

Ciencia y Filosofía ISSN: 2594-2204

Ciencia y Filosofía. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN: 2594-2204

Agencia de Comunicación Pública de la Ciencia

Hernández Moreno, Jesús Carlos

Metafísica de la violencia

Ciencia y Filosofía. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 3, núm. 3, 2020, pp. 2-20

Agencia de Comunicación Pública de la Ciencia

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.15>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=755777807001>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

LAEM redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Artículo de Innovación.

METAFÍSICA DE LA VIOLENCIA

Jesús Carlos Hernández Moreno

Mail: jchm_petm@yahoo.es

UNAM
FES ACATLÁN

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.15>

RESUMEN:

Se conforma un análisis metafísico en el que se aportan elementos teóricos sobre la violencia en general, conforme a una crítica de los fundamentos de la acción, la razón y la utilidad como criterios de culturación propios del pensamiento occidental.

PALABRAS CLAVES: Metafísica, Violencia, Filosofía, Schopenhauer, Fundamentos.

ABSTRACT:

A metaphysical analysis is formed in which theoretical elements about violence in general are provided, according to a critique of the fundamentals of action, reason and utility as criteria of culture typical of Western thought.

KEY WORDS: Metaphysics, Violence, Philosophy, Schopenhauer, Fundamentals.

Recibido: 17.04:2020
Aprobado: 18. 05:2020

Introducción.

Se ensaya las correlaciones entre la metafísica, la política y la violencia, procurando no encubrir a esta última mediante intenciones optimistas ni visiones pesimistas, sino que se comparte el principio heraclitiano sobre la medida y el ajuste cosmológico, según el cual: “este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (Heráclito B30). Primeramente, se comienza atendiendo a la definición de metafísica en tanto que se apuesta por la comprensión en lo que acontece como sentido. En un segundo momento, se señala las implicaciones de la metafísica con la violencia y las implicaciones con el pensar la política como modo en el que el hombre hace morada en su esfuerzo por limitar la violencia para habitar demoradamente su sensibilidad metafísica. Por último, se concluye apuntando a la posibilidad de la serenidad de la atención como capacidad antropológica ante la violencia en la violencia.

1. Metafísica

Se entiende por metafísica lo que acontece en nuestra sensibilidad como afán por significar lo que se comprende que acontece como sentido, entre ello, la misma sensibilidad metafísica y todas las apuestas que desde este afán se van erigiendo. De aquí que toda comprensión que habita el hombre encierra ineludiblemente una apuesta metafísica.

Este acontecimiento de la sensibilidad significa apertura de significado del sentido en el que las cosas se afanan en ser. Apertura que suele ocluirse por la creencia y la asunción de significados habitados como asegurados. La apertura de la sensibilidad da significado del sentido. Este sentido Platón y Aristóteles lo llamaron “asombro” (*θαῦμα*), Arthur Schopenhauer lo describió bajo el nombre de *Verwunderung* y Martin Heidegger lo entendió con el nombre de *Erstaunen*. Originariamente este “asombro” significaba actitud filosófica.

Tanto Schopenhauer como Heidegger entendieron el “asombro” teniendo en consideración lo dicho por Platón y Aristóteles, pero, mientras que para Schopenhauer este *Verwunderung* era inherente a la esencia del hombre y daba lugar a la metafísica, Heidegger consideraba el *Erstaunen* como *ἀρχή* de lo que Platón y Aristóteles denominaron filosofía.

La violencia en cardina en la composición de lo que acontece como sentido y la metafísica se afana por significarlo, es decir toda metafísica es metafísica del sentido y por tanto de la violencia. Si esto es así, este “asombro” en el que la sensibilidad metafísica del significado del sentido no puede ser entendido con independencia de las sacudidas que el hombre siente agónicamente (Unamuno, 1967: 82). A éste, *θαῦμα* y *Verwunderung* es lo más destacable para hacer comprensible la sensibilidad metafísica y su situación desde la que apostamos significar el sentido que acontece es decir la apuesta por el significado del sentido desde el sentido atravesado: mientras que para Platón el significado se encontraría en lo ideal extrasensorial o extrafísico; para Heidegger lo encontramos en el trato cotidiano con las cosas atravesado por la carga histórica de nuestros prejuicios. En efecto, para Aristóteles este asombro del que surge el afán por la *sabiduría σοφία* originariamente brota desde la concreta manifestación de la violencia y no como una mera curiosidad en la que el hombre se entretiene ni como una contemplación extática y milagrosa. En libro *Sobre la filosofía*, Aristóteles describe la inestabilidad de la vida, la inseguridad inherente a la misma (Ackerley, 2009: 2-4).

Así, al destruir un terremoto una ciudad o al quedar ésta inundada por algún otro inesperado fenómeno natural y, en general, al volverse inhóspito e inseguro lo que había sido creído como asegurado y habitable, el hombre se asombra cuestionándose sobre ello, buscando saber qué significa lo que siente. Para Aristóteles la sensación de la necesidad es lo que dispone al hombre en este camino filosófico que tendría como último momento la *πρώτη φιλοσοφία*, que se encontraría ya libre de toda necesidad, sin que por ello el hombre pudiera propiamente estarlo (Aristóteles, 2003: 100).

De acuerdo con Aristóteles, la metafísica y la violencia son, en el hombre, correlativas, pues la violencia rompe la situación de aseguramiento en la comprensión que habita el hombre exponiéndolo a la falta o, al menos, insuficiencia de significado y, por tanto, a la búsqueda del mismo en el afán de aseguramiento de su morar.

La búsqueda del significado de las cosas, es “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: [esto es,] ¿qué es el Ente? (τί τὸ ὄν)” (Aristóteles 1028b2-4), o sea, ¿qué es lo que es? Pero esta búsqueda del significado, que sería lo que desde los libros de la *Metafísica* de Aristóteles se comprendería bajo el amplio nombre de filosofía, es, para él, algo inherente incluso

también a los mitos, “por eso [—escribe Aristóteles (982b18) —] también el que ama los mitos [...] es en cierto modo filósofo.

