



Ratio Juris
ISSN: 1794-6638
ISSN: 2619-4066

Universidad Autónoma Latinoamericana

Pérez Ramírez, Fabián Alonso
POLÍTICAS PARA LA ELIMINACIÓN DE LO HUMANO Y SU CONJURACIÓN *
Ratio Juris, vol. 12, núm. 24, Enero-Junio, 2017, pp. 235-249
Universidad Autónoma Latinoamericana

DOI: 10.24142/raju.v12n24a11

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585761563011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

POLÍTICAS PARA LA ELIMINACIÓN DE LO HUMANO Y SU CONJURACIÓN*

FABIÁN ALONSO PÉREZ RAMÍREZ**

Recibido: 26 de mayo de 2017 – Aceptado: 26 de julio de 2017
DOI: 10.24142/raju.v12n24a11

Resumen

Inicialmente, se plantea cómo la naturaleza política de lo humano, en clave aristotélica y kantiana, se vuelve contra sí misma hasta llegar a determinar, entre otras, tres formas de su eliminación en tanto pérdida de la espontaneidad, la libertad y el pensamiento (retomando los planteamientos de Arendt), para exterminar su capacidad de asombro e imposibilitar la oportunidad de cambio, vía la desactivación de la conciencia. Por esto se esbozan, a manera de resistencia, tres modos de conjuración de estas formas de eliminación de lo humano a través de la escritura, como recuperación del pensamiento, la rememoración, en tanto hacerse cargo del pasado actualizándolo responsablemente, y

-
- * Este artículo de reflexión recoge las problemáticas planteadas en el seminario Ciencias de la Educación y Estudios Crítico Sociales II en el marco de la formación doctoral en Ciencias de la Educación en la Universidad de San Buenaventura, Medellín. Es también resultado de la investigación: “Cartografías Curriculares en los Humanismos del grupo SER de la Universidad Católica de Oriente, desde la estrategia Mesa de Humanismos 2017”.
- ** Doctorando en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura, Medellín (Línea Formación y Procesos de Subjetivación). Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Especialista en Pedagogía y Didáctica, Magíster en Educación de la Universidad Católica de Oriente con estudios en Artes Plásticas de la Escuela Popular de Arte. Docente e investigador adscrito al grupo SER de la Universidad Católica de Oriente. Correo electrónico: fperez@uco.edu.co

la formación, como potencia de autodeterminación que da sentido a la materialidad y espiritualidad humana.

Palabras clave: Política, humano, libertad, pensamiento, formación.

POLICIES FOR THE ELIMINATION OF THE HUMAN AND THEIR CONJURATION

Abstract

Initially, it is proposed how the political nature of the human in Aristotelian and Kantian key turns against itself until at least three forms of its elimination are determined, as a result of the loss of spontaneity, freedom and thought. Arendt's statements, exterminating his capacity of astonishment and making impossible the opportunity of change, via the deactivation of the conscience; for which, outlining as a resistance three modes of conjuration of these forms of elimination of the human through writing as a recovery of thought, remembrance in taking responsibility for the past by updating it responsibly and training as a power of self-determination that gives meaning to materiality and human spirituality.

Keywords: Politics, human, freedom, thought, formation.

En el principio mismo de civilización late la barbarie
Adorno (1998, p. 79)

INTRODUCCIÓN

Política es la expresión utilizada por diversas culturas para referirse a las relaciones y regulaciones entre los hombres (que se dan antes de su concepción y de su muerte, y que, en algunos casos, logran incluso anclarse después de la muerte¹), dando cuenta de cómo “la naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación” (Aristóteles, 349/1873, p. 26).

Esta consideración aristotélica presenta claridad y certitud en la medida en que la naturaleza política de lo humano está determinada por la condición de indefensión, requiriendo de la sociabilidad para sobrevivir en medio de las vicisitudes que se le presentan a cada criatura.

No obstante, el planteamiento aristotélico denota ciertas dificultades, ya que la naturaleza política de lo humano es “por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres” (Kant, 1784/2004, p. 21) que da cuenta de la propensión a desarrollar todas las disposiciones naturales en lo social, con otros hombres —socialización—, pero, al mismo tiempo, se resiste y manifiesta una propensión a individualizarse.

