyo sustrato básico, sobre el cual existe y constituye la totalidad de su vida, está siempre dado corporalmente, como un cuerpo físico que vive, desea, ama, piensa, busca, teme, *duda*, etc. El cuerpo, que participa del movimiento y el fluir del mundo, es por ello *histórico*. La historicidad del cuerpo funda, vista así, la posibilidad misma de la historia, pero ésta, en tanto se tome como el conjunto de lo histórico, es también fundante respecto de la historicidad, pues la determina a partir del ámbito de la cultura, que configura profundamente todas las actividades y dimensiones de la vida.

El filosofar surge, pues, como una actividad enraizada corporal e históricamente a su contexto, en tensión directa respecto de la tradición de la cual quería tomar distancia: la hegemonía del ‘mundo mítico-poético’, que explicaba el curso natural de la vida mediante cosmogonías teogónicas, que no buscaban ser un mero saber desconectado del ámbito de la vida práctica sino, por el contrario, que pretendían la designación y legitimación de determinadas normas conductoras para la vida en comunidad, estableciendo jerarquías de poder que resultaban fundadas y continuadas por dicho horizonte comprensivo. Cuestionándose sobre la tradicionalidad, con un ‘asombro’ (*thaumazein*), que más bien habría de tenerse

<sup>1</sup> DK 22 B 113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. Estobeo, III, 1, 179. Edición y traducción de Enrique Hülsz, De Heráclito: discurso acerca de la naturaleza (fragmentos) (Ciudad de México: UNAM, 2021): 139.

por un tipo particular de *extrañamiento*<sup>2</sup>, los primeros filósofos jonios, en su filosofar, persiguen la posibilidad de ir más allá de los cánones establecidos por la tradición, y lo hacen yendo *más acá* respecto de la propia vida que la funda: su forma intuitivamente dada, fluente, en su plena concreción. Con ello, lo que se apunta es la necesidad de un nuevo *ethos* (actitud o carácter) propiamente *filosófico*, cuya acepción arcaica de ‘morada’, indica que éste nos conduce hacia la posibilidad de constituir otro modo de habitar el mundo a partir de nuestra propia interioridad<sup>3</sup>. Pero tampoco es que el filosofar quiera abandonar al contexto histórico y cultural en el cual surge y respecto del cual deviene como una *necesidad* espiritual, pues la pretensión es, más bien, comprender las bases sobre las cuales sus propias determinaciones históricas resultan más bien fundadas y ya no fundantes. Ahora bien, lo que queremos es reflexionar con mayor puntualidad sobre cómo el filosofar descubre sus propias condiciones de posibilidad, y que ellas, en un sentido fundamental, resultan ser materiales e históricas, pero también *naturales*, o sea, dadas por la naturaleza, o en otros términos, por la concreción del mundo natural.

## II

Consideramos, pues, que el ‘fiscalismo jonio’, paralelamente a fundar el pensamiento filosófico, configura un *ethos* peculiar que, como decía Heráclito, tendría que dirigir a los amantes de la sabiduría a ser “muy indagadores de muchas cosas”<sup>4</sup>, dirigiéndose al modo en que la naturaleza, que “ama ocultarse”<sup>5</sup>, es dada a nuestra experiencia intuitiva y cotidiana de las cosas. Así, el filósofo podría ver que “la

armonía oculta es superior a la manifiesta”<sup>6</sup>, y que lo sabio consiste en poder “conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas”<sup>7</sup>, como el rayo, que impone orden rompiendo con la oscuridad de la noche. En este nuevo movimiento del pensar, surge la autocomprensión del individuo como un producto y productor de su mundo. Por ello, el primer campo de trabajo del filosofar es la experiencia, pues el filosofar mismo es un tipo nuevo de experiencia de las cosas que busca clarificar el modo en el cual algo resulta dado y vivido en persona, de cómo la naturaleza se hace concreta en nuestra forma de vivirla, y cómo es que nosotros mismos resultamos gestados por su imparable potencialidad creativa. Si bien esto ya había sido sugerido de alguna forma por las cosmogonías tradicionales, la novedad radica en el nuevo método filosófico-especulativo que se edifica intuitivamente sobre la experiencia concreta del filosofar.

Pero la escuela jónica se ha calificado, además de cosmológica, como *materialista*. No es que Tales haya pensado en el agua como la materia fundamental a partir de la cual todas las cosas son generadas, sino que piensa, más bien, en la metáfora del flujo, de la fuente creadora, apoyándose en las imágenes retóricas dominantes en su tiempo, que se extienden hasta los nuestros: hoy en día, seguimos comprendiendo en gran medida al mundo a partir de metáforas relacionadas al agua, el fuego, la tierra, etc., que lejos de consistir en conocimientos vagos o relativos, expresan un conocimiento muy peculiar y valioso sobre la vida en su plena concreción. Curioso es, además, que la ciencia de la naturaleza contemporánea se dirige cada vez con mayor

sustento empírico hacia la comprobación de que, si bien no las cosas materiales, la vida sí que se origina ‘en’ el agua líquida<sup>8</sup>.

Ahora bien, aseverar algo así como que las escuelas jonias, o presocráticas en general, ya pensaban respecto de la correlación entre el individuo y la naturaleza como una relación profundamente ecológica sería desbordante e impreciso. Por otro lado, lo que para ellos era ‘evidente’ es lo que para nosotros sigue siendo fuente de debate constante: que la naturaleza nos genera, que nos da carne de su carne, que sin ella simplemente ninguna vida, humana o no-humana, podría existir ni ser sobre la Tierra. Intuyeron, de cierta forma, a la naturaleza en su carácter físico-objetivo, descubriendo la legalidad de la causalidad natural y fundando, con ello, el ideal de ciencia que se habría de radicalizar en la modernidad, el cual, a su vez, se ha establecido como el paradigma dominante hasta nuestros tiempos. Nos referimos a la idea de ciencia como conocimiento verdadero de los principios conductores de la naturaleza, cuya generalidad y universalidad da génesis a lo concreto, individual y contingente que, según Popper<sup>9</sup>, conectan a la cosmología presocrática con la teoría del conocimiento contemporánea. Estaba implícito y obviado en tal consideración que toda producción científica es una práctica humana, y que, en cuanto tal, sólo era posible como una actividad de un individuo concreto y contingente que en la finitud de su corporalidad dada en un momento histórico, se abría paso hacia la infinitud de la causalidad natural y la creatividad abierta de la naturaleza, signada según ciertos principios rectores.

Pero los griegos no se entendían a sí mismos

2 “... ese admirarse o extrañarse es algo activo, frente al mero pasmo, que suspende el ánimo ante el fulgor de la maravilla (...) El *thaumázēin* fuente del filosofar es algo activo, es el intento de hallar respuesta y solución a la inquietud provocada por algo que no se entiende y que aparece ante nosotros como sorprendente y problemático. El asombro del filósofo no es el mero maravillarse del primitivo ante un mundo natural inexplicado, sino más bien el caer en la cuenta de que las explicaciones habituales (pues siempre el hombre se encuentra viviendo en un mundo ya explicado de alguna manera por la tradición) no valen para entender la realidad, y esto sucede en un cierto nivel histórico.” Carlos García Gual, “Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, no. 21 (2000): 58.

3 “*Ethos* es así ‘modo de ser’, forma de existir, y señaladamente manera de ‘estar’ en el mundo; de *disponerse* ante la realidad (...) en su significado más arcaico, el *ethos* se refiere a ‘guardia’, refugio o morada; acepción que se conserva en el sentido de interioridad, de ámbito interno de sí mismo (...) El filósofo es, en este sentido, ‘un carácter’, un modo distintivo de ser, creado mediante el propio ejercicio del filosofar” Juliana González, “Prólogo”, en González V., J., y Sagols S., L. (coords.), *El ethos del filósofo* (México: UNAM, 2002): 7.

4 DK 22 B 35: ... χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας. Clemente, *Stromateis*, V, 140; 76.

5 DK 22 B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Temistio, *Or.*, 5, 69b; 147.

6 DK 22 B 54: ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. Hipólito, IX, 9; 88.

7 DK 22 B 41: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκκυῖερνῃσε πάντα διὰ πάντων; (Uno lo sabio: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas). Diógenes Laercio, IX, 1; 80.

8 “Los científicos están explorando varias localizaciones posibles del origen de la vida, entre ellas las charcas de marea y las fuentes termales. Sin embargo, algunos científicos se han centrado recientemente en la hipótesis de que la vida se originó cerca de una chimenea hidrotermal en el fondo del océano” Understanding Evolution, “¿Dónde se originó la vida?”, *University of California, Berkeley*, consultado el 10 de agosto de 2024, <https://evolution.berkeley.edu/del-caldo-primigenio-a-las-celulas-el-origen-de-la-vida/donde-se-origino-la-vida/>

9 Karl Popper, “Back to the Presocratics”, en Popper, K., *Conjectures and refutations* (USA: Basic Books, 1962): 136.

como ‘individuos’ en el sentido en que ahora entendemos la palabra, pues, para ellos, ser un individuo (ιδιώτης) representaba más bien una cualidad negativa: la separación respecto de lo común, la cerrazón en una esfera privada que, dada la estrechez con la cual los griegos edificaron su ideal de *polis*, pondría en riesgo a la unidad de la comunidad. En este sentido, igualmente era tácito que para los pensadores jonios, pensar a la naturaleza según su nuevo ideal no podría realizarse en la particularidad del individuo, sino que tendría que ser una actividad realizada con los otros, un *co-pensar* que haría del filosofar una actividad esencialmente dialógica. Ello explica muy claramente el motivo por el cual el propio Platón llega a considerar que la palabra escrita, *muerta*, sólo puede ‘vivir’ mediante la forma estilística del diálogo, logrando, así y sólo así, realmente evocar la vitalidad misma del filosofar. Quizás, no ha habido ni habrá nunca obra alguna de filosofía que nos hable tanto y tan bien como aquellas del *corpus platonicum*.

Por su parte, la ciencia natural, cuyo ideal de científicidad moderno se extiende hasta la contemporaneidad, no abandona tal fundamentación del conocimiento en la necesidad de la comunización del saber, sino que, más bien, la encubre respecto de una idea distinta de lo que significa hacer ciencia en comunidades científicas: se trata de ver al consenso como un producto de la adecuación a los ideales de certeza y verdad de sus postulados básicos y universales -que resultan ser supuestos de una metafísica mecanicista- y no a la inversa, de ver cómo todo postulado teórico-abstractivo alcanza su validez en el consenso humano, que es dado sólo mediante la reunión de corporalidades vivas que nunca están desligadas de sus propias determinaciones emotivas, volitivas, éticas, etc. ¿Acaso no sería evidente que la ciencia no puede hacerse con el estómago vacío? ¿Cómo se expresaría el enamoramiento en la estructura de un sistema filosófico? ¿Qué valor epistemológico y filosófico tendría un conocimiento sólo válido para una persona individual, sin que ello sea compartido tan siquiera con una persona más? En el fondo,

lo que subyace al problema mismo de la científicidad de la ciencia y la filosofía tiene que ver con el reconocimiento del fundamento del cual manan todas las posibilidades humanas, que es la vida misma en su con-vivir originario, que nos *reúne* sobre la faz de la Tierra.