Más de veinte siglos después, Schopenhauer, vindica esta concepción de filosofía o “sensibilidad metafísica”, al despejar la naturaleza metafísica del hombre como lo que está más allá de lo físico y que no puede, por tanto, ser de ninguna manera experiencia, por lo que, para la metafísica no sería sino un oficio de delirantes. En efecto, este filósofo apátrida y universal, contrario a este prejuicio tan difundido principalmente por los pensadores ingleses y alemanes, muestra al hombre como un *animal metaphysicum*, esto es, como un animal que busca inevitablemente el significado de lo que acontece, pues aclara que...

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, [... pues] con la aparición de la razón, en el hombre, [aparece también] la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia sólo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. (Schopenhauer, 1977:176)

En otro momento insiste Schopenhauer:

Si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada más claro que su miseria y su nihilidad. (Schopenhauer, 1977: 180-202).

En efecto, el hombre se halla en la inquietud de ser finitud, de vivir entre enfermedad, vejez y muerte; se halla inmerso en esta desesperación por significar el dolor que lo anima y el hastío que lo desanima, pues el mundo y su existencia se le presentan propiamente siempre como enigma.

Y es, por tanto, que parten las distintas apuestas metafísicas que han ensayado los hombres en todos los tiempos y lugares en los que se han afanado en habitar. Apuestas que han recibido los más diversos nombres, dentro de los que destacan los de mitos, religiones, ideologías, ciencias, filosofías, etc., y que configuran lo que habitan los hombres como culturas.

Tanto para Aristóteles como para Schopenhauer la sensibilidad metafísica por significa que el sentido brota de la necesidad, del entorno violento en el que el hombre se encuentra. Por eso es que, la metafísica en ellos es transfísica.

En efecto, aunque Arthur Schopenhauer entiende por metafísica todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado a las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza estaría condicionada en uno u otro sentido, o en otros términos: para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible, aclara que...

La metafísica nunca sobrepasa propiamente la experiencia, sino que revela sólo la verdadera comprensión de lo que ocurre en el mundo. [Pues] ella no es ni una ciencia a partir de meros conceptos, según la definición repetida también por Kant, ni un sistema de deducciones a partir de meros principios *a priori*, cuya ineptitud para el fin metafísico probó Kant. Sino que es una ciencia creada a partir de la intuición del mundo real externo y la aclaración que suministra sobre éste el hecho más íntimo de la autoconsciencia, expuesta en claros conceptos. Conforme a ello [—concluye Schopenhauer—] es una ciencia de la experiencia, mas no de las experiencias particulares, sino que su objeto y su fuente es el conjunto universal de toda experiencia. (Schopenhauer: 202).

La metafísica es por tanto, el afán de explicar correctamente la experiencia en su conjunto, de aclarar el significado de lo que es sentido.

Ahora bien, podría suponerse que toda apuesta de significación que elabora y habita el hombre tiende a colaborar con las demás en la correcta explicación del sentido o experiencia en su conjunto, con lo que la sensibilidad metafísica no sería sino el modo originario en el que el hombre se manifiesta y desde el que brota todo cuanto éste vive y hace, con toda la multidimensionalidad (física, mítica, lingüística, política, científica, histórica, psicológica, filosófica, etc.) de significado que se apuesta y se ha apostado, pues, en efecto, se ha apostado y se apuesta significar lo que acontece de distintos modos y se busca hacer de éstos morada modos jurídicos y científicos, históricos y físicos, etc.; modos o dimensiones del acontecer ya como ser o como no-ser, como cosas o como relaciones que simulan cosas, como materialidades o como espiritualidades, físicas o ideales, esenciales o históricas, incluso esencialmente históricas o históricamente esenciales, continuamente sucesivas o discontinuamente sucesivas o ruptoras, materialistas o psicologistas, etc. Pero en realidad no es así, pues generalmente estas apuestas se

encuentran también enfrentadas, ya que, como escribe Schopenhauer, una apuesta metafísica “es de tal clase que no admite ninguna otra junto a sí.”

En efecto, a pesar de que toda apuesta que brota desde esta sensibilidad puede ser llamada filosofía (para Aristóteles) o metafísica (para Schopenhauer), éstas pueden ser distinguidas, de acuerdo con estos filósofos, según su alcance explicativo.

Para Aristóteles como para los físicos griegos explicar los distintos modos de la φύσις (φυσικοί ο φυσικολοί) implica explicar los principios y causas de la ούσία (λογικοί, οντολοί y/o θηολογοί), idea que origina una filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) que da cuenta de los principios y causas de la ούσία.

Por su parte, Arthur Schopenhauer señala que las distintas apuestas metafísicas que han ido teniendo lugar pueden clasificarse entre los extremos *sensu allegorico* y *sensu proprio*, siendo las religiosas, las míticas y las ideológicas las que se encontrarían apostadas del lado del *sensu allegorico* que del *sensu proprio*.

El significado que señala, lo envuelven en imágenes fabulosas y misterios impenetrables, mientras que las ciencias, al limitarse al por qué en lo sentido sin propiamente poder significar el qué de éste, a pesar de que se acercarían más al *sensu proprio*. No obstante, se mantendrían en un rango intermedio, pues incurren también en alegorías, a su vez que las filosóficas serían las que pretenderían posicionarse completamente en el *sensu proprio* y propiamente serían tales si consiguieran hacerlo, aunque, advierte, se ha abusado mucho de ese nombre al usurparlo arrogantemente mediante apuestas alegóricas, principalmente por parte de sofistas y/o de profesores de filosofía. Con todo, si se consiguiera una metafísica *sensu proprio*, mostraría insuficientes y desechables todas las demás, incluidas las científicas.