Así, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 47); esto implica no la unicidad y homogeneidad, sino, por el contrario, la diferencia; además, el término originario en griego sería *politeia*, que indica no solo la condición gregaria (e individualizante), sino la relación con el lenguaje; es decir, hacemos naturaleza gregaria no solo porque nos relacionamos entre otros seres humanos, sino porque parlamos y habitamos en el lenguaje, que a la vez nos define como *zoon logon ekhon*.

Más que una esencia humana política esta es la resultante de la permanente relación y confrontación entre los seres humanos. Política es así lucha, resistencia, movimiento del poder, capacidad para ejercer a cada momento en tanto decisión, en tanto obediencia,² ya que determinadas formas de ser y estar en el mundo definen, finalmente, las relaciones y los intereses que mueven dichas relaciones entre los hombres, que solo encuentran su fin

1 Véase más adelante la citación a Primo Levi en tanto que la memoria no es solo un recordar, es ante todo un deber, el deber de no olvidar; es en sí misma una responsabilidad ética y política.

2 No es para nada inocente que el texto aristotélico *La Política*, en su libro primero, desarrolle los problemas de la sociedad civil, de la esclavitud, de la propiedad y del poder doméstico.

en la muerte, muerte que es personal y que se hace memoria u olvido para los que quedan.

Es así como la construcción del sentido humano, como posibilidad de despliegue de su naturaleza política (no de su esencia), toma posicionamiento frente a las condiciones materiales y simbólicas conflictivas que adquieren forma en la medida en que lo humano está determinado por su propia indefensión (que lo incita a socializarse, relacionándose con otros seres humanos para sobrevivir) pero, al mismo tiempo, oponiéndose antagónicamente para individualizarse, hacerse a sí mismo como diferente entre los otros y buscar una manera de concluirse y determinarse en su apertura inicial, como condición necesaria de su naturaleza, que solo se da en la muerte

El cotidiano ser relativamente a la muerte es en cuanto cadente una constante *fuga ante él*. El ser *relativamente* al fin, tiene el modo de *esquivarse ante él*, embozándolo, comprendiéndolo impropriamente e interpretándolo torcidamente... el uno mismo es determinado en cada caso ya como *ser relativamente a la muerte* (Heidegger, 1951, p. 278).

Así, las relaciones entre los hombres, que se dan entre la vida y la muerte, trascienden, incluso, en ocasiones la muerte física, ya que se mantienen en la memoria como un deber (Levi, 2011). Podría pensarse que esa constante fuga ante la muerte es, al mismo tiempo, un retorno a sí mismo, que compone una actitud de relacionamiento que hace del sí mismo un otro y con él; el primer movimiento de toda política sería en tanto relacionamiento consigo mismo en la extrañeza del yo que muere.

Aunque la crítica borgiana diga que Heidegger ha inventado un dialecto del alemán, nada más, y la bourdiana exprese “que Heidegger es el gran eufemizador porque anuncia un sentido y determina otro políticamente diferente”, ambos citados por Fragomeno (2005, p. 98), lo que se requiere aquí, con esta referencia, es mostrar cómo ha de exigirse la coherencia entre la naturaleza humana (no esencialista), que se hace entre las relaciones con los otros hombres, pero que oculta un sentido más y es que dicho relacionamiento es también consigo mismo, como fuga ante la muerte y retorno a la individualización que se socializa.

La posibilidad de una naturaleza política (no está dada esencialmente), se forma, circulando en la condición de humano no-formado y de su naturaleza gregariamente individualizante, mostrado a lo largo de la historia de

la humanidad que, al no ser la política una condición esencial de lo humano, sino una construcción social e histórica en permanente lucha, se presenta no solo como avance, sino y además como horror. La propia humanidad lucha consigo misma en tanto un ser para la vida, para la muerte, en medio de las relaciones que se dan entre hombres con decisiones y obediencias en su pesada cotidianidad, transitando al mismo tiempo que hace historia de sí mismo con los otros y de ellos entre los otros, para formarse permanentemente; así lo humano *funciona* como un ideal regulativo (Piñeres, 2017, p. 277).