La vida en su plena concreción, tenida en su nivel material e histórico, busca ser captada en su riqueza tanto por la filosofía como por la ciencia. La diferencia entre ambas no yace, pues, sólo en sus metodologías o en sus objetivos, sino también, y sobre todo, en sus motivaciones. Para la filosofía, el filosofar acerca de la naturaleza resulta un acto de liberación y enriquecimiento espiritual; para la ciencia, la objetivación de la naturaleza persigue un fin utilitario: su transformación tecnocientífica. Pero claro, hay de filosofías a filosofías y de ciencias a ciencias, por lo que ambas consideraciones podrían intercambiarse entre sí. Por otro lado, respecto de la crisis medioambiental, y con ello queremos concluir, un filósofo y biólogo vino a enseñarnos que la tarea de ‘conciliar’ dos pretensiones tan opuestas es una posibilidad y *necesidad* humana, y que ella y sólo ella podría liberarnos de las ataduras que, con tanto rigor, nos han sido puestas siguiendo el interés de las altas esferas de poder político y económico. Su nombre entró en la marcha de la historia y, de una vez y para siempre, resonará por la profundidad de su *logos*: Fernando Huesca Ramón.

### III

Según Huesca, es necesaria la vinculación entre filosofía y ciencia para la comprensión radical de la crisis medioambiental que nos signa epocalmente. En un texto de hace más de una década, titulado “Economía política y medioambiente”, Huesca vierte lo que, a nuestro juicio, es una de las exposiciones más claras y concisas respecto de la correlación entre la filosofía y la biología para la realización de una crítica ecológica radical. Se trata de una recompreensión de la situación humana y su inserción en el curso natural del mundo como un ser vivo que, al igual que cualquier otro, se sostiene sobre los procesos macroecológicos que han devenido históricamente

sobre la faz de la Tierra, haciendo de ésta un *hábitat* para toda vida efectiva y posible.

Partiendo de su amplio conocimiento sobre la economía política clásica, Huesca refiere que es con las revoluciones políticas, económicas y, ante todo, industriales del siglo XVIII que se da una modificación sin precedentes respecto del modo en el cual la vida humana en sociedad se sirve de la transformación tecnocientífica de los entornos naturales, que los considera simples medios, ‘reservas’<sup>10</sup>, de las cuales habrá de servirse la humanidad para su humanización, reclamándose como ‘triumfal’ respecto del determinismo de la naturaleza. El nacimiento de una ética moderna dirigida según los ideales de dominación de la naturaleza siembra las semillas de lo que hoy ha brotado de una emergencia ecológica global: se ve amenazada la posibilidad misma de la continuación de los mecanismos ecológicos y biológicos que dieron lugar en primer momento al surgimiento de la vida sobre la tierra, y de los cuales dependemos todos los organismos vivos.

El ser humano, por naturaleza, debe nutrirse y sostenerse de los productos de la Tierra, pues es un organismo entre muchos otros<sup>11</sup>, pero la forma en la cual ello ha devenido históricamente ha conducido a fenómenos inusitados, tanto por su magnitud como por lo que estos mismos representan y muestran: la transformación radical del entorno natural con la deforestación, erosión y desertificación de suelos, el desplazamiento y la extinción de otras especies vivas, la contaminación molecular de los mantos acuíferos, el deterioro de la capa de ozono por desechos químicos emitidos hacia la atmósfera, el efecto invernadero y el derretimiento de los casquetes polares, entre otros fenómenos que atraviesan, además, la esfera de lo social y cultural: la desterritorialización de poblaciones originarias, el empobrecimiento de los grupos históricamente marginados, la violencia sistémica y sistemática, etc. Por eso es necesario *politizar* a la ciencia de la naturaleza y puntualmente a la ecología, y señalar de manera directa a las esferas de poder que se sirven de la perpetuación de la mentalidad de dominación y transformación que, como se ha visto, en realidad persigue la destrucción

10 “Es evidente que se considera a un ecosistema determinado como una mera variable más del proceso de producción. El bosque es fuente de madera, misma que puede ser utilizada como *reserva* (Stock) para ser utilizada, del mejor modo posible por el sujeto económico en el mercado. Se trata de una incipiente conceptualización de lo que en teoría económica ha llegado a llamarse ‘recursos naturales’. De acuerdo a esta perspectiva, los bosques, las aguas, los depósitos petroleros, gasíferos, minerales, etc., son una parte más del proceso económico de un territorio determinado, de modo que han de explotarse siguiendo las pautas corrientes en las demás esferas de dicho proceso” Fernando Huesca Ramón, “Economía política y medioambiente”, *Revista Interdisciplinaria de Bioética*, no. 5 (2) (2012): 20.

11 ““El ser humano, a fin de cuentas, es un organismo vivo más entre muchos otros. Su supervivencia depende del magno ciclo ecológico que comienza, indefectiblemente, con la fijación de la energía solar a través de los organismos fotosintéticos (como plantas y algas)” Huesca Ramón, “Economía política y medioambiente”, 25.

con fines de beneficio económico y político.

Por otro lado, desde la perspectiva biológica, se reconocen los procesos químicos, geológicos, atmosféricos, etc., que permiten el surgimiento de lo vivo, comenzando por la fijación de la energía solar mediante los organismos fotosintéticos, siendo el reino vegetal el principal productor de las condiciones mediante las cuales, a través de lo inerte, se abre paso la posibilidad misma de la vida. Por ello, “al reino vegetal es a quien hemos de estar ‘agradecidos’ (...) Y es precisamente esa base originaria y ancestral la que puede ser amenazada por las problemáticas arriba esbozadas” (Huesca Ramón, 2012, p. 26). Respecto de la tarea abierta por la problemática ecológica, apunta Huesca que:

Parece evidente que se tiene que pensar una nueva relación del hombre con su entorno, en la cual la naturaleza no sea una mera variable económica, sino un actor en el planeta tierra con una valía paralela a la del hombre. De nuevo, el ciclo ecológico del planeta involucra, no sólo al ser humano, sino a los seres vivos en general; involucra sus actividades, los resultados de éstas y su retroalimentación sobre ellos mismos. (Huesca Ramón, 2012, p. 27)

Ahora bien, esta tarea no debe ser tomada de manera ingenua, pues, de hacerlo, uno podría, con la mejor de las intenciones, pensar que está haciendo algo en pro de la conservación del medioambiente y, en realidad, contribuir más bien a su fetichización y consumo. Esto debe ser señalado, por ejemplo, respecto de algunas corrientes ecologistas de vertiente *new age* que, apropiándose o inventando narrativas que se pretenden ‘ancestrales’ u ‘originarias’, justifican hábitos de consumo de plantas nativas en peligro de extinción, como es tristemente frecuente respecto del fenómeno conocido como ‘neochamanismo’, que en lugares concretos como el desierto de San Luis Potosí, por ejemplo, ha propiciado el saqueo y tráfico ilegal del *hikuri* (*Lophophora williamsii*) bajo una supuesta búsqueda por ‘reencontrarse’ con la naturaleza para ‘protegerla’, y que más bien promueven el extractivismo capitalista.

Ante ello, no podríamos sino señalar que se trata de una fetichización y cosificación

de las prácticas culturales de los pueblos históricamente marginados, que se funda en las nuevas tendencias del capitalismo ‘verde’ y de una falacia de ‘regreso’ a lo ancestral. Dicho sea de paso, quien tiene el recurso para viajar al desierto de los wixárikas a consumir peyote, o a la selva amazónica para consumir ayahuasca, o a Huautla de Jiménez para consumir hongos visionarios, son una esfera muy limitada y privilegiada de personas que no están interesadas por la conservación, sino por el ‘turismo psicodélico’, tendencia cada vez más creciente que se disfraza sobre un manto de libertad cognitiva, la cual, Fernando Huesca siempre defendió acérrimamente, pues, consideraba, ella está en función de liberarnos de los totalitarismos que limitan la libre expresión y disfrute de la libertad humana, pero que, necesariamente, debe ser crítica respecto de las tendencias actuales de consumo<sup>12</sup> que más bien propician el empobrecimiento de la vida y atentan contra las posibilidades mismas de la continuación de los procesos ecológicos que la sostienen sobre la Tierra.

Como vimos, reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del filosofar mismo nos mueve hacia la consideración de los procesos naturales que permiten el surgimiento y sostenimiento de la vida humana y no humana. En ello, se abre la tarea de pensar en una visión integral “de lo económico en tanto producción y reproducción de bienes y servicios, de lo político, en tanto organización de lo social, y lo ecológico, en tanto ciclo de sostenimiento e interacción de todas las especies vivas sobre la tierra”. Por ahora, lo que quisimos fue simplemente señalar algunas de las coordenadas respecto de las cuales es posible filosofar la vida respecto de las crisis ecológicas actuales, que, consideramos, han sido indicadas por Huesca respecto de la necesidad de una radicalidad edificada desde el diálogo entre la ecología con la economía política, así como respecto de la necesaria interdisciplinariedad y trabajo en comunidades científicas y filosóficas.

Se puede concluir invitando a la lectura de la obra legada por Fernando Huesca, en donde encontramos una cantera inagotable de elementos para pensar nuestra situación contemporánea respecto de los temas y problemas de más actualidad, que van desde

la bioética hasta la neuroestética, la ciencia psicodélica, la filosofía antigua y moderna, la antropología filosófica, la filosofía de la mente, entre muchos otros campos. Por último, de manera completamente personal, quiero agradecer al *Doctor Huesca* -como siempre lo llamé- por haber infundido en mí el ansia por perseguir un verdadero *ethos filosófico* que encontré reflejado en su persona. Por enseñarme la necesidad de la crítica y, más aún, de la *autocrítica*, pues uno mismo se encuentra sometido a prejuicios de los cuales debemos despojarnos para *renovarnos* y poner en marcha un filosofar genuino, cuyo valor, como dijimos, depende siempre del filosofar *con*. No creo nunca volver a tener una experiencia tan privilegiada como lo fue poder compartir mi camino filosófico con Fernando Huesca Ramón, a quien siempre estaré agradecido por su cariño sincero, por su apoyo incondicional, y por todas las veces que compartimos una sonrisa de oreja a oreja, un buen apretón de manos, o una copa de vino, o un jarro de pulque, en este mundo tan difícil de navegarse. ¡Hasta la victoria siempre, *Doctor!* 🌟

#### REFERENCIAS

- \* González V, J., y Sagols S., L. (coords.). *El ethos del filósofo*. México: UNAM, 2002.
- \* Hülsz Piccone, E. *De Heráclito: discurso acerca de la naturaleza (fragmentos)*. Ciudad de México: UNAM, 2021.
- \* Huesca Ramón, F. “Economía política y medioambiente”. *Revista Interdisciplinaria de Bioética* 2 (5) (2012): 14-31.
- \* Huesca Ramón, F. “Walter Benjamin and Herbert Marcuse: Psychedelics and Revolution”. En Hauskeller, C. y Sjöstedt-Hughes, P. (Eds.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. Bloomsbury Academic, 2022.
- \* Popper, K., *Conjectures and refutations*. USA: Basic Books, 1962.
- \* Understanding Evolution, “¿Dónde se originó la vida?”, *University of California, Berkley*, consultado el 10 de agosto de 2024, <https://evolution.berkeley.edu/del-caldo-primigenio-a-las-celulas-el-origen-de-la-vida/donde-se-origino-la-vida/>

12 “La investigación histórica multidisciplinaria alrededor de las sustancias psicoactivas es necesaria si uno busca evitar usos instrumentales y tendencias alienantes. La conjunción de una actitud exploratoria hacia las drogas con disciplina grupal y organización puede otorgar una poderosa fuerza social para el cambio de consciencia para la pacificación de la sociedad, y para el remedio de los ecosistemas” Fernando Huesca Ramón, “Walter Benjamin and Herbert Marcuse: Psychedelics and Revolution”, en Hauskeller, C. y Sjöstedt-Hughes, P., (eds.), *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience* (Bloomsbury Academic, 2022): 150.