Pero Schopenhauer (1978: 179) sabe que incluso su propia apuesta para solucionar el “gran problema de la existencia”, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, apuesta que “tal vez vuelva obsoletas las soluciones anteriores”, es una apuesta y está limitada, pues todo afán explicativo del hombre se encuentra limitado. Podríamos decir que todo filósofo, para no caer en ideólogo doctrinario, habría de mantener esta cautela, pues, como escribiera René Descartes (2010: 37) en su *Discours de la méthode*, “puede ser, no obstante, que me engañe; y acaso lo que me parece oro puro y diamante fino, no sea sino un poco de cobre y de vidrio”. Por eso, al no resolverse definitivamente la

cuestionabilidad del significado del sentido, ésta se presenta como una posibilidad constante durante la vida toda del hombre.

El hombre es pues el animal del afán del significado en el sentido. Pero esto no significa que el hombre habite la resolución de dicho afán, sino, en todo caso, a lo más, un insistente afán de negación del mismo. En efecto, aunque una apuesta metafísica pretendiera asegurar el significado de lo que se siente, sólo es una apuesta. Tal apuesta estaría así, a lo más, violentando, si su pretensión fuera la de ser definitiva, la sentida carencia de significado del sentido, siempre inasible y escurridizo, pues no hay apuesta del significado del sentido que se quiera definitiva que no se vea de alguna manera sacudida por el indomable sentido en nuestra abierta sensibilidad metafísica que aflora cuestionando.

Por eso Aristóteles, que entendía por este *animal metaphysicum*, el hombre es un animal ineludiblemente filosófico, En *Protréptico* describía esta situación diciendo que “se denomina «cultivar la filosofía» tanto a examinar esto mismo, si es menester cultivar la filosofía o no, como a dedicarse a la especulación filosófica.” (Aristóteles, 1966: 56) Apostar “metafísicas” como meditar significa describir el talante originario del hombre, talante alrededor del cual se configuran las posibilidades de comprensión de ser, de mundo, de realidad, las cuales no son, sin embargo, más que posibilidades. La metafísica está limitada como limitado es el acontecer del hombre o, para decirlo con Epicarmo, “es necesario que el mortal tenga pensamientos mortales, no inmortales”

Así pues, el hombre habita continuamente una tensión que lo dispone en un afán de significar lo sentido, afán en el que hace apuestas, cuestiona lo que va apostando y cuestiona la posibilidad de la cuestionabilidad misma.

Pero, aunque, como señala Schopenhauer, “la disposición filosófica consiste propiamente en ser también capaz de asombrarse por lo habitual y lo cotidiano.” Es posible que, añade el filósofo, “si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole.” Pero no es así. Lo más propio de nuestro modo existencial es nuestra mortalidad. La necesidad de la nutrición, del descanso, del resguardo, de la reproducción, etc., son manifestaciones de que somos mortales. Desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte la carencia es la constante que acompaña nuestra sentida ocurrencia en la abundancia del sentido.

E incluso se podría decir que nuestra vida acontece en un continuo de tensiones en las que tienen lugar innumerable nacimientos y muertes, esto es, que nuestra vida no es sino un continuo morir en un continuo nacer y un continuo nacer en un continuo morir.

Ya Heráclito (B21) escribía que “muerte es cuanto despiertos vemos; [mientras que] cuanto dormidos [vemos es] sueño”, pues aunque “el nombre del arco, *biós*, es vida; la obra [que hace es] muerte (B48)”, ya que “[...] el mismo son Hades [muerte] y Dionysos [vida] [...] (B15)”, Apolo, Eros y Zeus. Por eso, si tiene razón la pregonera de la muerte con la que Luis Buñuel cierra su documental *Las Hurdes, tierra sin pan* (1933), “nada puede alentar más nuestra alma que el pensar siempre en la muerte”.

Como Sócrates insistía en mostrar, sólo la vanidad y/o la ignorante ignorancia nos hace presentarnos como sabios donde lo claro es que sólo es apariencia de saber lo que habitamos, pues propiamente nadie es sabio. Por eso Arthur Schopenhauer señala que “el necesario punto de partida de todo filosofar genuino es la emoción del socrático: «Sólo sé que no sé nada»” (Schopenhauer, 2003: 179). El miedo y la vanidad de las conveniencias en la mentira organizada nos hacen encubrir y hasta negar nuestra disposición filosófica originaria y, muchas veces, a fuerza de costumbre, habitar una ceguera en la que sólo violentas experiencias podrían trastocar la existencia, exponiendo nuestra originaria sensibilidad metafísica dadas las sacudidas de la violencia de lo que acontece y su amenaza constante de muerte. Ya Heráclito (B52) escribía que “para los despiertos [hay] un mundo único y común mientras que los dormidos se vuelven cada uno hacia uno particular”.

La violencia y la muerte atraviesan constantemente el acontecer del sentido que nuestra sensibilidad metafísica quiere significar, según he señalado desde el principio. Por eso Schopenhauer describe este acontecer del sentido como una lucha cósmica, para lo que se hace acompañar de Aristóteles, quien, a su vez, respecto a esto, se hizo acompañar de Empédocles:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria [...]. A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella (Schopenhauer, 2003: 175)

Toda metafísica es pues búsqueda de significado de lo que acontece como sentido y lo que acontece como sentido lo hace en tensiones en las que es manifiesta la violencia que en él campea. Por todo esto es que puedo decir que toda metafísica es, por

tanto, metafísica de la violencia, aunque puedan figurarse o no posibilidades de ser frente a la misma o a salvo de la misma, pero todas éstas inevitablemente siempre desde ésta, la violencia.