Esto implica, por ejemplo, que según sea la comprensión aproximada que se tenga sobre lo humano siempre implicará un alejamiento de su condición animal, que busca su humanización, además de hacer viables o no los proyectos que de cada comprensión sobre lo humano procede (Piñeres, 2017); lo que deriva además es que lo humano, en tanto ideal regulativo, no escapa a esa regularidad, ya que esa determinación termina siendo otra forma de regulación.

No obstante, ese relacionamiento de lo humano consigo mismo es confrontación, a tal punto que puede expresarse no solo en individuación, sino en barbarie, destrucción del otro vía la destrucción del sí mismo. He ahí donde comienzan a develarse los modos políticos de eliminación de lo humano y la responsabilidad de la recuperación del pensamiento (vía la escritura), la rememoración (hacerse cargo del pasado actualizándolo responsablemente) y la formación (potencia de autodeterminación). Se revelan ante nosotros estas tres formas de resistencia como posibilidades de conjuración de las políticas para la eliminación de lo humano.

TRES MODOS POLÍTICOS DE ELIMINACIÓN DE LO HUMANO

La expresión *eliminar*, derivada del latín *eliminare*, indica *sacar fuera de la casa*. Esta posibilidad está abierta en todas las manifestaciones de la vida, incluso podríamos decir que hace parte de las condiciones naturales que la movilizan, ya que toda forma de vida tiene su propio nicho, su propia forma de hacer casa, donde descansa, se protege y se prepara. Asimismo, en cada especie existen diversas formas de eliminación —sacar fuera de la casa, del nicho— que finalmente, si están acordes con las leyes naturales, hacen parte de la selección natural (Darwin, 1988); de lo contrario, constituirían naturaleza política que se forja en lo humano con otros humanos, como condición de poder, de decisión y de sumisión.

La eliminación, entonces, puede entenderse como un método político de selección de lo humano, que como toda selección excluye. Asimismo, la selección de lo que vale la pena ser considerado como una vida posible es anterior a la eliminación de la vida que no merece ser vivida. La eliminación no sería un método de selección, sería previa a la selección,³ por lo que ciertas comprensiones de lo humano definen qué se queda en casa (vive) o qué debe sacarse fuera de la casa (muere).

Así, la eliminación⁴ ha existido desde las primeras hordas primitivas de humanoides donde se expulsaba a aquellos que representaban un riesgo y un peligro en la pérdida de poder, pasando por todas las guerras, los paradigmáticos campos de concentración y exterminio de Auschwitz en la Alemania de 1940, hasta los diversos campos de eliminación que pululan a cada paso de la cotidianidad en nuestro siglo.

Vale la pena, y a la luz de este último asunto, problematizar sobre la categoría de campo, que no solo deriva de lenguajes bucólicos, sino que ha sido utilizado entre diversos intelectuales donde “el campo no solo es el resultante de las relaciones de fuerza entre agentes e instituciones lugar de tensiones y fuerzas simbólico-culturales, sino un lugar de exterminio” (Pérez, Vergara y Duque, 2017, p. 102). Para mayor claridad léase:

El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta condición inhumana que jamás se haya dado sobre la tierra: esto es, en último análisis, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para las generaciones posteriores (Agamben, 1998, p. 52).

El campo, como lucha de fuerzas simbólicas y culturales, llevado al extremo de una política para la eliminación de lo humano y, por ende, como un lugar de confrontación de la historia, encuentra donde reproducir tendencias totalitaristas⁵ y formas de exterminio de la espontaneidad, la libertad y el pensamiento.

3 Agradecimiento a la par académica que realizó este aporte comprensivo, lo que enriquece el tratamiento conceptual del problema entre la selección y la eliminación.

4 El profesor Alexander Hincapié plantea que es la condición antropológica la que se negó en Auschwitz. En esa línea cabe preguntar: ¿Se eliminaban humanos?