# Hegel, sistema, ciencia:

Fernando Huesca  
y la libertad cognitiva

Alberto Gómez Marañón  
Colegio de Filosofía  
alberto.gomezma@alumno.buap.mx

La propia idea de sistema conlleva una serie de esclarecimientos de acuerdo a la sombra que escojamos arrimarnos. Para Fernando Huesca, quién recomendará siempre como lectura obligada los dos volúmenes de *La Filosofía del Idealismo Alemán* de José Luis Villacañas, la gran época de los sistemas filosóficos acabó poco después de Hegel. Quizá hubo arquitectónicas que tomaron lugar ante el fenómeno de la existencia, o programáticas extensas que no procuraron no dejar de lado diferentes regiones del acontecer, pero sistemas, fueron prácticamente nulos. Para Huesca (2018, 2022), el trabajo de Hegel puede ser perfectamente compatible con la investigación contemporánea de los estados de conciencia. En particular, profundamente fructífero para la ponderación de los estados de conciencia que pueden ser considerados como “fuera de lo común”. En Hegel, encontramos la integración desaparecida desde los tiempos de Descartes entre alma y cuerpo, dualidad excelentemente moderna que se le ha atribuido de manera general al padre del *Discurso del método* y que traería consigo el surgimiento de un mecanicismo profundamente relevante en la historia del estudio de la vida. La problemática alma-cuerpo, trasladada a mente-cuerpo, sigue siendo una de las principales fuentes de discusión en la filosofía de la mente contemporánea. El problema ha dejado de ser si es posible hablar de la mente en términos positivos o del cuerpo en términos metafísicos, es más bien, acerca de que tan integrados pueden estos dos lenguajes estar. Para Fernando Huesca, la exploración que realiza Hegel de la fisiología, sobre todo inspirada por los estudios de Autenrieth, Authelm Balthasar Richerand, Marie François Xavier Bi-chat, Albrecht von Haller, entre otros, se aleja de una tendencia puramente materialista que pretenda eliminar todo lenguaje “subjetivo” y plantee la investigación del humano desde paradigmas totalmente positivos y también de una tendencia totalmente idealista que no quiera echar mano de los avances de las ciencias de la naturaleza.

Aquí es donde entra el sistema. Huesca (2022: 142) reconoce que es la tendencia Hegeliana de introducir los elementos en una forma de operar sistemática lo que permite que hoy en día siga siendo una cantera de investigación. Es claro que no podemos guiarnos por la fisiología de los tiempos de Hegel, pero si por las *preocupaciones* de Hegel. Esa necesidad de traer todo al sistema, de no dejar de lado cada región de producción de conocimiento, de relacionar dichas regiones directamente con el origen de sus métodos y proceder, de criticar la forma en que dichos métodos han de verse más tarde reflejados en la vida fáctica, y de aventurarnos a conclusiones que unan estos varios elementos, todo ello es lo que Fernando vio en Hegel y no pudo encontrar en ningún otro pensador. El sistema de Hegel tenía, para Fernando, la particularidad de no solo poder integrar diferentes perspectivas sobre la vida humana, sino de ser un camino directo hacia una forma de hacer ciencia que no se había visto desde Aristóteles mismo. Una ciencia que permitiera la emancipación de cada ser humano de manera total: dicha emancipación tenía que ser siempre el *telos* del sistema ¿De que serviría el sistema de la ciencia si es que no nos llevara a la consolidación de una verdadera emancipación humana en todas sus regiones dadas y por darse? En sus últimos años, Fernando Huesca se interesó en dos cuestiones: la filosofía del derecho de Hegel y el estudio de diferentes estados de conciencia, sobre todo aquellos inducidos por una variedad múltiple de sustancias comúnmente denominadas como psicoactivas. Esto no es coincidencia. En la filosofía del derecho, Huesca encontró las bases necesarias para pensar en el uso de las sustancias psicoactivas como una nueva manera de praxis política.

La propia naturaleza de las sustancias psicoactivas más popularmente consumidas y sus efectos varios poseen un estatuto no solo legal sino también socialmente bien contorneado. En dicho estatuto, se ha apostado por una política de “drogas” donde el uso recreativo de las mismas se vea cada vez menos criminalizado, y aunque Fernando Huesca también abogaba por el uso meramente recreativo de las mismas, como la libertad de poder encender un “porro” sin problemas en el balcón de uno tras una exitosa jornada laboral, encontraba en esta forma de dirigir la

mirada más instrumentalista de lo que la gran mayoría de los usuarios podrían llegar a pensar. “¿Y qué si me quiero echar un toque después de la reunión con el gerente del *Subway*? ¿Qué no podría yo hacerlo?” Por supuesto. Pero Hegel, y Huesca, nos invitan a ver que el asunto es mucho más complicado que ese: si una agenda de legalización de sustancias psicoactivas se enfoca *únicamente* en el derecho recreativo de su uso, también podemos esperar una política de educación sobre dichas sustancias hacia la misma dirección, negando los otros caminos que pueden inaugurarse al permitirse el uso de diferentes componentes que “alteran” o “mueven” la percepción humana. En este tenor, así como el alcohol es regulado y se ha ido, poco a poco, sedimentando como un objeto de consumo mercantil, lo mismo ha de ocurrir con las sustancias psicoactivas: se abrirán entonces espacios específicos para su consumo que tendrán cadeneros y “popeyes”, diferentes marcas podrán “pelearse” por la preferencia del cliente. El *smoke break* insaturado por los gringos podrá convertirse en un break psicoactivo posibilitado por productos cuyos efectos sean lo suficientemente laxos para poder regresar al trabajo en el horario y turno requerido.

¿Es esto libertad cognitiva? ¿Es esto libertad de explorar los efectos de las sustancias psicoactivas? Los escritos de Huesca han quedado incompletos por la tragedia de su partida, sin embargo, tanto en ellos como en conversaciones, ponencias y anécdotas podemos vislumbrar que Huesca no considera que el consumo de sustancias con meros motivos de recreación y de pausa entre jornadas laborales sea el ideal de una humanidad emancipada. Bajo su lente de análisis, este tipo de consumo reduciría la amplia gama de interpretaciones y nociones culturales de varias de las sustancias psicoactivas al mismo nivel que fármacos cuya función es la correcta “integración” del individuo a las fuerzas de trabajo mundiales. En Latinoamérica en concreto existen una serie de tradiciones sobre diferentes sustancias, sean estas plantas, hongos o resinas que se ven atravesadas por una cosmovisión ajena al imaginario europeo. Aquí surge el problema doble del rescate de dichos contextos y dichas cosmovisiones y la transformación de rasgos culturales en experiencias de turismo donde lo que se presenta suele ser una especie de “ritual exótico”, normalmente cobrado en dólares,

para el disfrute, sanación y autodescubrimiento de la población extranjera que suele ser, en su mayoría, proveniente de países del llamado primer mundo. Dejando de lado la fetichización, esto implica también riesgos potenciales hacia la salud de los propios usuarios de dichos “rituales” al llevarse a cabo por agentes que desconocen los protocolos necesarios de cuidado bajo el influjo de tal o cual sustancia.

Por medio de su estudio de Benjamín, Hegel, así como de Marx y demás figuras, Huesca redacta entre 2017 y 20231 los artículos *Psiconáutica e Ideología: el ‘Ensayo sobre el hashish’ de Walter Benjamin* (2017), *Hegel y Zeki: Neurofilosofía y la experiencia estética* (2018), Herbert Marcuse: Marxismo, emancipación y *pisco náutica* (2019), Walter Benjamin and Herbert Marcuse: Psychedelics and Revolution (2022), Sistema nervioso y especulación: filosofía de la mente en Hegel (2022) y Jacobo Grinberg y María Sabina: Un Cruce Entre Mundos Y Epistemologías (2021) en los cuales pueden encontrarse elementos en común que nos llevan a pensar en una “libertad cognitiva” que piensa, de manera necesariamente relacionada, el modo consumo de sustancias psicoactivas con el sistema económico bajo el cual se da este. De esta forma, las “drogas” dejan de pensarse como un producto material que puede convertirse, eventualmente, y si la ley lo permite, en mercancía y nuevos modos de reestablecimiento del espectro perceptivo “normal” que tanto agrada al Estado. Existe, para Huesca, una forma de ver “autorizada” por el Estado, que es, convenientemente, desde hace mucho tiempo, pero mucho más notablemente en el sistema de producción capitalista, aquella forma de ver que mejor permite el desarrollo de las primeras líneas de trabajo. Por supuesto, artistas de gran nivel o incluso CEOs de compañías *Fortune 500* tienen la licencia tanto legal como social del consumo de un alto espectro de “estupefacientes” para poder llegar a intuiciones que les permitan el desarrollo de su trabajo de mejor manera. Un “churro” en el cerebro detrás de un gigante de la mercadotecnia quizá nos dé una campaña publicitaria que termine por incrementar las ventas de diferentes productos, pero en la mano de Guillermo, becario contable, solo hará perder el tiempo.

A cierta forma de consumo cierta forma

1 La gran mayoría de los textos escritos por Huesca están disponibles en digital en el [Repositorio de Silvia Durán y Fernando Huesca | Colección La Fuente \(buap.mx\)](#) para su consulta. Aunque aquí se mencionan algunos ejemplos, el lector podrá encontrar en el repositorio diferentes publicaciones sobre temas relacionados y que complementan las ideas de Huesca en torno a la idea de las sustancias psicoactivas, su uso, su estatuto legal, y sus posibilidades.

de vida, a cierta forma de vida, ciertas pautas morales, sexuales, espirituales e intelectuales. El atrevimiento de Huesca no consiste en detectar la existencia de disparidades en el consumo de sustancias, consiste en la apuesta de una reflexión sobre lo que es *verdaderamente* poder utilizarlas como medios de emancipación intelectual, laboral, o incluso sexual. La sugerencia se quedó en trabajo, y no alcanzó directamente a ser cuajada como propuesta. Pero podemos, por medio de la lectura de Huesca y las fuentes a las que se dirigía, intuir la propuesta de una nueva forma de relación hacia las sustancias psicoactivas que, de la mano con la investigación positiva, la integración de aspectos culturales no europeos ni fetichizados, y disposición sistemática, permitiría el desarrollo de una nueva estética. Una nueva forma entera de percepción. No una nueva forma de analizar los problemas de la sensibilidad humana, sino una nueva forma de ser sensiblemente humanos. Las smoke shops son tentativas, por supuesto, pero constituyen solamente un nuevo método de escape de la enajenación del trabajo dada en el cuerpo del obrero en el sistema capitalista. En la opinión de Fernando Huesca, un escape rápido y eficaz de vez en cuando no es suficiente para generar una nueva frontera estética, mucho menos es adecuada para lograr que se planteen nuevas formas de relación trabajo-naturaleza.