Por otra parte, además de que la metafísica es metafísica de la violencia inherente a lo que acontece como sentido, también hay violencia metafísica, esto es, apuestas metafísicas que violentan con las comprensiones que apuestan tanto lo sentido, como nuestra sensibilidad metafísica y las tendencias de organización significativa del sentido en nuestro afán de construir morada. Éstas se configuran como fuerzas ideológicas que obligan la sensibilidad metafísica del hombre a reducirse a lo que ellas imponen. Es decir, la violencia metafísica acontece cuando una apuesta metafísica se exige ya no afán de significado de lo sentido, sino como el sentido mismo y, desde éste, avasalla toda posibilidad de diferencia ocurrente en nuestra sensibilidad. Por eso es que Schopenhauer destaca que esta sensibilidad metafísica que se afana en la búsqueda del significado del sentido, como ninguna otra tendencia en el hombre,

Ha crecido bajo una continua opresión, [...y, de acuerdo con lo que al respecto observa Schopenhauer,] ninguna de las demás [tendencias] se ha visto siempre tan refrenada y obstaculizada por [esa metafísica violenta que llega a ser] la religión de cada país; al tener ésta el monopolio de los conocimientos metafísicos, la [metafísica asegurada como] religión considera a la [mera sensibilidad] metafísica [y a sus más francas y abiertas apuestas] como una hierba silvestre, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos y por lo regular sólo la tolera bajo la condición de que se acomode a servirla y secundarla. (Schopenhauer, 2003: 176)

En efecto, los ejemplos respecto a esta opresión, a pesar de que tantos ni siquiera habrán sido registrados y otros tantos más habrán sido borrados de la memoria histórica, son de todos modos más que abundantes y pueblan las páginas de ingentes números de condenados al ostracismo, o a la cárcel, o al exilio, o a la cicuta, o a la cruz, o a la hoguera o, en fin, a tantos otros medios de violencia que pueden variar en sus versiones aunque no en sus fines, que consisten en sembrar el miedo en el hombre para acallar su sensibilidad y reducirlo a la mera servidumbre. Incluso dentro de estos otros instrumentos para conseguir dichos fines se encuentran también no pocos de los medios pedagógicos y sus manifestaciones como teatros, escuelas y todos los llamados medios de comunicación en general, que las más de las veces más que espacios para cultivar la comunicación de la inteligencia se presentan así más bien como medios de imposición

de ideologías encargados de difundir propaganda para asegurarlas. Además de que, como Schopenhauer describe,

Esta coacción ha sido ejercida por la metafísica privilegiada no sólo sobre la comunicación del pensamiento, sino también sobre el pensar mismo, al inculcar sus dogmas en la tierna, dúctil, confiada e irreflexiva infancia bajo una estudiada, grave y solemne mímica, de suerte que dichos dogmas crecen con el cerebro y casi cobran la naturaleza de pensamientos innatos, como por tales los han tomado algunos filósofos, si bien la mayoría simulaba hacerlo así. (Schopenhauer, 2003: 176)

Dada la sensibilidad metafísica del hombre en las tensiones que en el sentido habita, la necesidad de una metafísica que le asegure un significado tiende a volverse imperiosa y más cuando a través de metafísicas violentas se construyen condiciones que lo determinan a habitar difícilmente la cuestionabilidad e, incluso, a hacerla insoportable, por lo que “a veces le basta con las fábulas más burdas y los cuentos más insulsos. Martin Heidegger observaba en 1923 que “estamos en la actualidad tan faltos de enjundia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. [...Y, —añadía—] En lenguaje popular a eso se le llama «un interés creciente por la filosofía» (Heidegger, 1999: 39). Pero, en general, se podría decir que más bien en todos los grupos humanos se pueden observar, ya más, ya menos, dichas tendencias, principalmente respecto a lo que chamanes, magos y sacerdotes, pero también sofistas, profesores y periodistas, organizan como cultura, pues, en efecto, esta arrogancia e implementación de instrumentos de coerción para hacer una apuesta metafísica valedera transita no sólo en lo que a las apuestas metafísicas religiosas se refiere, sino que tiene también sus manifestaciones prácticamente en todas las demás dimensiones metafísicas que se han apostado.

Dentro de las denuncias al respecto podríamos destacar, además de las ya mencionadas de Arthur Schopenhauer y de Martin Heidegger, las de Heráclito, que criticaba a los maestros embaucadores de la masa y a la masa misma; las de Siddharta Gautama, que entre otras cosas criticó el sistema de castas del hinduismo, que ha querido establecer privilegios perennes para unas familias en detrimento de otras; las de Sócrates, que, por ejemplo, en la *Apología* que escribió Platón reitera el mentiroso oportunismo de políticos, poetas y artistas, atenienses y extranjeros, que se hacen pasar por sabios en lo que realmente ignoran y hasta les es ajeno, y que no obstante han

inculcado con sus mentiras a los niños, con lo que los dejan prevenidos ante la interpelación filosófica; las de Diógenes de Sínope, cuyas anécdotas tanto se han difundido por la irreverencia que dicen que mostraba; las que Giovanni Pico della Mirandola escribe contra los “filósofos” mercaderes de su tiempo; las de René Descartes (1974: 89-205), que hacía ver que las escuelas dicen enseñar lo que no pueden y no obstante seducen a los hombres a apreciarlas como casas de la sabiduría; además de las de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze y tantos otros más de todo tiempo y lugar, pues no sólo la violencia natural sino también la violencia metafísica acecha constantemente en el acontecer del sentido en la sensibilidad metafísica del hombre.

Pero baste esto hasta aquí para hacer notar la inseparable tensión entre la metafísica y la violencia a través de las metafísicas de la violencia y las violencias de las metafísicas. Pues, además, a continuación apuntaré todavía más hacia esto, pero señalándolo más específicamente en lo político.