5 Arendt plantea, más allá de las comprensiones aristotélicas de la *politeia* antagónica en tanto gobierno civil-demagogia, monarquía-tiranía, aristocracia-burocracia, una cuarta forma de gobierno: el *totalitarismo*, capaz de llegar a formas inimaginadas de reducción y control de las relaciones entre los hombres.

La *espontaneidad*, como aquello que brota en lo humano naturalmente, sin artificio, sin gesto puesto, sin manía fingida, sin pose, se asoma como una forma de asombro sobre sí mismo y los otros, en ese relacionamiento consigo y con los otros, que no es premeditado, que brotando es, al mismo tiempo, ser y parecer. No crea el abismo entre estas dos manifestaciones ya que reconcilia toda problematización que sobre el ser y el parecer se puedan presentar. Etimológicamente la palabra *espontaneidad* viene del latín *espontaneus*, que indica voluntariamente, contrario a obligatoriedad; es decir, implica un ejercicio de la libertad.

Por su parte, la *libertad* es la condición humana de estar y ser en el mundo en tanto posibilidad abierta de albedrío, de decisión que no solo es una capacidad de direccionarse, sino que se presenta ante nosotros como una sutil diferenciación entre los seres vivientes —clasificados en reinos: mónera, protista, fungi, micota, animalia— y los seres humanos. Los primeros reinos alcanzan direccionamiento, lo humano no solo esto, sino la capacidad de decisión y orientación.

Pero la decisión es en sí misma la capacidad de creación de sentido; esta construcción humana, fruto de un largo proceso de humanización de nuestra especie y determinante en la configuración de lo humano. En ese paso de la hominización a la humanización la posibilidad de no solo direccionarse en el mundo, sino de ejercer la libertad, como capacidad de decisión, constituye fundamentalmente lo humano.

Esta tesis de cómo la libertad como construcción de sentido (en tanto capacidad de decisión y orientación) constituye lo humano, tiene serias implicaciones, ya que los estudios de la antropología física consideran, entre los aspectos fundamentales de la evolución del estado de hominización al de humanización, entre otros factores, “el uso de herramientas, el control del fuego, las técnicas de caza y las capacidades sociales” (Wulf, 2008, p. 42). No se habla explícitamente de la construcción de sentido como constituyente de lo humano, aunque se puede inferir que al interior de las capacidades sociales se encuentra la construcción de sentido; es decir, como configuración de la libertad humana.

Sin embargo, desde la perspectiva que aquí se pretende, decidir indica una acción selectiva de pensamiento, tomar un camino, una senda en relación con las múltiples opciones que se presentan ante cualquier asunto de la vida cotidiana donde lo humano se ha fraguado y configurado para tomar, finalmente, posición de algo, sobre algo. Es por esto que dar sentido es, a la vez, tomar una decisión; y la capacidad de decidir es una conquista de la

libertad humana (con las consecuencias y responsabilidades que determina el ejercicio de la libertad), que da humanidad, desde la creación de un lugar, donde se funda lo humano y no solo la ocupación de un espacio para dirigirse en el mundo. Esto implica que no solo es el ejercicio de la libertad en tanto decisión, sino que dicho ejercicio se extiende hasta albergar las consecuencias y responsabilidades derivadas de dicho ejercicio, lo que crea el sentido de vida humana.

El sentido es pues, más allá de la “intuición en presencia del objeto” (Kant, 1800/2015, p. 40), la posibilidad misma de formación de lo humano, creando subjetivación, como una forma de crearse a sí mismo como sujeto. Es decir, decidir ser alguien en el mismo sentido en que somos siendo. Ya no solo actuando o reaccionando con nuestros instintos frente al mundo (espontáneamente), sino tomando posición sobre él, lo que implica intersubjetividad (racional e irracional), que desde el principio de los tiempos nos ha hecho responsables de los procesos civilizatorios, al mismo tiempo que de hechos salvajes y bárbaros en el desuso de la libertad:

Desde el principio, el ser humano es cultural, su desarrollo “natural” es cultural. “La estación final del proceso de hominización es, de hecho, al mismo tiempo, un comienzo”. “El ser humano, que alcanza su culminación en el homo sapiens, es una especie joven e infantil; su genial cerebro es débil sin el aparato cultural; todas sus capacidades deben desarrollarse a través de una cuidadosa crianza, hay que dar al niño el biberón. La hominización culmina en el carácter incompleto del ser humano, a la vez irreversible y fundamentalmente creador”. Durante su transcurso se pone de manifiesto que el homo sapiens y el homo demens están interrelacionados de modo inseparable y todos los grandes avances tienen su contrapunto en experiencias de horror y angustia (Wulf, 2008, p. 47).

De ahí que el *pensamiento* es, en definitiva, la forma en potencia por excelencia de lo humano que derivó en intelectualidad, razón instrumental, medida y rigor metódico, separando la integralidad humana y fragmentando lo humano y el mundo en procesos mentales y cognitivos. Donde el pensamiento es por definición deliberación, discusión, movimiento dialéctico, intuición, decidir en sentido integral. Es sobre todo poner en cuestión, develar, desocultar, colocando sobre la vista los poderes, ideologías, creencias y demás que no se ven; es ante todo, confrontación sobre sí mismo, los demás y el mundo.

La eliminación de la espontaneidad, la libertad y el pensamiento como formas de exterminio de lo humano se hacen visibles al estar presos por los dispositivos, las tecnologías y aparatos del poder: los medios de comunicación masivos que definen el pensamiento instrumental y las opiniones de las poblaciones mundiales, el aletargamiento que produce la cosificación de lo humano y, por ende, su suspensión antropológica, que hacen parte de nuestras más inadvertidas cotidianidades.

Esta suspensión antropológica es un tipo de nihilismo activo y negativo que destruye las relaciones vinculantes y nos aleja cada vez más de nosotros mismos y los demás. Ya no solamente nos reprimen y controlan desde el exterior, sino que han llegado a hacernos doblegar nuestra propia humanidad.

Cuando no se reconoce esta situación de debilitamiento de lo humano, en su incapacidad para expresarse espontáneamente —donde lo que impera es la apariencia sobre el ser que se es—, donde la libertad es derrumbamiento de toda responsabilidad, capacidad de decisión y construcción de sentido, y cuando el pensamiento es un obstáculo y una posibilidad imposible, pues es evaporado y condensado por las opiniones, las ideologías, la superficialidad y la mezquindad; se plantea el problema, según el cual, ya no solo se ha perdido la capacidad de asombro —origen del pensar filosófico, que es capaz de superar el pasmo frente al ser y hacerlo palabra, espacio interior donde las cosas se hacen comprensibles—, sino que, ni siquiera el horror nos produce algún tipo de preocupación pensante.

Sin embargo, a veces parece que esta capacidad de asombro, que puede ser motor de cambio, pathos, temple de ánimo, ese desde donde se moviliza lo humano en su defensa propia, habita en un sueño; y el problema, quizá mayor, es que ni siquiera puede ser despertado por el horror. Esta es la más profunda marca de nuestro tiempo que se alimenta de razones totalitarias y agota todo escenario de pensamiento y uso de la razón. Lo que se alimenta es la superficialidad, lo banal, incluso el cumplimiento de la orden; se cultiva el obedecer sin crítica, no hay espacio para pensar ni lo público, ni lo privado, no dialoga el alma consigo misma.

Se puede inferir, con Arendt (1998), que la esfera de lo público —donde todos estamos arrojados en el mundo para hacernos con otros en la política—, puede ser entendida como todo aquello que oímos y decimos, pero también como aquel propio mundo común a todos nosotros y que, de alguna manera, nos une. Sin embargo, ocurre la privación de lo humano a toda costa, en la medida en que lo público se banaliza se hace superfluo, se

queda en apariencia y pierde su potencia creativa para ser solo apariencia de lo público deformado.