¿Hacia dónde habría que apostar entonces para el encuentro de una autentica libertad de experimentación de la conciencia? ¿Y cómo hemos de poder reaccionar ante esta nueva forma de percepción humana? Las respuestas están, claramente, del otro lado del despertar de dicha sensibilidad que, intuye el autor, no se ha dado aún en la historia humana. Si es lo contrario, los escritos de Huesca no lo expresan de manera clara. Esta sensibilidad no tiene que ser confundida con “estar en el viaje” o un “viaje perpetuo” donde debemos de tener una clase social entera cuyo trabajo es dedicarse a experimentar las diferentes experiencias brindadas por agentes neuro activos. Me parece que dicha idea del mundo donde estén “todos como amigos fumando mota” es poco amigable para con la apuesta y la fe que Huesca le otorga a la capacidad de los psicoactivos y su uso para inaugurar nuevas formas de ser humano. La nueva sensibilidad conlleva, como se debe en un sistema, implicaciones para cada parte del acontecer humano. Se puede empezar a estudiar una vela y acabar en ponderaciones acerca de las leyes constitutivas de la conciencia, así es como sirve la ciencia

para Fernando Huesca, así es como sirve la inauguración de nuevas sensibilidades, nuevas sexualidades, nuevas formas de pensar la economía y la relación directa del trabajo con la vida humana.

La libertad cognitiva de Fernando Huesca Ramón no se encuentra perfectamente caracterizada ni dibujada en ninguno de sus textos. Hasta donde la memoria alcanza al autor, ni siquiera se encuentra formulada bajo dichos términos. Fue más bien, una manera de referenciar sus propios trabajos y proyectos en alguna de las tantas conversaciones que un servidor logró llegar a sostener en vida con Huesca. Sin embargo, es la opinión de uno, que se puede perfectamente llegar a buscar, algo así como una libertad cognitiva dentro de cada uno de los textos publicados en vida. Aún si no todos hablan de la experimentación, uso, y análisis investigativo de los estados alternativos de conciencia y sus implicaciones políticas, la gran mayoría habla de Hegel, y Huesca describió en sus clases, repetidamente, el sistema de Hegel como “un esfuerzo constante de la libertad humana”, por lo que pistas varias puede haber. Si hemos de regresar a Fernando, no quedará de otra que enfrentarse al mismo titán que él se enfrentó: el viejo perro. O se ve o no se ve. Todo o nada. O bien nos atrevemos a pensar en un proyecto de liberación y emancipación humana implicando todas las regiones de nuestra vida, incluyendo nuestra propia forma de sensibilidad básica, atribuida por la ciencia positiva a impulsos nerviosos e intercambios químicos, pero que, a la luz de un análisis sistemático, esta atravesada por la parcela política de la existencia humana, o no lo hacemos. ●

#### REFERENCIAS

- \* Huesca Ramón, F. (2018). “Hegel y Zeki: Neurofilosofía y la experiencia estética.” En Patiño Encino, Ramón, Yáñez, Macías-Valadez, Bernardo (Coords.). Historia natural del arte y evolución de la cognición (pp.273-289). BUAP.
- \* Huesca Ramón, F. (2022). “Sistema nervioso y especulación: filosofía de la mente en Hegel.” en Elguera, Yared; Balladares, Javier y Huesca, Fernando (Coords.) Hegel, la actualidad de su lógica y su sistema (pp. 131-146). Editorial Ande.



# El olvido

## es la muerte del otro

José Iván Guzmán Garrido  
Colegio de Filosofía  
jose.guzmangar@alumno.buap.mx

*¿Por qué decir nombres de dioses, astros,  
espumas de un océano invisible,  
polen de los jardines más remotos?  
Si nos duele la vida, si cada día llega  
desgarrando la entraña, si cada noche cae  
convulsa, asesinada.  
Si nos duele el dolor en alguien, en un hombre  
al que no conocemos, pero está  
presente a todas horas y es la víctima  
y el enemigo y el amor y todo  
lo que nos falta para ser enteros.  
Nunca digas que es tuya la tiniebla,  
no te bebas de un sorbo la alegría.  
Mira a tu alrededor: hay otro, siempre hay otro.  
Lo que él respira es lo que a ti te asfixia,  
lo que come es tu hambre.  
Muere con la mitad más pura de tu muerte.*

EL OTRO. ROSARIO CASTELLANOS

En memoria de Fernando Huesca Ramón, Idealista.

### PRIMERA PARTE SIEMPRE HAY OTRO

**E**l poema que corona este texto—además de ser un fino ejemplar de la poesía mexicana—ha sido la forma más sintética que he encontrado de introducir al lector a la reflexión que aquí se pretende suscitar. Rosario Castellanos (Ciudad de México, 1925-Tel Aviv, 1974) ilustre poeta, escritora, catedrática, entre otras, tuvo siempre presente en su obra la importancia del reconocimiento del otro: en su caso, la *mujer* y el *indígena*, fueron los actores que atravesaron su contexto desde la infancia, y que la llevaron a reflexionar sobre la naturaleza de las relaciones que establecemos con el otro, mediadas por el género, la clase, el color de piel, pero sobre todo, mediadas por diferencias que no son

nativas a nuestro mundo, sino que han sido diseñadas como justificación de una violencia sistemática que desde tiempos remotos, permea el desarrollo de las sociedades y se repite de forma constante en cualquier parte que se mire de nuestra historia.

Castellanos habla de ese *otro*—que significa siempre *la otra persona* y no sólo *el hombre*—, a menudo olvidado, que ha coexistido desde siempre con nosotros “El otro. Con el otro la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan” (Castellanos, 1972, p. 199). El *otro*, ese sujeto sin rostro, sin género, que siempre ha estado y que siempre estará, que a veces es nuestra ruina y otras nuestra salvación. ¿Cuántas veces nos hemos detenido a pensar en el otro? En su centro, la preocupación genuina de Castellanos era la de reconciliar al uno con el otro, que en un inicio habían sido separados por siglos de violencia sistemática, de desigualdad y opresión; por un lado, el indígena alienado de su propia piel, de la tierra, de su cultura; por otro, la mujer, castigada, sometida, humillada. Es un contexto, un problema, que se repite a través del espacio, a lo largo de la historia.

Ese otro que sufre, o que goza, es también nuestro sufrimiento y nuestro gozo. Puesto así, pareciera un intento delirante de fraternidad, de conciliar lo irreconciliable, de decir que somos parte de una sola cosa, en la cual se superan las diferencias, y se acaban el dolor y la muerte. No es, del todo, culpa nuestra que este ideal, noble pero ingenuo, parezca más una fantasía o un sueño febril. Porque decir que *siempre hay otro* no sólo es anhelar la unidad, la infinitud o la vida colectiva que supera la muerte a través de la historia, sino que también es reconocer que vivimos atravesados por las relaciones que establecemos con ese *otro*, y que, a su vez, nuestra existencia implica un atravesar a los demás: en esta existencia compleja, encontramos la dimensión de la posibilidad: de reconciliación, pero también de destrucción, del otro y de uno mismo.

No podemos negar la existencia de los demás, pero eso no implica que no hayamos podido olvidarla. Desde que nacemos, existimos en relación con otro cuerpo, necesitamos de otra carne para poder llegar a ser; la maternidad, que se nos presenta como el milagro de la creación, implica también nuestra primera negación del *otro*: la madre se niega primero a sí misma, y se convierte en sustento de aquello que en ella se comienza a gestar, relegando una parte de todo lo que necesita para vivir “Fea, enferma, aburrida, lo sentía crecer a mis expensas, robarle su color

a mi sangre, añadir un peso y un volumen clandestinos a mi modo de estar sobre la tierra” (Castellanos, 1998, pp. 189,-190). Cuando nace un ser humano, la madre experimenta alivio, pero también se encuentra desgarrada, pues una parte de sí se le ha arrebatado de forma permanente al cortarse el nudo que durante casi un año unió a los dos, madre e hijo.

De este dolor prolongado, se levanta una nueva conciencia, que de inmediato se enfrenta a la otredad: el aire frío, las caras desconocidas, un mundo hostil en el que el latido que antes palpitaba sobre sí, como un sol, ahora se encuentra lejano, perceptible solo a través del pecho de la madre. En un inicio, la dependencia que los une conserva su fuerza, pues el ser humano necesita necesariamente del cuidado del otro para sobrevivir, pero conforme se desarrolla, intercambia la seguridad por su propia autonomía: lleva en sí el anhelo de la libertad.

Así como madre e hijo existen, aunque sólo sea por un momento, unidos, atravesados, una consecuencia del otro, existimos todos en el mundo: frente a otras personas, frente a otros animales, frente al dolor y al placer, frente a la naturaleza. Aunque no haya un cordón de sangre que nos una a todos — porque si existiera, quizá no olvidaríamos esta existencia conjunta— seguimos relacionados de la misma forma y con la misma fuerza vital que la madre y el hijo. Ahí el porqué del poema Castellanos que en un inicio podría parecer fuera del lugar: ninguna acción es independiente. Estamos constantemente afectados por el otro, y el otro se ve afectado por nosotros con la misma constancia. Pero de ahí surge el conflicto más grande de nuestra época: que existimos en el olvido del otro y sobre esa existencia singular, incompleta, hemos edificado nuestras sociedades. Lo que el otro come es nuestra hambre, sí, pero no vemos más allá del plato vacío, no vemos hacia donde está el otro, y el otro tampoco ve hacia nosotros, hacia nuestra hambre.

## SEGUNDA PARTE

### OLVIDO Y RECONOCIMIENTO

Nos preguntamos *qué hemos hecho* para concebir un mundo como el que se extiende ante nosotros, cuando la pregunta correcta debería ser *a quién hemos olvidado*. Sin embargo, este olvido selectivo del otro no ha sido algo repentino, sino un proceso que se ha puesto en marcha en tiempos anteriores a los nuestros. El olvido del otro se relaciona directamente con el surgimiento

de una fascinación con lo que el mundo contemporáneo ha categorizado como *individuo*.

Aun cuando sabemos que la civilización tiene sus orígenes en la cooperación, en la búsqueda de un bienestar común al cual subyace el más humano deseo de protección y cuidado, el individuo emerge como la promesa más prístina de nuestros días. Porque hemos llegado a creer que la dignidad humana — entendida como dignidad por el simple hecho de ser humano—, está por sobre todas las cosas, y bajo esa lógica, no existiría entonces, parangón más digno que el individuo humano. Sin embargo, este individuo dignificado sólo existe a costa del olvido del otro.

A grandes rasgos, el individualismo defiende que los deseos del individuo poseen el lugar más alto en la escala de valores del ser humano, y entiende por libertad, la plena realización del deseo. El problema aparece en forma de una contradicción que el individualismo no puede superar sin superarse a sí mismo: la libertad, al estar ligada a la realización de deseos particulares, tiene en cada individuo distintas condiciones para su cumplimiento; y cuando los deseos de un individuo se interponen con los del otro, no hay forma de que ambos ejerzan su libertad, siendo que a) uno siempre se sobrepone al otro, y a su paso, aplasta la libertad del otro individuo, o bien b) ninguno cumple su deseo en un intento por respetar la libertad del otro, lo cual inadvertidamente, provoca que ninguno sea libre.

El individualismo entonces no parece dignificar ninguna vida humana, o, mejor dicho, es una doctrina que sólo funciona si consideramos la existencia del individuo en soledad, o bajo un completo desconocimiento del otro. Aquí debería aparecer una discusión que, si bien se relaciona con el tema expuesto hasta ahora, amerita ser tratada de forma independiente y en extenso; a propósito del individualismo que asola nuestro día a día, sólo diré lo siguiente: el mayor logro de la época contemporánea es y seguirá siendo, la capacidad de hacer invisibles los problemas particulares ante el ojo ajeno, de hacer desaparecer al otro tapándolo con una manta, con la misma facilidad que uno apaga el sol con un dedo.

Bajo la anterior premisa, el futuro del mundo no parece muy esperanzador, pues para que cualquier proyecto civilizatorio sea válido, debe reconocerse la dignidad de la vida, sea cual sea su origen, sea vida humana, animal

o vegetal; esta elevación a la universalidad también debe aplicarse a cualquier idea de libertad. Y es en este principio, que surge para nosotros una nueva esperanza de recordar aquello que se ha olvidado: el reconocimiento.