2. VIOLENCIA Y POLÍTICA: POLÍTICAS DE LA VIOLENCIA Y VIOLENCIA POLÍTICA

Para nuestra sensibilidad metafísica la violencia atraviesa como hambre, sufrimiento y muerte el acontecer del sentido en el que las cosas se afanan en ser. Desde ésta emergen las distintas apuestas metafísicas que buscan significarlo. Éstas generalmente tienen como extremos de su narrativa esperanzadoras intenciones optimistas (que consoladoramente hablan desde promesas de posibles progresos hacia mejores condiciones terrenales vislumbradas como futuro hasta incluso de inmortalidad tras la muerte en paraísos ultraterrenos) o aterradoras visiones pesimistas (que van desde lo que proféticamente le dijo el mítico sátiro Sileno al rey Midas cuando le preguntara por lo que es mejor y más ventajoso de todo para el hombre (Nietzsche, 2016: 245-412) hasta las descripciones de futuros apocalípticos entre catástrofes bélicas, económicas, climáticas y hasta astronómicas en las que el sufrimiento, el hambre y la muerte se agudizarían superlativamente) que buscan justificar la configuración de mundo que fingen fabulosamente para hacer morada a la mortal finitud del hombre. Por eso es que el hombre habita el acontecer del sentido como mundo, siendo el mundo, así, todo lo que hablamos del acontecer del sentido, es decir, todo lo que de él fabulamos: el mundo es fábula (*mundus est fabula*).

En este fabular en el que se configura nuestro mundo se apuesta significar el acontecer de sentido en el que nos encontramos buscando hacernos éste habitable, pero, siendo el hombre múltiple, también su apuesta de mundo tiende a ser múltiple. Ya Aristóteles apuntaba hacia esta comprensión cuando escribía que el hombre es *zōon logon echein*, esto es, el animal que tiene su mundo, en el que se cuida de cosas, en el habla. En efecto, para Aristóteles el hombre, por medio del habla, comunica lo múltiple, lo vincula; en su hablar hace común lo múltiple. Y lo múltiple que se muestra común en el habla del hombre es también principalmente el hombre mismo, que acontece múltiple pero que en el habla se muestra comunicado, como comunidad. Por eso es que Aristóteles escribe también que el hombre es un *zōon politikon*, un animal que habita en comunidad. De ahí que Aristóteles (1253a3-4) considere que el hombre no ama la guerra sino sólo en el accidente en el que éste se ha envilecido y arruinado, en el que se ha hecho inferior a un hombre, pues la guerra disocia y el que tiende a disociar, “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”.

El hombre es, por tanto, aquel que habla, que fabula el mundo en el que vive cuidándose de cosas comunicándolo, habitándolo en comunidad. Por eso apuntaba al inicio de este ensayo que es en el acontecer del sentido y su violencia inherente que el hombre configura apuestas significativas para habitarlo desde muy diversos ideales comunicables con los que pretende prevenirse ante ésta, de lo que las legislaciones, los mitos y, en general, las distintas apuestas metafísicas que ha ensayado dan cuenta. Pero es también la multiplicidad de apuestas lo que por lo general lo hace enfrentarse al dividirse en éstas queriendo afirmar cada una de ellas sobre las otras, con lo que despliega en la violencia del sentido también una violencia metafísica. En ese reino de confusión metafísica Descartes, por ejemplo, se afana en hablar de manera metódicamente cauta, limpia y ordenada, para que se limite el error, es decir, lo inmundado, y así esto le brinde utilidad en su vida, pues entiende que su finitud le expone de continuo al mismo y que sólo puede cuidarse estando atento a las posibilidades de éste. Descartes quiere habitar un mundo no inmundado y en la fábula que al respecto configura hará decir entre tantos otros a Jean-Luc Nancy (2007: 80) con lo que fabula Descartes “ya podemos sentirnos en nuestra casa [...] sobre la cual no cesamos de caminar, sobre todo cuando caminamos sobre la luna, sobre la cual no hemos cesado de levantar nuestras ciudades, nuestros Estados, nuestras fábricas”. Pero a pesar de esto que dice Nancy respecto a la fabulación de Descartes son muchos los que no quieren esta casa.

En efecto, a pesar del cuidado filosófico en el fabular, son múltiples apuestas metafísicas las que en todo tiempo y lugar que habita el hombre se afanan en ser la fábula del mundo y sobre ellas es que se dividen los hombres en lo común para erigirse casas, familias, tribus, naciones y Estados, ciudades, fábricas, templos, escuelas, mercados, etc. con los que se muestran agrupados distinguiéndose entre sí y también, por ello mismo, enfrentados. Pero, como ya señalé con Aristóteles, este fabular, más acá de la divisoria manifestación en sus afanes, es algo común en el hombre, algo que inexorablemente lo comunica, pues el hombre es un animal metafísico, pero también es un animal político. Incluso me atrevería a decir que es metafísicamente político (comunitario), pues sus apuestas metafísicas se articulan en la palabra y, en consecuencia, en el afán de ser comunicadas; así como también es políticamente metafísico, pues su habitar común le facilita demorarse en su sensibilidad metafísica. El hombre sólo superficialmente es individualmente egoísta, porque no se basta solo. Debajo de toda esa distinción superficial está el hombre en su ser común con los demás hombres sin los cuales no es. Los sudafricanos dicen Ubuntu: “yo soy porque tú eres”. También hacia esto apuntan los indios con su *tat tvam asi*, los griegos con el *gnw'qi seautón* y la Biblia con eso de “amar al prójimo porque es tú mismo”.