Es así como lo humano se extermina, unas subjetividades cerradas, fragmentarias, dicotómicas, solitarias, aisladas, arrinconadas, silenciadas, temerosas, sometidas a las raspaduras del tiempo que las empuja, asoman a la existencia eliminando lo humano, pues la historia no espera, nos arrastra cuando nuestras fuerzas Mesiánicas (Benjamin, 1989), aún dormidas, se desejen.

CONJURACIÓN Y RECUPERACIÓN DE LO HUMANO

Recuperar es tomar *posesión* de algo que se había perdido. Lo perdido aquí es el pensamiento, la escritura y la formación, como formas de lo humano. Se ha dicho que la educación, como ámbito de lo humano, es la responsable de trasmisir, conservar, cuidar, guardar las tradiciones, bienes, valores y saberes de las culturas, y perpetuarlas como forma de cultivo de la humanidad.

No obstante, no basta una acción externa que se imponga para alcanzar la humanidad. Y no basta la educación entendida como acción de inducir, como posibilidad de transmisión y conservación de la cultura. Es necesaria la condición de transformación, cambio, quiebre, devenir, despliegue de lo interior, relacionamiento, tensión y lucha de lo dado y lo propio, lo que implica no solo un proceso educativo sino formativo, que incluye la apropiación cultural y el despliegue propio en la autodeterminación.

La educación ha servido al ámbito religioso, ideológico, político, económico... ella, y nosotros con ella, no hemos hecho resistencia y mucho menos defensa de su propia naturaleza: alcanzar la humanidad. La educación ha de refundarse; como diría Benjamin (1911): “lo que nosotros queremos es el *cultivo* del desarrollo natural hacia adelante de la humanidad” (p. 15).

De ahí que esta recuperación del pensamiento, la escritura y la formación, sean posibles como conjuración de lo humano. *Conjurare*, etimológicamente, es *ligar la promesa*, es crear comunidad, es acordar un compromiso colectivo y perseguirlo. Es dar sentido a una historia personal en la historia de una comunidad, de una comunidad que se cultiva, vía el pensamiento, y con él, la formación como autorreflexión y conciencia de lo político.

Pensar no es solo una actividad humana, es una responsabilidad y una conquista individual primero, luego colectiva. Pensar es detonar la natura-

leza de las cosas dadas y desplegar las fuerzas humanas hacia nosotros para transformar humanamente el mundo. Es un ejercicio en el cual se intenta hacer comprensibles, interiormente, todos los acontecimientos naturales, sociales y humanos.

Pensar políticamente es cultivar la inquietud, la incertezas, confrontar la respuesta dada y sus manifestaciones de poder; es, sobre todo, develar, desocultar el orden dado y posibilitar otras formas de ordenamiento. De ahí que una de las formas más poderosas del pensar sea la escritura.

Escribir es el acontecimiento humano capaz de sacarnos de la prehistoria y hacer de nosotros seres históricos. La historia, por su parte, no es solo una narración de hechos que ocurrieron en el pasado; nos pone de antemano en relación con diversos tiempos, espacios y circunstancias, a tal punto que, una organización lineal de pasado, presente y futuro, no basta para comprender su potencia (Pérez y Arango, 2017, p. 5).

Escribir es hacer historia, no solo contar historia es una actividad de reflexión que reordena el mundo dado y lo recrea. No se trata de un acto técnico historiográfico, es un acto fundacional que confronta, libera, personal y socialmente, y determina las relaciones con la naturaleza, con lo social y con cada uno de nosotros.

Sin embargo, en la época en que vivimos diríamos, con Hincapié (2015), que la historia ha sido “el recurso narrativo utilizado por los vencedores para legitimar sus proyectos” (p. 44), para conjurar y recuperar el pasado de manera activa; “el acto de traer ese pasado hacia el presente y vivenciarlo como si fuera la propia vida vivida, es la rememoración” (Taub, 2015, p. 35), que implica hacerse cargo no solo del pasado, sino del presente que configura futuro, “solo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1989, p. 1).

Comentar etimológicamente es *rememorar*, recordar conjuntamente las ideas que se han forjado en uno sobre algo leído, a sabiendas de que todo lo leído es vivido en un presente continuo que configura la subjetividad, vía la escritura como un ejercicio formativo y de conjuración de lo humano. Sin embargo, otro de los peligros es que “a pesar de toda ilustración y difusión de la información, y con su ayuda, se ha convertido en la forma dominante de la conciencia presente” (Adorno, 1959, p. 87).