Existe un yo que es para nosotros, y un yo que es para los demás. Cuando hablamos de reconocimiento, en un primer instante lo hacemos como quien se mira al espejo y reconoce sus propios rasgos: observamos de forma pasiva aquello que es nuestro, una posesión preciada que está bajo nuestro control, que obedece nuestros deseos; el ojo que mira, la nariz que inhala, el oído que escucha, la lengua que saborea y la mano que acaricia. Por un instante, nos sentimos libres porque se nos ha hecho creer que la libertad se trata de poder: celebramos nuestra recién adquirida autonomía y la capacidad que tenemos de poseer y apropiarnos el mundo, así como nos hemos apropiado de nuestro cuerpo.

Pero nuestro horizonte se oscurece a la sombra del otro; igual que nosotros y al mismo tiempo, completamente diferente, completamente *otro*. Nos resulta familiar, pero viene cargado de extrañeza, como en aquellos momentos inmediatos al nacimiento, en los que el mundo se mira a través de un lente empañado. El *otro* es un objeto y no lo es, está fuera de mí pero posee algo que creíamos imposible, a saber, una voluntad propia; y mientras vemos, con frustración, esos ojos a través de los cuales no podemos mirar, nos enfrentamos a la desesperación de mirar un espejo que ya no nos devuelve nuestra propia imagen, sino que ahora se mueve por su cuenta y nos penetra con la mirada, y nos deja expuestos, pues cualquier vaga comprensión del *yo* que hayamos podido tener, queda hecha jirones ante la existencia del *otro*.

Este drama, caracterizado a profundidad por G. W. F. Hegel, se llama reconocimiento. No lo es así, el mirarse uno mismo al espejo, pues la comprensión del yo que de esto se obtiene, se agota en la particularidad de nuestra existencia, y la única certeza que de ello deriva, es la de una existencia concreta, finita. Para Hegel, lo que obtenemos a través del reconocimiento, es la certeza de sí, expresada en la autoconciencia; a simple vista, *autoconciencia* parecería la simple acción de reconocer la existencia propia, como ya se ha ejemplificado a través del espejo: “La autoconciencia es primeramente ser para sí simple, igual-a-sí-misma (*sichselbstgleich*), por la exclusión de sí de todo otro; su esencia

y su objeto absoluto es para ella el Yo; y, en esta inmediatez o en este ser su : ser-para-sí, es singular.” (Hegel, 2017, p. 96). Pero el reconocimiento no se resuelve en ese ser para sí inmediato del yo ante el otro, puesto que, frente a esa existencia concreta, se levanta otra de igual fuerza, pues “Lo que para ella es otro es como objeto no-esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo.” (Hegel, 2017, p. 96).

El reconocimiento, según Hegel, consiste entonces en una acción recíproca, que tiene como resultado reconocerse en sí y para sí, y en el otro y para el otro: lo que la autoconciencia pone en evidencia mediante este acto, es que ha superado ese primer momento en el cual sólo reconocía su existencia concreta, dada en sí misma, sino que ahora, al reconocerse en el otro, en su ser y en su actuar, y a su vez reconocer el ser del otro y el actuar del otro en sí misma, la autoconciencia consiste en “mostrarse como negación pura de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ninguna existencia determinada (*kein bestimmtes Dasein*), ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida.” (Hegel, 2017, p. 97).

Siguiendo una interpretación más práctica, en palabras de Huesca, “el reconocimiento [es] un tipo especial de modo de conciencia o, en otros términos, como un tipo de relación mente-mundo esencialmente conflictivo [...] que se da solamente entre agentes racionales, esto es, en instancias ontológicas que detentan procesos cognitivos de entendimiento [...]” (Huesca, 2021, p. 604). Aquí el reconocimiento como *relación mundo-mente* es de vital importancia al momento de repensar las relaciones que constituyen nuestro mundo, porque en primer lugar, estamos admitiendo que el reconocimiento establecería pautas de acción objetivas a través de las cuales nos relacionaríamos con el otro, y en segundo lugar, plantea la posibilidad de que exista unidad en cuanto a los intereses prácticos de una sociedad, continúa Huesca: “así, de manera conclusiva, podría afirmarse, en espíritu hegeliano, que el reconocimiento es parte fundamental de la salud ética de todo territorio en situación de modernidad” (Hegel, 2017, p. 96).

El idealismo, a diferencia del individualismo, no parte de promesas: nos ofrece una garantía, de que nuestras acciones nos harán libres. Por eso no hay garantía más

firme que la de la unidad, pues esta nace del reconocimiento, y sólo el reconocimiento real del otro engendra la verdadera libertad: “Para ser libre hay que saber que se es libre, es decir, es necesario tener en la consciencia la idea de que yo soy libre, de que todos son libres y de que la libertad implica, no solo la posibilidad de dar rienda suelta al propio arbitrio, sino la necesidad de instancias [...] que medien (limitativa o positivamente) entre los intereses de uno los intereses de muchos.” (Huesca, 2014, p. 94)

### TERCERA PARTE

#### LO QUE NOS QUEDA ESPERAR

Cuando Immanuel Kant se enfrentó a su época, planteó tres preguntas fundamentales: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me queda esperar? La primera, referida a las posibilidades del conocimiento humano; la segunda, referida al imperativo moral de la humanidad; la tercera, referida al futuro, planteada respecto a las primeras dos. Sin embargo, lo que en este momento ha de interesarnos, más que las respuestas del propio Kant son las respuestas que nosotros mismos podemos dar a estas preguntas, tomando como referencia, nuestro propio contexto.

¿Qué podemos conocer? Podemos conocer nuestra historia, pero hay que estar conscientes, de que la historia no sólo se refiere al pasado lejano. Día con día, la historia se actualiza, y parte de nuestro deber para con la libertad, como ya lo hemos acordado, consiste en combatir el olvido, a través del reconocimiento, y a través del conocimiento: los hechos del pasado son igual de relevantes para nuestro tiempo que los hechos que ocurren hora a hora. Vivimos tiempos extremadamente violentos, pero esa violencia sólo seguirá siendo posible en la medida en que permitamos que el mundo olvide el dolor y el sufrimiento, la injusticia y la represión. Finalmente, nos sorprendería encontrar que muchas de las *ideas* que se predicaban como producto de nuestra época o nuestro contexto, no son más que iteraciones de otro tiempo, de otro lugar; nos corresponde ahora, idear otras formas de vida, otros modos de relacionarnos y de coexistir, y sobre todas las cosas, formas de enfrentar el dolor.

¿Qué debemos hacer? Más allá de teorizar, de alzar la voz y de imaginar posibles soluciones, siempre debemos tener presente que somos seres finitos. Humanidad también es sinónimo de fragilidad: hay muchas cosas que nos hieren, muchas más que nos matan.

Es aquí, donde el principio de cuidado debe entrar en efecto; ese otro, que nos reconoce y en el que nos reconocemos, debe ser el objeto de nuestro cuidado.

Y, ¿qué nos queda esperar? Que la historia nos recuerde, porque la verdadera muerte, viene con el olvido. ●

*Nadie verá la destrucción. Ninguno  
Recogerá la página inconclusa.  
Entre el puñado de actos  
Dispersos, aventados al azar, no habrá uno  
Al que pongan aparte como a perla preciosa.  
Y, sin embargo, hermano, amante, hijo,  
Amigo, antepasado,  
No hay soledad, no hay muerte  
Aunque yo olvide y aunque yo me acabe.  
Hombre, donde tú estás, donde tú vides  
Permaneceremos todos.<sup>1</sup>*

#### REFERENCIAS

- \* Castellanos, Rosario. (2021) *Poesía no eres tú*, México, FCE.
- \* \_\_\_\_\_ (1998). *Se habla de Gabriel en Obras, II. Poesía, teatro y ensayo*, México, FCE
- \* Hegel, G. W. F. (2017) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Roces, W. y Leyva, G. México, FCE
- \* Huesca, Fernando. (2014) "Subjetividad y libertad en Hegel" en *Graffylia*, 18.
- \* \_\_\_\_\_ (2021) *Economía Política Clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*. Buenos Aires, Biblos.



<sup>1</sup> Rosario Castellanos. *Presencia en Poesía no eres tú* (Fondo de Cultura Económica, 2006).

# A un camarada

Karen Sofía Herrera Hernández

Colegio de Filosofía

karen.herrerahe@alumno.buap.mx

Querido camarada, Ha pasado casi un año desde que nos dejaste. Aun ahora, es difícil describir tu ausencia, pues aquello implica recordar que no te veremos más por el colegio, caminando a clase, fumando un cigarro o hablando de tus lecturas más recientes, en algún evento o en alguna reunión. Hoy, con gran pesar, he vuelto sobre mis pasos con la esperanza de que esta historia, que es tan tuya como es nuestra, no se pierda.

Es curioso cuanto podemos apreciar a alguien en tan poco tiempo, y aunque parece imposible juzgar toda una vida a través de unas cuantas palabras, la impresión que tuve fue la de alguien a quien admirar, y en ese momento, la de alguien que estaría aquí por mucho tiempo. Convivir contigo era como hablar con un amigo al que conocía desde hace muchos años; y si bien sé que esta cercanía probablemente no era recíproca, entiendo que esa era la naturaleza de nuestra relación, como probablemente la era con muchas más personas, pero eso nunca significó que no fueras genuino en tus interacciones con los demás. Esa era la cara que decidiste dar al mundo; de la otra cara, la que muy pocos conocían, aquella que reservaste para la intimidad, sólo aquellos con la fortuna de haberla conocido podrán hablar.

De cualquier forma, es admirable que

trataras a todos con amabilidad, que nos hicieras sentir intelectualmente a tu altura, y que tomaras con seriedad hasta el más frívolo de los cuestionamientos. Como profesor, tenías una facilidad de palabra enorme que ocultaba perfectamente los nervios que, alguna vez nos contaste, sentías cada vez que debías dar cátedra. No estoy segura de si era la experiencia, el cigarro o una mezcla de ambos, pero ese nerviosismo se convertía en mito cuando presenciaba la manera magistral en la que hilabas conceptos, autores e ideas ya fuera en papel o en palabra; cómo hablabas de Marx, del socialismo y las estéticas marxistas, intereses teóricos que eran sin duda herencia de la Maestra Payán: cuando pienso en cómo debe verse la pasión por la filosofía, te veo a ti, llegando tarde a clase, pero nunca faltando. La sencillez con la que expresabas las ideas más nobles de los pensadores alemanes hacía que olvidara por completo la talla del profesional ante el que estaba presente, y que las ideas más complejas se volvieran accesibles. Nosotros escuchábamos, y tú nos escuchabas de vuelta. Ayudaste a que este lugar se sintiera como un segundo hogar, una cuna para el pensamiento, un espacio seguro para decir lo que pensaba sin miedo de ser juzgada, y aunque ese sentimiento se haya marchado contigo, aún te veo: en las letras, en el humo, en las rosas, en el pulque, en el grano de arena y en la flor salvaje; en todo

lo que nos enseñaste y en todo lo que eras.

Siempre hay una lección, siempre hay algo que aprender. Si algo nos enseñaste, inadvertidamente, es que la academia nunca estará por encima de nuestra vida personal, de nuestra humanidad. No podemos perdernos en nuestro trabajo. Antes de ser Doctor, profesor, autor, detrás de tus libros, antes de la Filosofía y la Biología, ante todo, había un ser humano, uno extraordinario que impactó nuestras vidas a través de la ternura y que extrañaremos profundamente.