Se podría decir que la política es la metafísica para la metafísica, pues es la comunidad de la palabra la que permite la demora de la sensibilidad metafísica a través de ella. Y, en efecto, en ella pueden tener cabida todas las apuestas metafísicas. Pero tanto la palabra como la comunidad quedan como rotas en el absurdo afán del hombre de querer imponer alguna apuesta como la metafísica y, en consecuencia, como el significado del sentido e incluso hasta como el sentido mismo. La violencia metafísica en la política fragmenta y enfrenta negándola. Aunque el acontecer del sentido sea naturalmente tensión en una guerra en la que se originan todas las cosas, como afirmaba Heráclito, la política es diálogo, palabra abierta que vincula, comunicación que se afana, por tanto, en limitar la violencia para poder morar, pues sin morada no logra el hombre demorarse en su sensibilidad metafísica que, frente a toda apuesta que lo divida, le es lo que mayormente tiene en común y, de hecho, difícilmente podría vivir sin ella.

La política es, pues, el suelo común del hombre, el cual, por tanto, tiene que hacer posible el *ociar* (*scola'zein*) para que éste, el hombre, pueda apostar demoradamente el significado de las cosas en el que él se descubre, en grado superlativo, filósofo, pues, para decirlo con Eduardo Nicol (1997: 28), quien a su vez se encuentra en esto en comunión con Schopenhauer, Descartes y Aristóteles, ser filósofo

es la última, es decir, la más propia de las vocaciones humanas, pues es aquella en la que el hombre ya no puede ir más allá de sí. Pero, si no se encuentra ésta, la política, limitando la violencia para que los hombres se comuniquen mediante su mutua disposición abierta pero común para habitar ociosamente su sensibilidad metafísica, sino, más bien, subyugándolos a través de alguna apuesta metafísica tiránica, conveniente por tanto sólo a alguno(s) que la impone(n) y busca(n) mantenerla, ésta no sería propiamente política, sino que la estaría usurpando y, con ello, arruinando las posibilidades vitales del hombre al oprimirlo y anularle la posibilidad de habitar ociosamente su sensibilidad metafísica, incluso también en aquellos hombres que creerían beneficiarse con esto. En efecto, para afanarse propiamente en lo metafísico, ineludible en la sensibilidad del hombre, se requiere disposición en el ocio (*scollh'*), si no, sólo se habitaría impropiamente ésta en las doctrinas que se dictarían, que se impondrían, que se obligarían a ser atendidas, y las plazas, las iglesias, las escuelas y los distintos medios de comunicación serían, así, más bien medios de sujeción. Pero quienes estarían sujetos primeramente a ellas serían, por supuesto, los que se determinan de esta manera impostores, pues por eso mismo tampoco ellos podrían ya habitar ociosamente su sensibilidad metafísica.

Así pues, aunque nuestra posibilidad de fabular mundo puede hacer del acontecer del sentido algo políticamente habitable para liberar nuestra posibilidad de demora en atención a nuestra sensibilidad metafísica, puede también hacer de éste algo terrible, más violento incluso que el entorno del sentido que políticamente nos afanamos en limitar para menguar su fuerza y amenaza mortal. A través de violentas metafísicas que usurpan lo político puede hacerse aparecer, en lugar de casas que nos permitan morar, espantosas cárceles con torturas inauditas donde se vuelve preferible mejor morir. Así como la metafísica es metafísica de la violencia y puede manifestarse a su vez también como violencia metafísica al buscar negar la abierta sensibilidad metafísica misma, la política sería política de la violencia que puede trastocarse a través de metafísicas violentas en violencia política al buscar negar la política misma.

En efecto, nuestra tendencia política nos dispone a pensar posibilidades de significado para el sentido que acontece en una comunicabilidad abierta que permite a los hombres vivir. Afirmarlas impositivamente en la negación de los que no se sometan a ellas anula nuestra posibilidad política y nos dispone en escenarios violentos. Los ejemplos de estos escenarios violentos abundan en los libros de historia y en no pocas

de nuestras distintas cotidianidades actuales, dentro de las que nos toca vivir la que se ha estado manifestando en México, la cual ha dado tanto de qué hablar en los últimos años apuntando en general a un desgarramiento de su tejido social. Y me parece pertinente mencionarlo, porque es esto precisamente, el desgarramiento de lo común (lo social), la división de lo común, lo que fertiliza la aparición de tendencias metafísicas violentas expresadas en políticas violentas que más bien destruyen lo político arruinando las ciudades con todo y ciudadanos (Moreno, 2016: 17).

Se trata, en suma, de metafísicas violentas que se establecen como programas aparentemente políticos en detrimento de lo común por la afirmación de lo parcial y que, a pesar de que se revistan de los más variados nombres (“religiones”, ideologías, castas, clases sociales, partidos políticos, etc.), su tendencia operativa tiende a ser siempre semejante: Se trata de la supresión de la inteligencia, del lenguaje, del *lógoV*, de eso que nos muestra dispuestos en comunicación para limitar la violencia natural en la que insistimos en hacernos morada mediante una imposición de una inteligencia, un lenguaje, una lógica parcial que no puede sino quererse ver total. Frente a estas metafísicas y su desencadenamiento de la violencia se puede decir lo que se dice que Miguel de Unamuno le dijo al general sublevado José Millán-Astray cuando, en el contexto de la guerra civil que hacía poco menos de tres meses había estallado en España, éste, el general, gritaba “¡muera la inteligencia!, ¡viva la muerte!” en el paraninfo de la Universidad de Salamanca de la que Unamuno era rector: “venceréis pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta en esta lucha, razón y derecho”. En efecto, afirmar “muera la inteligencia” es afirmar que muera el *logos* y su comunidad para dar sitio a la rabia del odio y la locura de la división. El odio organizado como apuesta metafísica programada políticamente se manifiesta en el enfrentamiento de unas generaciones contra otras, unos pueblos contra otros, de configuraciones sexuales contra otras y, en general, de todo lo que se abriga bajo banderas frente a aquello de lo que se quiere distinguir. La violencia en lo político brota en la división que anula la comunicación y, en consecuencia, la comunidad, a través de la tiranía de estas partes enfrentadas a muerte para imponer su sesgada verdad. Arthur Schopenhauer, que describe el mundo como la representación de la voluntad una que se figura múltiple y que engañada así se enfrenta a sí misma como otra en un despliegue de dolor y muerte sin fin, ofrece un ejemplo que ilustra las consecuencias de la ruptura de lo común con “la hormiga bulldog de Australia. [En efecto,] si la cortamos