De ahí que se plantee el doble carácter de la formación y de la cultura, “la una que responde a un valor, que se hace cuerpo en el culto, decomisan-

do en propiedad y de forma fetichista, los bienes culturales" (Adorno, 1959, p. 109), nutridos por la industria y la mercancía. Y el carácter de la cultura como formación, en tanto que requiere dar forma permanente a la existencia natural, dogma de los seres humanos animales mediante su adaptación y salvación de lo natural, resistiéndose a la presión del orden caduco establecido por los mismos hombres (Adorno, 1959).

Estas tensiones que deja ver la dialéctica negativa de Adorno, en este punto, presentan la dupla dogma-resistencia como una categoría presente en la constitución de lo humano, en tanto formación y no solo seudoformación, y que alcanzaría este estado, solamente, si la respuesta de quien está en tensión se rinde a la simple adaptación a las condiciones materiales de existencia, en donde se elimina lo humano, en un mundo donde la autonomía no tiene tiempo de formarse y mucho menos de dedicarse a la interiorización de lo político, lo que deviene en libertad, que en esta tensión hace emerger la naturaleza antinómica de la educación y de la política, pretenden autonomía y libertad pero presentan estructuras de orden impuesto a cada individuo.

Por esto dice Adorno, desde su dialéctica negativa, que "en el mismo instante en el que hay educación, deja de haberla ya propiamente. En su origen se halla establecida ya su descomposición teleológica" (Adorno, 1959, p. 97). La ideología se confunde con la configuración de ideas. La democratización de la educación con seudoformación, con seudocultura, de ahí la pérdida de la espontaneidad, la libertad y el pensamiento.

De esto se sigue que una cosa es la ingenuidad de no-saber, que puede florecer en crítica elevada, por su falta de domesticación y por su potencia escéptica y de ironía, como otra cosa las imágenes rectoras (representaciones ideológicas) que se posan entre nosotros y la realidad, no dejándonos ver con claridad y anulando nuestra posibilidad para la interiorización de lo intelectual, como actitud propicia para el encuentro con la libertad, ya que "nada retiene más al espíritu respecto del vivido contacto con las ideas" (Adorno, 1959, p. 97). He ahí que "la caída de la metafísica del espíritu objetivo sepultó consigo la educación" (Adorno, 1959, p. 97).

Por lo anterior, y siguiendo con la dialéctica negativa de Adorno, resulta imposible una libertad meramente subjetiva, mientras persistan, objetivamente, las condiciones de la carencia de libertad (Adorno, 1959), ya que la seudoformación no se limita solo a la deformación del espíritu, sino que deforma la vida de los sentidos mismos. Donde lo que se sigue es la dialéctica negativa que pregunta ¿cómo un sujeto puede mantenerse dentro de una racionalidad, a la postre ella misma irracional? Y entonces se pens-

ría que una posibilidad de esto es que la seudoformación, como tendencia a la universalidad, crea unas condiciones de contradicción cada vez más severas, que implican la enfermedad misma, la condición de patología que no logra ver en su ceguera, pues su “racionalidad” no es logos, ese espacio interior donde las cosas se hacen comprensibles, ni mucho menos *aletheia*, desocultamiento en el sentido primigenio que la filosofía tuvo con Anaximandro y que se precisa por la prolífica confusión y el ocultamiento al que somos sometidos por la política, la educación y nuestra propia constitución de subjetividades.

Conjurar y recuperar lo humano es dar sentido a su materialidad y espiritualidad. Es un acto de resistencia, incluso en el campo político, cuando termina siendo un lugar de exterminio de la espontaneidad, la libertad y el pensamiento.