Lo que hace difícil tu ausencia, es el peso de la despedida. Debemos aprender a vivir con esta pérdida, pues no es de nadie, más que nuestra. Todas estas vidas que marcaste, con un comentario de aliento, con un simple gesto de amabilidad, con tu saber y a través del reconocimiento; todas esas personas cargamos con el peso de tu partida, y este dolor que sentimos ahora, es nuestro, lo compartimos, y lo atesoramos con el mismo amor y la misma fuerza que lo hacemos con las muchas cosas que nos dejaste.

Querido camarada, escribo estas breves líneas esperando que sirvan de consuelo o que me proporcionen alivio, lo que sea que llegue primero. Si la filosofía debía prepararnos para la muerte, hoy nos ha fallado. ●



# Poor Things:

## La utopía capitalista

Yoltic Uriel Pérez González  
Colegio de Filosofía  
yoltic.perezg@alumno.buap.mx

**E**n memoria del Dr. Fernando Huesca Ramón. Por su incansable labor filosófica como escritor, investigador y docente; por su espíritu reflexivo y crítico, y su contagiosa pasión por la filosofía frente a un mundo sobrecogedor. Espero que en este trabajo encuentren las huellas de la inspiración que generó en mí durante el tiempo que pudimos compartir en clase. Escrito en aras del XI Coloquio Internacional de Ética y Filosofía Política sobre la teoría crítica y la crítica en filosofía.

Al terminar de ver la película *Poor things* de Yorgos Lanthimos y salir de la sala de cine, terminé profundamente confundido. La película me había parecido increíble: la historia, la cinematografía, las actuaciones, cada elemento me había gustado. Aun así, había algo que me molestaba desde que la película terminó, pero no sabía qué ni por qué. Tal vez no había entendido la película o tal vez no alcancé a escuchar lo que me quiso decir. Después de meditarlo un momento, decidí que, si no había entendido la película, lo mejor sería remitir mi reflexión al título. Para ello, a pesar de que el título en inglés sea *Poor Things*, que se traduce literalmente como “Pobres Cosas”, parece evidente que esta frase se refiere a un grupo de personas al usar “cosas” como un término peyorativo y que sobaja a ese grupo en particular. En ese sentido, utilizaré el título en español para encaminar esta reflexión, el cual es “Pobres Criaturas”, con las mismas connotaciones descritas en el título en inglés. Entonces, ¿quiénes son las “pobres criaturas” y qué significa eso para la película?

Primero, pensé que podía referirse a la protagonista o a las mujeres en la película en general. Después de todo, pasamos gran parte de la película observando la opresión sistemática que viven. Sin embargo, nunca vemos a una mujer sufrir o ser miserable por ello, más bien se adaptan y crean resistencias ante el sistema que las menosprecia. Las mujeres en *Poor Things* son personajes resistentes e independientes, no pueden ser las pobres criaturas. Si no son las mujeres, entonces tal vez son los hombres. Esto tiene sentido, pues los hombres en la película son

representados, en su mayoría, como personajes patéticos con carencias explícitas. Sin embargo, si afirmáramos esto, estaríamos olvidando lo que aceptamos en el punto anterior. Que existe una estructura jerárquica que rige el mundo de los personajes donde la mujer es oprimida sistemáticamente y, por tanto, beneficia a la figura del hombre también. Los hombres aquí son quienes poseen una libre agencia de su poder a pesar de sus carencias, por lo que no creo que puedan ser considerados como pobres criaturas. Entonces, casi como una revelación divina, la respuesta llegó a mí de golpe.

Por la mitad del filme hay una escena particular por todo lo que señala en poco tiempo, y que, al recordarla, me dio la tercera opción de respuesta a la pregunta del apartado anterior. La escena se desarrolla en un café de Alejandría durante un día caluroso, a donde un nuevo amigo de Bella (nuestra protagonista) la lleva para mostrarle el mundo como en verdad es, probando el punto de que el ser humano es cruel y no hay forma de cambiarlo. Al asomarse por una ventana, Bella se da cuenta de un gran número de personajes sufriendo, en condiciones precarias, justo debajo de ellos. Ante tal imagen, Bella baja corriendo por unas escaleras destruidas por la mitad para intentar llegar hasta ellos. Justo antes de llegar a la sección destruida, su amigo la detiene y consuela mientras llora desesperadamente. Al regresar al barco del que habían bajado para ir a la cafetería, nuestra protagonista comenta sobre la experiencia que no entiende cómo puede existir gente sufriendo mientras ella duerme cómodamente sobre una almohada de plumas y que, por ello, se propone a intentar cambiar y mejorar al mundo. Lloro mientras dice que después de lo que vio, este es un día terrible para Bella Baxter. Puede que las pobres criaturas se refieran a los pobres.

Traigo la atención sobre esta escena, no porque me parezca central o destacable en la película, sino porque me parece aún más destacable la ausencia de cualquier mención subsecuente del tema durante todo lo que resta del largometraje. Creo que esto es por dos motivos: En primero, el punto central de la escena nunca fue señalar las desigualdades sociales, el sufrimiento de los pobres o una injusticia estructural que causa sufrimiento como un problema, sino que sirve únicamente para darle la razón a Harry Astley sobre que el humano es cruel. Sólo entonces ni los pobres ni su sufrimiento importan, lo que importa es que Bella se sienta mal al respecto. En segundo lugar, argumento que se nos propone

que, incluso si la pobreza fuera un problema estructural a resolver, no puedes hacer nada al respecto. Y, en tu camino hacia tu desarrollo económico, académico y personal, no deberías querer hacer nada al respecto.

Para fundamentar esto, revisemos otros problemas sistemáticos que nos son mostrados durante la película y que son completamente ignorados al final. En una escena en el barco, la primera vez que Bella conoce a sus nuevos amigos, Bella habla con la señora Martha sobre su vida sexual, por lo que inmediatamente se disculpa diciendo que sabe que no es amable hablar así en la sociedad civilizada. A esto, se le responde que “la sociedad civilizada te destruirá”, a lo que todos los personajes presentes estuvieron de acuerdo. Y, aunque podríamos interpretar esto de múltiples maneras, únicamente atenderemos a aquella en el contexto en que la frase fue dicha. Refiriéndose a los modales al hablar en una sociedad civilizada, podemos interpretar que seguirlos implica una comunicación fallida donde uno no se expresa a sí mismo, sino que sólo expresa lo que está bien socialmente. Así, seguir los modales de la sociedad civilizada al hablar implica destruirse a uno mismo y lo que uno quiere decir para mantenerse al margen de lo aceptado socialmente, por lo que sólo obtenemos una comunicación hueca e hipócrita. Esto es apoyado por una escena anterior donde Bella se encuentra cenando con Wedderburn y sus amistades, y no puede soportar la conversación que tienen ya que le parece terriblemente aburrida porque “sólo hablan palabras”. Además, que se molestan con ella por hacer explícito un comentario sexual que la amiga de Wedderburn sí había dicho, pero de manera implícita. En este sentido, creo haber expuesto que existen elementos suficientes para proponer que la película llama la atención a un problema dentro de la estructura de la sociedad civilizada en la manera que tienen de hablar. Ahora observemos su tematización durante el final de la película. Al final de su desarrollo personal, nuestra protagonista perpetúa los valores de la sociedad civilizada, incluso ahora replicando lo que antes le pareció aprisionador, cuando al hablar sobre su examen de anatomía su pareja le contesta “yo sé que sí sabes de anatomía” (Un claro comentario sexual implícito).

Este patrón se repite constantemente durante la película: Se une a un grupo socialista durante su tiempo como prostituta con el propósito de hacer un mundo mejor para todos, pero al final su desarrollo personal e

individual es el que importa. Ve las fallas y opresiones hacia la mujer en el mundo de la prostitución y aun así no hace nada para ni con sus compañeras prostitutas. Es decir, el camino para salir de la precariedad es individual y al final es ella quien lo consigue.

Con esto, la película parece tener claro que existen fallas estructurales dentro de la sociedad civilizada, que provocan desigualdades sociales y sufrimiento para los grupos marginados en ella. En particular, señala la comunicación fallida que se da cuando no puedes enunciar lo que piensas y debes remitirte a las normas sociales que se te imponen como un problema en esta sociedad. Con ello, no quiero decir que esto sea lo que quería decir la película y, por tanto, su única interpretación posible. Sino que existen los elementos suficientes para trazar este discurso dentro de los sucesos de la película. Y, a partir de lo expuesto, introducir la idea del realismo capitalista en Mark Fisher. En su libro, de nombre homónimo, Fisher explica que la ideología capitalista es la única que queda en la actualidad. No sólo eso, sino que también se autodenomina como la mejor y única alternativa posible. Esto queda perfectamente ejemplificado en la película cuando hacemos una interpretación en estos términos. El individuo vive en un sistema que le oprime y la única salida a esa opresión es seguir el mismo sistema, con la figura de la sociedad civilizada como la del capitalismo.

Ante este panorama, ¿qué podemos hacer al respecto? ¿En verdad no hay alternativa? ¿Tenemos que atenernos a la realidad que nos tocó? Para Fisher, un camino de acción posible es consumir productos culturales alternativos. Con ello, se refiere a creaciones inmersas en la realidad capitalista que vivimos, pero que parten de principios diferentes y críticos de esa realidad. Sin embargo, el problema con el que nos encontramos en la obra de nuestro autor es que sólo ejemplifica este punto con productos culturales que pueden parecer alternativos, pero en realidad no lo son. Un ejemplo de estos son el *hip hop* y *gangsta rap* a principios de los 2000's en Estados Unidos, que en nuestro contexto actual podríamos ejemplificar con los *corridos tumbados*. En ellos, se presenta al cantante como alguien que vive en la verdadera realidad. Que ha sido oprimido por el sistema capitalista desde su nacimiento, usualmente empezando en una vida precaria, y donde solo a través del trabajo y esfuerzo (en actividades delictivas que involucran drogas, armas y violencia) pudieron salir adelante, emancipándose

y adquiriendo ahora poder y estatus. En esta narrativa, se plantea la idea de que la realidad verdadera es esta, una de precariedad y trabajo donde el dinero es lo que viene en segundo lugar después de alcanzar el éxito. Así, pudiera parecer un producto alternativo en tanto critica la opresión que ejerce el sistema capitalista sobre las personas empobrecidas, y que antepone los valores del trabajo y el esfuerzo sobre los del capital, en actividades (delictivas) que entran en conflicto directo con el sistema hegemónico. Sin embargo, es sólo una sobreidentificación con éste. Apelan a los mismos principios de individualidad, meritocracia, donde el objetivo al final sigue siendo enriquecerse económicamente. Sólo hace falta que nos preguntemos cómo un producto que se posiciona como alternativo termina siendo tan popular en el mismo sistema al que se oprime.

Pero entonces, si los productos culturales alternativos eran la apuesta de Fisher para generar alternativas al realismo capitalista, y este no nos proporciona ejemplos, habrá que preguntarnos: ¿Cómo podemos crearlos y qué papel juega la filosofía en esto? ¿Qué se necesita para pensar en modos de vida diferentes? ¿Cuáles son las condiciones mínimas de posibilidad para que se den estos productos? En primer lugar, se necesitan principios alternativos de los del capital para generar los productos culturales antes mencionados. Principios que se pueden obtener a partir de los propios modos de vida alternativos. Por tanto, también tendríamos que preguntarnos las condiciones para que un modo de vida alternativo al del capitalismo se pueda dar.

Para pensar en algo diferente de lo hegemónico se necesita, en primer lugar, la capacidad de poder imaginarlo. Esto requiere una imaginación potente, capaz de vislumbrar alternativas a pesar de estar sumergida en el capitalismo que se impone como única forma de vida válida. La capacidad de imaginar y reflexionar sobre modos de vida diferentes. Pero esto trae consigo un problema que Fisher destaca dentro de su libro: una impotencia reflexiva insuperable para las nuevas generaciones.

En su experiencia como profesor universitario, Fisher observa que parece existir una pandemia de enfermedades mentales entre los jóvenes. Esto le preocupa pues considera que los jóvenes son un sector poblacional que debería tener mucha energía y ser capaz de pronunciarse en contra de un sistema que les oprime. Sin embargo, lo que Fisher observa en

los *Community College de Estados Unidos es que ellos se conforman con videojuegos, mariguana y TV. Pero esto no se debe a una apatía frente a su realidad, sino que es un síntoma del realismo capitalista. Nuestro autor describe cómo la caída del muro de Berlín simbolizó en su momento la erradicación de la ideología, a partir de ese momento cada individuo iba a poder pensar lo que quisiera pensar y vivir como quisiera vivir. Pero, se sobrepuso el capitalismo como única ideología y por ello no se concibe como tal: el capitalismo es lo normal. Por ello, en las nuevas generaciones que no conocieron otra manera de vivir o de pensar, la posibilidad de reflexionar sobre alternativas se cierra. El capitalismo se impone al ser lo único que conocen. Aunado a esto, la epidemia de enfermedades mentales que genera el sistema como estrés, depresión, ansiedad, entre otros; provoca la impotencia reflexiva que Fisher describe.*

En esta línea de pensamiento, podemos agregar que la idea de individuo que se promueve en el capitalismo, también es un factor relevante para esta impotencia cuando se toma en consideración el contexto de enfermedades mentales antes descrito. Para este sistema, cada individuo es responsable de sí mismo ya que cada individuo es libre de hacer lo que quiera. Así, cada quien se autogestiona conforme a lo que sea mejor para sí. A partir de ello, se articulan ciertas maneras de pensar sobre las personas, como la meritocracia, donde si alguien es exitoso es porque llevo a cabo las acciones necesarias para serlo y, si alguien no lo es, es porque no ha tomado las decisiones correctas ni actuado de la manera que debería para serlo. Es decir, cada quien merece estar donde este porque es su responsabilidad. En este sentido, cuando uno está enfermo, en primer lugar, es responsable por no haber tomado las acciones necesarias para prevenir la enfermedad. En segundo lugar, es responsable de tomar las acciones necesarias para curarse, después de todo, es su responsabilidad. Pero esto provoca una cerrazón hacia los otros: un ensimismamiento absoluto en uno mismo. No puedo hablar con los demás sobre mi depresión porque es mi problema, algo sobre lo que yo tengo que trabajar para que ya no sea así. Puede que esto forme parte del por qué las enfermedades mentales son tabúes. De esta manera, aunque acabamos de describir por qué la idea que se tiene de individuo es problemática y genera una cerrazón hacia los otros, ¿por qué esta es un factor que imposibilita la reflexión sobre

alternativas, como antes fue propuesto?

Al pensar en formas de imaginar alternativas, parece algo difícil de llevar a cabo. ¿Cómo podemos pensar en algo diferente si sólo hemos vivido de una sola manera y todo a nuestro alrededor nos mantiene sumergidos en ella? ¿Cómo puedo pensar algo alternativo de lo que ya pienso? ¿Existe algo que podamos hacer que necesariamente nos haga ver nuestra realidad de otra manera? Aquí, la propuesta para responder a estas preguntas es el diálogo. Un diálogo radical, donde exista una apertura total hacia el otro desde ambas partes. De esta manera, cuando yo le expreso al otro aquello que yo soy y él me expresa lo que él es, necesariamente encontraremos algo nuevo: algo diferente. Cuando yo puedo decirte lo que vivo, aunque sea inmerso en el capitalismo, y tú me dices lo que vives, podemos ver aquello que es diferente y reflexionar sobre ello. Podemos imaginar alternativas a nuestra forma de vida particular desde nuestras diferencias en puntos de vista y experiencias. Es por ello que al aislarnos de los otros bajo la idea del individuo que se autogestiona, se refuerza la importancia reflexiva de los jóvenes. Un diálogo radical siempre genera puntos de vista alternativos de lo que uno solo podría pensar.

Entonces, aunque podemos pensar que el diálogo es la condición mínima de posibilidad para pensar en modos de vida alternativos, ¿es esta una condición suficiente? Si pensamos en cómo las dos personas involucradas en el diálogo podrían aplicar los modos de vida alternativos imaginados a partir de su interacción, parece que sería problemático por dos motivos principales. Por un lado, resulta difícil imaginar que cada uno de ellos podría generar un modo de vida alternativo para sí mismos y ponerlo en práctica solos, después de todo, una individualidad ensimismada sigue siendo un principio del panorama capitalista actual. Por otra parte, si pensamos en qué impacto o alcance tiene un modo de vida alternativo que sólo se lleva a cabo para uno mismo, parece mínimo, donde el realismo capitalista se mantiene para todos los demás. En ese sentido, la creación de un proyecto comunitario se nos presenta como una condición necesaria para generar un modo de vida alternativo.

Sin embargo, bajo esa línea de pensamiento, surge un nuevo problema: ¿Cómo podemos pensar modos de vida alternativos para todas las personas de la comunidad? Anteriormente, nuestra respuesta estaba en el diálogo como

una herramienta para encontrar las diferencias entre dos personas, a partir de las cuales imaginar algo diferente a lo que yo solo podría pensar. Pero cómo podemos traducir esto a la comunidad, ya que un diálogo radical entre dos personas parecería ininteligible para un tercero. Es decir, aquello que encuentren dos individuos al dialogar, no es lo mismo que encuentra un tercero que les escuche. De la misma manera, lo que encuentra un individuo al dialogar con uno será diferente de lo que encuentra al dialogar con otro. Ante esto, ¿cómo se podría plantear la idea de un proyecto comunitario cuando cada uno tiene ideas diferentes del otro? ¿Cómo podríamos comunicarnos entre todos para organizarnos? Aquí, lo que se propone es que imaginemos la idea de un plurilogo. Plurilogo como un ejercicio de comunicación comunitaria donde cada una de las voces sea pronunciada y escuchada, dónde todos los individuos participen activamente con y para la comunidad. Sólo así podríamos imaginar un proyecto comunitario capaz de generar modos de vida alternativos (a partir del plurilogo) que cree los productos culturales alternativos. En ese sentido, hay que pensar en esos productos culturales como herramientas para mostrar y divulgar los principios y modos de vida diferentes de los del capitalismo, generando así un cambio en el panorama del realismo capitalista.

Así, podemos concluir que a partir de estas primeras reflexiones sobre las ideas de Mark Fisher en *Realismo capitalista*. ¿No hay alternativa?, para poder crear productos culturales alternativos, una propuesta es generar un proyecto comunitario donde, a partir de la idea del plurilogo, la comunidad sea activa y política, con una imaginación potente dadas las propias condiciones constitutivas. Y, como un primer paso para generar este cambio en el panorama, hay que empezar por dialogar radicalmente con el otro. Ser capaz de abrirnos a los otros, en contraposición de la individualidad que fomenta el capitalismo. Al actuar en contra de los principios capitalistas, creamos las bases de un modo de vida alternativo a su hegemonía. De lo contrario, continuaremos en un sistema híperindividualizador que, en paralelo con lo visto en *Poor Things*, te dice: Sí, hay una comunicación superficial y hueca en la sociedad. Sí, hay una opresión sistemática hacia las mujeres. Sí, hay bebés muriendo por la pobreza y no importa. No importa porque de lo único que te puedes

ocupar es de tu desarrollo personal que es individual. Emancípate y adquiere poder a través de y con las mismas herramientas del sistema que te oprimió, no hay por qué cambiar nada. El individualismo radical del capitalismo se hace expreso cuando, al operar a su antiguo esposo para cambiar su cerebro por el de una cabra, Bella dice “nunca soy más feliz que cuando estoy aquí.” No importa lo demás: estudia, vuélvete médico, haz lo que te gusta, hazlo por tu cuenta, solo tú importas. Y, así, la próxima vez que veas a los bebés muriendo en pobreza extrema, puedas decir tranquilamente “Pobres, pobres criaturas. Este es un día terrible para mí.”

#### REFERENCIAS

- \* Fisher M. (2016). *Realismo capitalista*. ¿No hay alternativa? Buenos aires. Editorial Caja Negra.
- \* Lanthimos, Y. (Director). (2023). *Pobres criaturas* [Film]. Film4 Productions.



RESEÑA DEL ARTÍCULO

Sobre *La forma  
estética* en Hegel  
el arte como un vehículo  
*Cognitivo*, del Dr. Fernando Huesca Ramón

Josafath Izquierdo Hernández  
Colegio de Filosofía  
josafath.izquierdo@alumno.buap.mx

Fernando Huesca Ramón fue un destacado académico y profesor-investigador, afiliado a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Egresado de la Licenciatura en Biología y la Licenciatura en Filosofía por la BUAP, Huesca Ramón también obtuvo una Maestría en Filosofía por la UNAM y un Doctorado en Filosofía por la misma institución.

En su carrera académica, Huesca Ramón se desempeñó como profesor en la Licenciatura en Filosofía, la Maestría en Estética en Arte (MEyA), la Maestría en Filosofía, y el Doctorado en Filosofía Contemporánea en la FFyL de la BUAP. Su profundo interés en la filosofía alemana, particularmente en el pensamiento de Hegel, lo llevó a ser miembro activo de la Red Iberoamericana Leibniz y del grupo de estudios hegelianos “La razón en la historia”, así como de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

Entre sus contribuciones más notables a la comunidad académica, destacan la organización del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México y, junto con Claudia Tame Domínguez, el Coloquio Internacional de Filosofía Política de la BUAP. Entre sus obras más importantes se encuentran *El imaginario de lo trágico en Nietzsche y Schiller: María Estuardo y El nacimiento de la tragedia* (2015), *La filosofía del arte hegeliana como modelo del análisis estético institucionalista* (2018), *Sánchez Vázquez y la historia de la emancipación: Rousseau y Marx* (2021), y *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad* (2022). Los datos anteriores se pueden encontrar en las semblanzas de sus distintas publicaciones.

En esta reseña nos centraremos en su obra *La forma estética en Hegel: el arte como un vehículo cognitivo*, donde el Dr. Huesca explora cómo Hegel concibe el arte no solo como una manifestación estética, sino también como un medio de conocimiento y autocomprensión humana, lo cual ha sido fundamental para el desarrollo de una comprensión profunda sobre la función y el significado del arte en la vida humana.

El Dr. Huesca destaca que el pensamiento hegeliano de madurez, tal como se encuentra plasmado en obras como la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Filosofía del derecho* y la *Enciclopedia*, aporta a la historia de la filosofía una concepción del ser humano como una entidad que se autoproduce, tanto en su naturaleza como en su mundo

colectivo. Según Hegel, el arte, entendido inicialmente como una esfera ritual-religiosa y no utilitaria, “como una manera en que la conciencia humana se construye y se encuentra a sí misma, en un entorno social e histórico dado, de manera que se puede afirmar, que antes de conocerse el ser humano a partir de conceptos metafísicos y científicos adecuados, se conoce por medio de la imagen estética.” (Huesca, 2020: 106)

En este contexto, el Dr. Huesca propone en su obra recuperar la estética de madurez de Hegel para explicitar una poderosa herramienta de análisis del arte, en la que Hegel avanza en la comprensión del arte como una expresión de la evolución de la conciencia y la formación política humana, desvinculándola parcialmente de las formas religiosas. (Huesca, 2020: 107) Argumenta que, además de la forma artística, es esencial considerar un trasfondo metafísico-cognitivo, ya que la imagen estética sirve como un vehículo de autocomprensión del ser humano y de su entorno. Así, el arte se convierte en un vehículo cognitivo, una matriz que permite al ser humano conectarse con su historia evolutiva cultural y obtener información valiosa sobre su constitución y metas colectivas. (Huesca, 2020: 108)

A través de esta exploración, el Dr. Huesca no solo reafirma la vigencia del pensamiento hegeliano en la filosofía contemporánea, sino que también contribuye a la discusión sobre la relación entre estética y epistemología, proponiendo una lectura que busca reconciliar la función estética del arte con su capacidad para generar conocimiento.

En esta reseña, analizaremos las principales ideas presentadas por el Dr. Huesca, desglosando cómo el arte no solo refleja la naturaleza humana, sino que también juega un papel crucial en la evolución de la conciencia y la formación de la identidad colectiva. A continuación, se examinarán tres puntos principales que el autor desarrolla a lo largo de su artículo.

### LA OBRA DE ARTE COMO REFLEJO DEL SER HUMANO

Uno de los ejes centrales que Fernando Huesca Ramón aborda en su análisis es la concepción de la obra de arte como un espejo del ser humano. Desde la perspectiva hegeliana, una obra de arte, como una “Piedra con cavidades” o un “Lienzo con colores”, no se limita a ser una simple entidad material sensible. Al igual que un rostro o un símbolo pueden trascender

su existencia física para remitir a emociones o conceptos del mundo, una imagen artística también posee la capacidad de indicar o remitir a algo más allá de su presencia inmediata.

Es importante destacar que, ontológicamente, el arte es una manifestación sensible del espíritu, es decir, de la actividad cultural y humana. En otras palabras, a lo largo de su desarrollo histórico, el ser humano, en su rol como observador, investigador y transformador del mundo, ha creado objetos que actúan como espejos de sí mismo y de su entorno vital. Estas creaciones, que conocemos como obras de arte, no solo reflejan el mundo externo, sino que también representan una forma necesaria en la que el espíritu humano se expresa y se encuentra a sí mismo en el mundo material. (Huesca, 2020: 109)

### LA NECESIDAD DEL ARTE

En su análisis el Dr. Huesca aborda la importancia del arte no solo como una forma de expresión estética, sino como una necesidad intrínseca de la humanidad para comprenderse a sí misma. Según la filosofía del arte en Hegel, el propósito cognitivo del arte es llevar a la conciencia colectiva el entendimiento de las acciones y logros de la humanidad a lo largo de la Historia Universal y la historia del arte. El arte, en este sentido, no es solo un medio de representación, sino una herramienta mediante la cual la humanidad establece las pautas para su actuar práctico y se orienta hacia su emancipación.

A diferencia de filósofos como Platón o Schelling, que se enfocaron en consideraciones metafísicas sobre esencias o arquetipos ideales, Hegel adopta un enfoque materialista e historicista. (Huesca, 2020: 111) De acuerdo con el Dr. Huesca, para Hegel, el arte está anclado en lo concreto de la existencia humana, considerando al ser humano como un cuerpo viviente inmerso en una realidad territorial y temporal específica. Este enfoque permite destacar cómo Hegel identifica fundamentos psicológicos y culturales previos al desarrollo pleno de las obras de arte, como el juego y el ornamento.

Según el Dr. Huesca, en última instancia, la concepción hegeliana sobre la necesidad del arte se articula en torno a una visión emancipadora del ser humano, en la que la libertad efectiva implica una integración plena en el mundo. El arte, al despojar al ámbito de la presencia de su carácter inaccesible y refractario a la transformación, se convierte

en un medio esencial para la actividad cultural humana y su búsqueda de libertad. (Huesca, 2020: 112)

### LOS MODOS DEL ARTE

Por último, el Dr. Huesca explora los tres modos progresivos a través de los cuales el ser humano conquista conocimiento y capacidad práctica, manifestándolos en la creación artística. Siendo así que Hegel define estos modos como las formas de arte simbólica, clásica y romántica, (Huesca, 2020: 114) cada una de las cuales refleja un nivel creciente de autoconocimiento humano y una visión del mundo donde el ser humano es el principal creador de valores, conceptos e instituciones.

El “arte simbólico”, que incluye configuraciones sensibles caracterizadas por su monumentalidad y elementos inquietantes, proviene de civilizaciones como China, India, Persia y Egipto. Este modo representa a un ser humano que aún está en la búsqueda de su identidad y comprensión. En contraste, el “arte clásico” se centra en la figura humana, idealizada tanto en sus aspectos fisiológicos como éticos, lo que indica un mayor grado de autoconciencia comparado con el arte simbólico. Finalmente, el “arte romántico” permite una mayor libertad creativa y subjetividad, ya que explora formas y contenidos que abarcan tanto el mundo interior como exterior del hombre, reflejando así un nivel avanzado de autocomprensión y expresión humana.

El esbozo de estas ideas principales del artículo del Dr. Huesca es esencial para examinar los aspectos más destacados del tema ya que presenta varios puntos fuertes a favor. Es decir, Una de las principales fortalezas del artículo radica en su originalidad y en la profundidad con la que aborda la estética hegeliana. El autor consigue desentrañar conceptos complejos y abstractos del pensamiento de Hegel, presentándolos de una manera que no solo es accesible para el lector especializado, sino que también ofrece nuevas perspectivas sobre el rol del arte en la formación del ser humano y en su comprensión del mundo.

El Dr. Huesca se destaca por su capacidad para vincular el arte con la historia cultural y la evolución de la conciencia humana, lo que aporta una visión renovada y enriquecedora al estudio de la filosofía del arte. La claridad con la que desarrolla sus argumentos es otra de las fortalezas del texto. A pesar de la densidad

del tema, el autor consigue estructurar su exposición de manera que los conceptos se presenten de forma lógica y coherente, facilitando así la comprensión de las ideas hegelianas más complejas, que sin duda puede ayudar a todo filósofo que desea acercarse a la filosofía del arte de Hegel.

Además, el artículo contribuye significativamente al campo de la estética y la filosofía del arte al ofrecer una interpretación materialista e historicista de la estética de Hegel, alejándose de las interpretaciones más tradicionales que se centran en aspectos metafísicos. Esta perspectiva no solo enriquece el debate académico en torno a Hegel, sino que también abre nuevas líneas de investigación sobre la relación entre el arte, la historia y la autocomprensión humana.

Desde una perspectiva personal, el artículo del Doctor Fernando Huesca Ramón se presenta como una contribución valiosa y bien fundamentada al campo de la estética y la filosofía del arte. Los argumentos que expone en relación con la necesidad del arte y su función como vehículo cognitivo son sólidos y persuasivos, logrando capturar la esencia del pensamiento hegeliano de una manera que resuena con las preocupaciones contemporáneas sobre el papel del arte en la sociedad.

La relevancia del tema es indiscutible, especialmente en un contexto donde el arte sigue siendo un reflejo y un agente de cambio en la cultura. Al conectar la evolución histórica de la conciencia humana con las formas artísticas, se ofrece una perspectiva que no solo enriquece la comprensión teórica del arte, sino que también invita a reflexionar sobre su impacto práctico en la vida cotidiana y con las diversas formas del arte contemporáneas.

Lo que se obtiene con Hegel, después de todo, es un modelo general de análisis para obras de arte que poseen una dimensión sensible y una configuración material que, de una u otra manera, llevan el sello de la subjetividad humana, o la explicitan de una u otra manera. (Huesca, 2020: 119)

En esta reseña, hemos explorado cómo el Dr. Fernando Huesca Ramón, en su obra *La forma estética en Hegel: el arte como un vehículo cognitivo*, ofrece una perspectiva profunda y enriquecedora sobre la estética hegeliana. Los puntos principales del artículo incluyen la concepción del arte como un reflejo del ser humano, la necesidad del arte en el

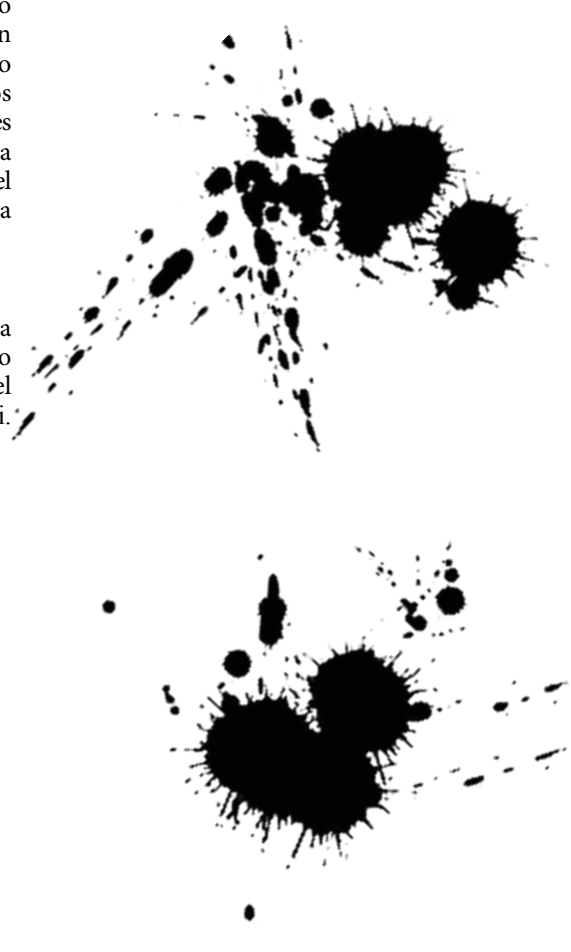
proceso de autoconocimiento y los diferentes modos artísticos que ilustran la evolución de la conciencia humana. Cada uno de estos aspectos destaca la importancia del arte no solo como una manifestación cultural, sino como una herramienta esencial para entender y desarrollar la identidad y la experiencia humana.

La valoración que puedo ofrecer del artículo es muy positiva. Puesto que el artículo logra presentar una interpretación clara y original de la filosofía hegeliana, ofreciendo una perspectiva materialista e historicista que añade valor al campo de la estética. Su análisis detallado y su capacidad para conectar el arte con la evolución histórica y cultural del ser humano hacen que este trabajo sea una contribución significativa a la comprensión del arte y su rol en la vida humana.

Este artículo es particularmente recomendable para académicos y estudiantes de filosofía, estética y teoría del arte, así como para aquellos interesados en la relación entre arte y cultura. Su enfoque riguroso y su capacidad para enlazar conceptos filosóficos con ejemplos históricos y culturales lo convierten en una lectura esencial para quienes desean profundizar en la filosofía del arte y su impacto en la autocomprensión y la libertad humana. ●

#### REFERENCIAS

- \* Huesca Ramón, Fernando. (2020). La forma estética en Hegel: el arte como un vehículo cognitivo. *Tópicos Del Seminario*, 1(43), 105–121. <https://doi.org/10.35494/topsem.2020.1.43.663>





LENIN-MUSEO  
LENIN-MUSEUM  
МУЗЕЙ ЛЕНИНА