comienza una lucha entre las dos partes seccionadas, la cabeza y la cola; [...] la lucha suele durar una media hora, hasta que ambas partes mueren” (Schopenhauer, 2003: 25 ss).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad es la que lo corrompe, como pensaba Rousseau, o sea por naturaleza malo (individualista y violentamente egoísta) y la sociedad lo limite por medio de amenazas y castigos, como pensaba Hobbes y a su manera Kant y Schopenhauer. Es finitud, insuficiencia, deseo y hastío manifestado metafísico y políticamente. Su tendencia a persistir es egoísta, pero no malvada, pues, si acierta Schopenhauer, la maldad consiste en exacerbar el egoísmo en el daño. Pero también el egoísmo puede ser exacerbado en el no daño. Es ese egoísmo que ve lo común más allá de las fronteras de la individualidad y que entre otros nombres ha sido llamado auténtico egoísmo o gran compasión; es aquel en el que nos reconocemos unidad diversificada donde propiamente todas las cosas: “soy yo otra vez, pues yo no soy sino las cosas manifiestas aquí de esta manera”.

La política es la suma de los egoísmos. Pero, dado que cada egoísmo por separado no quiere fundamentalmente otra cosa sino conservar la vida, la reunión de los egoísmos no quiere, en conjunto, fundamentalmente, otra cosa que conservar cada una de las vidas que la componen. Por eso pensaba Thomas Hobbes que lo que da origen al Estado es la promesa de que bajo él se salvaguarda la vida, que las leyes, antes que otra cosa, salvaguardan la vida. Pero salvaguardar la vida no quiere decir poder evitar la muerte, pues los hombres son mortales, sino salvaguardarla de una muerte violenta, limitando por tanto en lo posible la violencia natural, pero, sobre todo, la causada por la fuerza de egoísmos individuales y hasta creídos autónomos.

El hombre habita en el acontecer del sentido vinculado ineludiblemente a entornos políticos, y desde éstos, es que se cuestiona por el significado del sentido. Toda metafísica brota inevitablemente en lo político, pues brota en la palabra que comunica al hombre y a sus esfuerzos para facilitarse morada. La política busca limitar la violencia para desahogar el habitar del hombre. Pero una cosa es la comunidad de lo político y otra la afirmación de identidades cobijadas por apuestas metafísicas en lo político: lo primero vincula mientras que lo segundo escinde. La política es aquietadora de la violencia mientras que la escisión despliega violencia aquietadora de lo político. Cuando un entorno político no puede ya limitar la violencia, queda hecho ruinas y los hombres

en él arruinados: los hombres ruines hacen ruinas las ciudades para arruinar a sus ciudadanos.

La división o lo cismático, rompe la comunión del hombre a través de enfrentamientos ideológicos y sus afanes impositivos. En el contexto de la señalada guerra civil española, el mismo Miguel de Unamuno aclara contundentemente las implicaciones de estas metafísicas violentas que niegan lo político cuando, nueve días después del incidente del paraninfo, el 21 de octubre de 1936, le dice a Nikos Kazantzakis:

¡Estoy desesperado [...] por lo que sucede aquí!: guerras, matanzas, incendios de iglesias, ceremoniales, banderas rojas y estandartes de Cristo... ¿Por qué cree usted que sucede, porque los españoles tienen fe, unos en la religión de Lenin y otros en la de Cristo? ¡No! ¡No! Escuche, preste atención a lo que voy a decirle: Todo eso pasa porque los españoles no creen en nada. ¡En nada! ¡En nada! Están desesperados. [...] *Desesperado* es el que sabe muy bien que no tiene dónde agarrarse, que no cree en nada, y como no cree en nada le posee la rabia. [...] El pueblo español se ha vuelto loco. No solamente el pueblo español, sino todo el mundo hoy. ¿Por qué? Porque el nivel espiritual de la juventud de todo el mundo se ha deteriorado. (1936: 19)

Lo que señala Miguel de Unamuno -de la situación bélica en su pueblo- es lo que acontece en cualquier otro contexto político en el que se desata la guerra desgarrándolo y, en consecuencia, enfrentándolo insensiblemente incluso hasta la muerte es que lo sensato sea alejado de los contextos políticos que han sido tomados por hombres ruines para no ser arruinados con ellos, pues en ellos difícilmente se pueden cultivar demoradamente los afanes de nuestra sensibilidad metafísica. Posiblemente Sócrates sería el mejor ejemplo de la ineficacia de la argumentación en estos contextos y lo que dice Diógenes Laercio que Anaxímenes le escribió a Pitágoras podría dar luz respecto a la sensatez que habría en alejarse de ellos:

Fuiste mucho más inteligente que nosotros al trasladarte de Samos a Crotona, donde resides en paz. Los hijos de Ayaces nos causan daños incesantes y a los milesios no nos faltan dictadores. Y terrible se nos presenta el rey de los medos, en cuanto no estemos dispuestos a pagar el tributo. Pero ya están prestos los jonios a marchar a la guerra contra los medos en defensa de la libertad de todos. Y en cuanto marchen ya no habrá esperanza de salvación. ¿Cómo, pues, podría aún pensar Anaxímenes en contemplar los cielos, estando atemorizado por la muerte o la esclavitud? Mientras, tú eres apreciado por los crotoniatas, y estimado también por los demás italiotas; incluso vienen a escucharte discípulos desde Sicilia. (Laercio, 2007: 91)