La recuperación del pensamiento, vía la escritura, la rememoración en tanto hacerse cargo del pasado, actualizándolo responsablemente, y la formación como potencia de autodeterminación, son las posibilidades de poner en funcionamiento la facultad de razonar que implica percepción y reflexión, para ejercitar la libertad en tanto capacidad de decidir, tomar posición en relación con el mundo y la forma en que nos movemos en él, siendo nosotros mismos a través del sentido interno, en un permanente ejercicio político de volver sobre sí mismo y sobre el orden de las cosas.

La propensión a volver sobre sí mismo solo puede ser arreglada, juntamente con las ilusiones del sentido interno que de ella provienen, haciendo retornar al hombre al mundo exterior y, con ello, al orden de las cosas que se presentan a los sentidos externos (Kant, 1800/2015, p. 51).

La construcción de sentido es pues, más allá de la “intuición en presencia del objeto” (Kant, 1800/2015, p. 40), la posibilidad misma de conjurar y recuperar lo humano, como una forma de crearse a sí mismo, decidir ser alguien en el mismo sentido en que somos siendo con otros, pensando histórica y políticamente.

En consecuencia, el pensar histórico es la capacidad de asomarse y asumirse de manera que trascienda el simple acto de pensar limitado a los marcos de la predicación de objetos. Es necesario diferenciar entre la conceptualización relativa a los campos de objetos y las que son propias de los espacios de los sujetos. Es el rompimiento de los

límites en la búsqueda de lo inédito, la manera de colocarse ante las circunstancias (Zemelman, 2012, p. 17).

Ya no solo actuando o reaccionando con nuestros instintos frente al mundo, sino tomando posición (política) sobre él en el relacionamiento con nosotros mismos y con los otros, de frente ante las circunstancias, creando mundo, ejerciendo subjetividad espontánea, libre y pensante en diálogo con otras subjetividades para la configuración de comunidades, como posibilidad abierta de conjuración de los modos políticos de eliminación de lo humano.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (1959). *Filosofía y superstición*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- Agamben, G. (1998). *¿Qué es un campo? En Medio sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1984). *La ida del espíritu*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Aristóteles (1873). *La Política*. Madrid: Medina y Navarro.
- Benjamin, W. (1911). *La bella durmiente*. Edimburgo: Der Anfang.
- Benjamin, W. (1989). Tesis de Filosofía de la Historia. En *Discursos Interrumpidos* (pp. 175-193). Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, P. (1971). *Intellectual Field and Creative Project*. En M. Young (Ed.), *Knowledge and Control*. Londres: MacMillan.
- Cox, C. (1984). *Clases y transmisión cultural*. Santiago de Chile: CIDE.
- Darwin, C. (1988). *El origen de las especies*. España: Espasa.
- Fragomeno, R. (2005). Campo de saber y campo de exterminio Bourdieu: la ontología política de Heidegger y la sociología de los intelectuales. *Reflexiones*, 84(1), 97-105.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hincapié, A. (2015). Imaginación y política, historia e impulso antinarrativo. El retorno antinarrativo de Walter Benjamin (1892-1940). En *Modernidad y Política* (pp. 43-70). Medellín: Ediciones UNAULA.

- Kant, E. (2004). Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. En *Filosofía de la historia* (pp. 17-33). La Plata: Terramar.
- Kant, E. (2015). *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, P. (2011). Si esto es un hombre. En *Trilogía de Auschwitz* (pp. 31-214). Barcelona: Océano.
- Pérez, F., y Arango, E. (2017). *Educación y territorios* (texto inédito).
- Pérez, F., Vergara, V., y Duque, J. (2017). *Lo humano y el conflicto*. Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Piñeres, J. (2015). Antropología e idealidad. Algunas reflexiones sobre crueldad y superfluidad. En *Modernidad y política* (pp. 19-42). Medellín: Ediciones UNAULA.
- Piñeres, J. (2017). *Lo humano como ideal regulativo*. Medellín: Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.
- Taub, E. (2015). *Rememoración judía y tiempo mesiánico: sobre la potencia y la esperanza en el lenguaje*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Wulf, C. (2008). *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Barcelona: Antropos.
- Zemelman, H. (2012). *Pensar y poder (razonar y gramática del pensar histórico)*. México: Siglo XXI.