Y en esta dirección podríamos referir, entre tantos otros, a Platón en Siracusa, a Aristóteles que, tras ser acusado de impiedad, se exilia sin demora para «evitar a los atenienses otro crimen contra la filosofía», a Teofrasto que, “como todos los demás

filósofos”, se ausentó de Atenas tras el decreto de Sófocles de “que ninguno de los filósofos dirigiera una escuela de no ser con la aprobación del Consejo y el Pueblo [pues,] en caso contrario, la pena sería la muerte”(Diógenes 2007 p. 38), o a Schopenhauer que, a diferencia de su profesor Fichte que invitaba a luchar por la nación alemana y deja sus lecciones para enrolarse en la milicia, abandona en 1813 con disgusto Berlín, como “todos aquellos que estaban en condiciones de huir de ella lo hacían”, pues esta ciudad se veía amenazada por la guerra (Schopenhauer 2016 p.158).

Ante la violencia del sentido y de las metafísicas que arruinan la política, se ha de buscar estar en paz para poder habitar las posibilidades de la sensibilidad metafísica lo que aflora, aunque esto implique desplazarse, pues enfrentar es participar del hacer la guerra que destruye lo político. Pero la búsqueda de paz social se tiene que llevar a cabo serenamente, pues, en caso contrario, sería la desesperación y la rabia lo que acompañaría esta búsqueda imposibilitando por ello esa paz buscada. Si se es capaz de vivir políticamente tendría que ser por tanto en esa serenidad en que la política no se arruina y no arruina con ello al hombre. La política ha de ser metafísicamente serena para desplegarse verdaderamente, pues sólo si es tal, no permitiría tendencias violentas en las metafísicas que se cultivan en el mismo, sean del tipo que fueren, pues dichas tendencias que niegan la apertura vital de la sensibilidad del hombre desgarran los tejidos sociales imposibilitando la política. Pero esto, vivir políticamente serenos, no quiere decir renunciar a todas las metafísicas posibles que puedan apostarse, sólo a no hacer violencia metafísica con ellas. Se trata de ser metafísicamente prudentes para habitar una prudencia política donde la ciudad no pueda ser, por tanto, secuestrada por las violencias metafísicas en las que las lógicas del odio anulen la inteligencia del logos y, con ello, propiamente las posibilidades de habitar nuestra sensibilidad metafísica. Se trata, como cantaba Georges Brassens, de morir por las ideas pero de muerte lenta.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1982). *Metaphysica. metafísica*. Madrid: Gredos.
 “Sobre la filosofía”, en *Eikasia. Revista de filosofía*, año V, 29 (noviembre de 2009).
 (2006). *Protréptico*, Madrid: Abada Editores. (2000).
Política, Madrid: Gredos.
- BASTIAN, J (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, México, FCE/El Colegio de México.
- BRAGUE, R (1995). *Europa, la vía romana*, Madrid: Editorial Gredos.
- CIORAN, Emil, “Je ne suis pas un nihiliste: le rien est encore un programme”, entrevista concedida en alemán y traducida por Fabrice Zimmer para Magazine Littéraire, París, no. 373, febrero de 1999.
- DARWIN, Charles, *On the Origin of Species*, London, John Murray, 1859.
- DE UNAMUNO, M (1961). *La agonía del cristianismo*, México: Editorial Azteca
- DELLA MIRANDOLA, G (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México: UNAM.
- DESCARTES, R (1987). *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, Madrid, Alfaguara, segunda edición, 1987.
 (1972). *Reglas para la dirección del espíritu en Dos opúsculos*, edición de Luis Villoro, México: UNAM.
- DIELS-KRANZ (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DIÓGENES, L (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza Editorial.
- EPICURO, *Carta a Meneceo*.
- ENGELS, F (2014). *Anti-Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- HEIDEGGER, M (1996). *Caminos de bosque*, versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996. 296-343
 (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial. (2013). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder. p 25
- HERÁCLITO (2013). *Fragmentos de Heráclito*, México: UNAM.
- KANT, I (1946). *Allgemeine Naturgeschichte und theorie des Himmels. (Oder Versuch von der Verfassung und dem mächanischen Ursprunge der ganzen Weltgebäuder nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt)* [Historia natural y teoría general del cielo. *Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, Buenos Aires: Lautaro. (1941).
Filosofía de la historia, México: F.C.E.

KAZANTZAKIS, N (1936). “Entrevista a Unamuno”, publicada el lunes 14 de diciembre de 1936 en el diario griego (traducción de Nanna Papanicolau)

LEIBNIZ, G (1977). *Monadología* México: Porrúa, 1977. 461-480

LLINARES, J (2016) “La sabiduría de Sileno. Madrid: Universidad Complutense.

MARX, K (1959). *El capital*. México: F.C.E.

NANCY, J (2007). *Ego sum*, Barcelona: Anthropos
(2002). *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos.

NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.

NIETZSCHE, F (1999). *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch. 343-651.

(1999). *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter pp. 343-651.

(1999). “Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde” en su *Götzen-Dämmerung*, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, VI, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 55-161.

(1998). *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial.

(2016). *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid.

MORENO R (2016), *El fin de la ciudad y otros estudios sobre nuestros atolondrados tiempos*, Madrid: Anthropos.

(2015). La violencia filosófica y política que todos heredamos” en *Escritos*, Vol. 23, Núm. 50, Universidad Pontificia Bolivariana.

PLATÓN, (2000). *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.

ROCA B (2016). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid: Siruela.

SCHOPENHAUER, A (2016). *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, Barcelona: Acantilado.

(2003). *El mundo como voluntad y representación*, México: F.C.E.

(1999). “Curriculum vitae”, en *Epistolario de Weimer (1806-1819)*, Madrid, Valdemar, p. 247

ŽIŽEK, S (2001). *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós.