

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

Aguilar Martínez, José Luis
Antropología de las subjetividades
Ciencia y Filosofía. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 3, núm. 3, 2020, pp. 61-81
Agencia de Comunicación Pública de la Ciencia

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.1>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=755777807005>

- ▶ [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

ANTROPOLOGÍA DE LAS SUBJETIVIDADES

Anthropology of the subjectivities

José Luis Aguilar Martínez

UNAM SI.

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v3i3.1>

Resumen.

Se aportan elementos de análisis crítico a la antropología de la subjetividad para abordar la categoría de hombre heredada por la filosofía alemana del siglo XIX, teniendo en cuenta los límites epistémicos del enfoque hegemónico acerca de proceso entendido como dispositivo de racionalidad de la historia de la posmodernidad, que subsume en una misma orientación a las culturas no occidentales o míticas.

Palabras Claves: Dialéctica, Anagógico, Protesta, Rebeldía, Repetición, Revolución.

ABSTRACT

Elements of critical analysis are provided to the anthropology of subjectivity to address the category of man inherited by German philosophy of the 19th century, taking into account the epistemic limits of the hegemonic approach to process understood as a device of rationality in the history of postmodernity, which subsumes in the same orientation to non-western or mythical cultures.

Key Words: Dialectic, Anagogical, Protest, Rebellion, Repetition, Revolution.

METODOLOGÍA

Para diferenciar la dialéctica tanto de Hegel (*Aufhebung*: negación y conservación) como de la Bachelard (empirismo entendido y racionalismo aplicado), aquí se retoma la dialéctica en sentido anagógico, que busca remontar la multiplicidad hacia la unidad del sí consigo, una especie de vuelta a lo originario, es decir una inmersión de los estados de conciencia que pasan inalterados pero que definen la unidad de la voluntad para encontrar límites. Teniendo en cuenta que se trata de una conjetura, una hipótesis que se examina y se pone a prueba.

In order to differentiate the dialectic both from Hegel (*Aufhebung*: negation and conservation) and from the Bachelard (empiricism understood and applied rationalism), here the dialectic is retaken in an anagogical sense, which seeks to trace multiplicity towards the unity of the self with itself, a kind of return to the original, that is to say an immersion of the states of consciousness that pass unchanged but that define the unity of the will to find limits. Given that this is a conjecture, a hypothesis that is examined and tested.

Enviado: 01.07: 2020

Aprobado: 15.07: 2020

INTRODUCCIÓN

Dice Dube, (2007:300 ss) que hasta hace poco la subjetividad no era considerada como parte de los objetos de estudio de la antropología. Sin embargo, desde hace veinte años la subjetividad se ha convertido en materia de análisis para abordar problemas antropológicos como lo es el sentido de evolución de la categoría hombre, si es que hay un solo sentido o varios.

En este orden del discurso, el presente ensayo está articulado a partir de un análisis dialéctico para dar cuenta de una serie de rupturas epistemológicas contra el pensamiento occidental, el cual ha tratado de orientar el sentido de proceso para hacer comprensible el devenir de la categoría de hombre, a partir de violencias estructuradas, que han asimilado al resto de culturas (consideradas míticas) que tienen otras paralajes de comprender el mundo, el sentido de verdad y libertad.

La investigación se divide en tres momentos con sus respectivas conclusiones. En el primer momento, se reconstruye el planteamiento acerca de la metafísica de proceso y sus implicaciones en la categoría de hombre, pero ya no desde la universalidad sino de la subjetividad de las singularidades.

En el segundo apartado se hace un análisis dialéctico de las singularidades a partir de las figuras de la subjetividad como son cambio-reforma; protesta-rebeldía y repetición-revolución con el propósito de dar cuenta que la singularidad vive los procesos de vida en alguna de estas parejas dialectales en las que conforma el sentido de vida, mundo y libertad.

La dialéctica que se propone aquí, trata de que se examine e interrogue el sentido de proceso en donde “la objeción constituye la actividad crítica –etimológicamente: cribar, pasar por filtro – para captar la amplitud y el límite de este enunciado; que a partir de ahí el límite se convierta en un simple escalón para intentar cerner una hipótesis “superior” susceptible de dar cuenta de lo que de ella se deriva”. (Brenifier, 2018: 147)

Asimismo, se trata de separar dos orientaciones mentales que tienen que ver con los símbolos de poder, la primera que se refiere a la instauración de sentido de vida a partir de una estructuración de violencia y la segunda, que es posible la fundamentación de un ciclo recursor de repetición-revolución sin la necesidad de las estructuras de violencia lo es el Estado.

En el tercer apartado se establece una ruptura epistemológica acerca del proceso, según la orientación de la mentalidad occidental, que monta el discurso sobre el proceso histórico a partir de la imaginación del mundo como laboratorio susceptible de cosificación en donde el resto de culturas se someten a esta vivencia.

Por último se concluye que en la antropología de la subjetividad hay una serie de rupturas contra la hegemonía del pensamiento occidental, ya que se alienta un escepticismo crítico acerca de una sola dirección de la evolución de la categoría del hombre, así como del sentido de vida y mundo proveniente de la singularidad.

1. RECONSTRUCCIÓN DEL PLANTEAMIENTO

Para hablar de proceso, debe tomarse dos aspectos importantes: *i*). La metafísica del proceso, proveniente de la filosofía orgánica de A. Whitehead (1956: 119) en donde proceso es una creación nueva que tiene que surgir tanto del mundo actual como de la pura potencialidad: surge del mundo total y no solamente de sus elementos abstractos y *ii*). La idea calassiana del mundo como laboratorio, originada desde el siglo XIX.

Entiéndase con esta palabra [proceso] lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche *Nilismus*, Heidegger *Nilismus* y *Metaphysik*, Marx le llamaba *Kapital*, Monsieur Homail llamaba *progres*, Guénon llamaba *régne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen derKultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trataba también del lento movimiento del *absolute Wissen* descrito por Hegel (“porque el ello debe penetrar y dirigir toda la riqueza de la sustancia”). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio. (Calasso, 200:224).

Ante estas dos posturas, se ha propuesto (Aguilar, 2016: 166-186) que para hablar de proceso capitalista es importante retomar la discusión acerca de la categoría hombre, surgida en la filosofía alemana del siglo XIX, es decir analizar el movimiento de construcción y dismantelamiento de la psique humana. Esto implica retomar el pensamiento mítico como elemento integrador del discurso de la subjetividad para

abordar el proceso (entendido como dispositivo de racionalidad) en cuanto problema antropológico.

En esta reconstrucción del planteamiento se abordará en primer orden la versión metafísica de proceso de Whitehead (1956: 130) quien dice que el proceso carece de finalidad, es decir que el proceso en cuanto tal, no está identificado exclusivamente al proceso capitalista, ni al nihilismo y tampoco a la civilización como lo ha reducido Calasso, sino que es una respuesta de la filosofía occidental para superar la orientación sustancialista proveniente Parménides y Zenón (Oroz, 1992: 67).

El problema que le objetan los críticos de Whitehead, es que en su obra titulada *Realidad y Proceso* hay un déficit de racionalidad en comparación con los ingredientes de la imaginación que lo componen, pues en esta visión imagiante, el mundo se asume como un proceso de devenir: todo es dinamismo, movilidad y actividad de entidades concretas, plurales y discontinuas que caracterizan las experiencias (en cuanto entidades actuales) en función de la satisfacción aprendida en forma de dato de la experiencia. De modo que el proceso puede ser descrito como un conato de realización de aspiraciones subjetivas pero referidas a entidades físicas aprehendidas, es decir proceso es devenir de experiencias valorizadas. Por ello, hablar de proceso en sí carece de sentido, más bien tiene que haber algo en proceso. La pregunta sería ¿cuál es la naturaleza de esa realidad que está en proceso?

A este respecto, la respuesta de la filosofía alemana del siglo XIX, fue que se trataba de crear un hombre, en el sentido de una mente que superara el estado antropológico primitivo: simbólico y enajenante. De modo que se desechó a las figuras de persona (πρόσωπον, prósopon) así como el humanismo sustancialista de los siglos XV y XVI y la ideología del individualismo político de los siglos XVII y XVIII. En este sentido, se trató de un desmontaje de la cultura occidental para que emergiera la particularidad o en sentido estricto la singularidad (Karatani, 2003: 105), de modo que no se trataba de la creación de un hombre universal sino de una mente que supiera en qué consiste el conflicto consigo misma y con las cosas.

Lo cual no significa que se tratara del conflicto en abstracto, sino del entendimiento de la condición cruenta de la acción, verificable en la experiencia.

Durante el siglo XX hubo varias respuestas a este respecto, una de ellas es la de W. Benjamin (1982: 43 ss), al revelar que la historia del hombre es la historia de la violencia en cuanto cisma y unidad del hombre consigo mismo. Esta afirmación, que es incompatible con la dramatización del *prósopon*, del humanismo substancialista y de la ideología del individualismo burgués (que suprimían la violencia en genera), no concede ningún tipo de conciliación en cuanto a la naturaleza del orden del Estatal, más bien termina desechando a la violencia estatal dentro de un modelo epistémico de Estado maquina o aparato estatal.

El único límite que tiene la crítica de la violencia en Benjamin es precisamente que la historia a la que se refiere, es la historia del Estado maquina al cuál va dirigida la crítica.

Para responder a la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esa realidad que está en proceso? Se puede decir que se trata de un estadio antropológico en evolución y no tanto de la violencia en general: En otras palabras, lo que aquí es cuestión de análisis crítico es el mantenimiento y el desmantelamiento psicológico que funda un orden estructurado para hacer frente a las violencias particulares.

Por último, con el propósito de ir a la particularidad de la violencia, Derrida catalogó los tipos de violencia al sostener que...

El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, a todas las formas de autoridad o de autorización, o al menos de pretensión de la autoridad. Y es solo en esta medida cómo ese concepto puede dar origen a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha inserto siempre en el espacio entre medio y fin. (1997: 83)

En *Fuerza de Ley*, Derrida clasifica más 30 conceptos para significar la violencia autorizada y autorizadora que van desde la palabra dominación, soberanía, poder legal, autoridad, fuerza de ley, violencia que destruye el derecho, violencia exterminadora, violencia que instaura derecho, solución final, castigo hasta la expiación, ya que para este autor la violencia que llega al lenguaje crea representaciones en dos direcciones: violencia conservadora y fundadora de derecho.

La distinción entre la violencia fundadora del derecho, a la que se llama <<mítica>> (hay que sobrentender <<griega>> me parece) y la violencia destructiva del derecho a la que se llama divina hay que sobrentender <<judía>>, me parece) (...) Hay en fin la distinción entre la justicia (...) como principio de toda divina de fines (...) y el poder (...) como principio de toda posición mítica de derecho. (1997: 82)

El límite de la clasificación derridariana sobre la violencia corresponde a la transición crítica del Estado antropomorfo, propio del siglo XX, hacia el Estado de Derecho del siglo XXI, en donde hay posibilidad para la negociación de la violencia, es decir se deconstruye la violencia estrictamente estatal pero en absoluto se desmantela psicológicamente la violencia de la singularidad. En este sentido, Derrida avanza indudablemente en la autorización de la violencia, incluso en la autorización de la justicia para legitimar la última violencia fundadora de orden, como lo sería la violencia del sujeto proletario que Benjamin había dejado pendiente, o incluso la autorización de la violencia divina o justicia como retribución del daño de las minorías étnicas y de género, pero solo eso: no hay desmantelamiento psicológico de la singularidad porque no trabaja al proceso en su conjunto.

2. LAS PAREJAS: REFORMA-CAMBIO; PROTESTA-REBELDÍA; REPETICIÓN-REVOLUCIÓN.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica ya no es creíble la sentencia sobre la libertad, según la cual “*lo racional en sí y por sí* en su figura de la *obediencia a la razón* a través de la *obediencia al deber*, (...) es concreción, sustancia.” (Gutiérrez, 2008:143), pero tampoco la postura nihilista tras la crítica de la razón, que sostiene que solo existe una voluntad de acometer o ser acometido (Sloterdijk, 2003: 47 ss), más bien se empieza a gestar una postura de la singularidad en la que se trata de captar los movimientos dialécticos de lo cotidiano que dan sentido a las experiencias de la singularidad para referirse al mundo.

Como la mente capta la pura certeza: fenómeno, idea u objeto, la dialéctica en cuanto momento de afirmación y negación ofrece algo que el método deductivo-

demostrativo no garantiza que es la unidad sea psicológica o racional, en donde lo que se aprecia es el saber se convierte en movimiento del pensar. (Brenifier, 2018: 152)

En este sentido, lo que se propone en este apartado, es captar los movimientos de mantenimiento y desmantelamiento de la psique ante los símbolos de poder, del derecho, de la autorización, la anarquía y la acracia que se revelan en las parejas dialécticas: reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución como momentos de unidad del proceso.

En el apartado anterior se sostuvo que la sociedad actual se encuentra estructurada de modo que le corresponde predecir la violencia particular caracterizada por una multiplicidad de valores (sentires en Whitehead, 1956: 289) de modo que no hay un solo sentido de proceso en cuanto continuidad sino una discontinuidad de niveles de satisfacción, esto si se toma en cuenta una postura hedonista o utilitaria y en el caso más extremo, un pragmatismo de negociación momentánea en un sistema interinstitucional de gestión supraestatal y estatal.

A este respecto, la solución que ha puesto el Estado democrático se refiere a la categoría de cambio social, entendido en coordenadas de consenso y conflicto. En este sentido, la idea central de la sociología contemporánea (Bajoit, 2008: 18 ss) es saber los alcances -reforma-evolución- afectarán o no a un grupo determinado. Si se trata de una repetición ocurrida en épocas pasadas o si existe una versión similar en otros lugares.

La categoría de reforma, esta última entendida como cambios sociales intermedios entre la evolución y la revolución, que consiste en cambios de corto alcance sin tocar prácticamente al sistema de gestión múltiple. La categoría de evolución social sugiere la incorporación de novedades en los sistemas de gestión múltiple heredados por las generaciones precedentes. Tanto la reforma como la evolución solo apuntan a la preservación del sistema de gestión múltiple, sea supraestatal o estatal.

Para este tipo de sociología funcionalista, el sentido de revolución consiste en la irrupción del orden social establecido que causan apoyo o rechazo social. Sin embargo, es insuficiente este análisis sociológico acercarse a la idea de proceso como dispositivo de racionalidad mínima, ya que hace falta un tipo de dialéctica como lo es el adentro y el afuera que se ha analizado previamente (Aguilar 2016 B: 179). Allí se decía lo siguiente:

Es Gastón Bachelard (2012: 251) quien plantea la dialéctica del adentro y del afuera donde “fluyen opuestos y contrarios en una intuición del instante” en el que no solamente aparece “el bien y el mal en su interioridad.” (Baudelaire, 1998:17) Aparece en un instante toda la visión del universo en sus contrastes y paradojas. En el mundo político aparece los siguientes contrastes: reforma-cambio; protesta-rebeldía y revolución-repetición.

La pareja reforma-cambio le corresponde una mediación que es la protesta, solo que en el discurso de Bajoit, lo importante es la cuantificación para medir consenso y conflicto sepultando con ello la parte mítica, subconsciente e irracional que yace en el adentro cuya expresión del afuera, decía Freud (20013: 153) es una magnitud que se comporta como si fuera una mente de niño en un sistema de recompensa inmediata.

La pareja protesta-rebeldía constituyen un límite (πέρας) pocas veces advertido. La protesta es solo una manifestación operante en cuanto expresión estética que busca una recompensa inmediata, sin embargo, la rebeldía es una figura suprema del adentro, constituye un acto de sumergimiento (Ramírez, 2018: 28-51) de los símbolos de poder, del derecho y de la autorización, ya que el límite de la rebeldía es el desmantelamiento de la psique que había funcionado hasta antes de que la protesta obtuviera una efímera satisfacción.

Así, los movimientos de reforma-cambio corresponde a la cuantificación controlada sobre la magnitud de la protesta, en eso consiste la ordalía, es decir la capacidad de perpetuación que tienen las democracias modernas para mantienen el control sobre las violencias singulares que operan en geometrías de poder aplanadas (Negri, 1993: 57 ss). Pero esto no es proceso, es la demostración de un tipo de eficacia del Estado democrático y de una red de instituciones suparaestatales que predicen un tipo de acción que no es violenta, pero tampoco se consigue grandes beneficios para la libertad: solo consigue la repetición de la próxima protesta en donde el mundo no parece haber cambiado, solo cambia la subjetividad que puedo tener de las cosas. Por tanto, lo que aparece es un tipo de repetición que alienta al nihilismo o aun tipo de historia irónica (White, 1992: 405), por ello la subjetividad de la singularidad acusa a la vida (*bios*) de no tener significado.

Lo anterior, no presupone una visión pesimista de la repetición sino los alcances de la protesta en un sistema racionalizado binomialmente: reforma-cambio, que se hace pasar como proceso político cuando no lo es.

En cambio, la rebeldía es un estado delirante que conduce al desmantelamiento del orden ya que es un concepto límite que tiene dos posturas provenientes del adentro: la anarquía y la acracia.

La anarquía no es abulia de voluntad, es todo lo contrario, es la parte más resuelta de la voluntad para fundar un orden. Desde un análisis mítico se puede decir que la rebeldía trae consigo la fundación de un orden por sumergimiento; ya que ha desmantelado el orden anterior que la soportaba. Fue así como Zeus aprovechó la ocasión una vez que Éstige en rebeldía, abandonara el bando de los Titanes y se uniera a los dioses, arrastrando con ellos a sus dos hijos: Cratos (poder universal) y Bía (soberanía) (Vernant, 2000: 36).

Por su parte, Platón y Aristóteles (Cassier, 1974:73) rechazaron absolutamente a la rebeldía ya que conducía a la anarquía, al considerar a ésta última como la forma más corrupta de las formas de gobierno. Solo Polibio (2000: 9) en su teoría de la *anaciclosis* consideraba a la anarquía como el inicio del poder y la soberanía, una vez que la democracia se había resquebrajado.

El temor que causa la anarquía es la capacidad para desmantelar hasta la propia psique, pero aún más, el temor se extiende, ya que se trata de una forma de repetición según la cual las cosas cambian, pero las subjetividades no. Así que la mente delirante del anarquista comienza desmantelando los signos de poder del adentro hasta exteriorizarse en acciones que cambien a las subjetividades.

El desmantelamiento del adentro es la nada que todo lo funda. Esta operación la realizó Stierner (2014: 59) en donde Dios, el Estado, la Justicia, la Nación y la Familia no solo fueron desmantelados por el único o la singularidad stirniana, sino que fueron sumergidos a partir de una operación donde la nada es el fundamento de la voluntad y por tanto del derecho. Kelsen lo dice de la siguiente manera:

Esto es lo que ha hecho Stirner (...) al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez de las normas coactivas obligatorias no existe más relación de

necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual si bien, niega la existencia de Dios, no puede suponer, no obstante, un orden moral del mundo. Esta teoría jurídica pura del Estado, que desintegra el concepto del Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado sin Estado. Y por más paradójico que parezca, solo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandonan el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna. (1922: 265)

La estrategia argumentativa de Kelsen consiste en utilizar a Stirner para dar cuenta de la transición del Estado antropomorfo hacia el Estado de Derecho en donde el Estado ya no es el centro de gravedad del derecho, ni tampoco la violencia que ejerce el nuevo Estado de derecho es absolutamente legal para mantener un orden determinado, sino que ahora la creación de derecho puede ser incluso supraestatal, como es el caso del derecho convencional internacional que justifica nuevas acciones de organismos no estatales y que ponen en juicio las leyes coactivas de los estados nacionales.

No obstante, la tarea de Stirner llegó hasta dismantelar, dice Calasso (2000: 266), la causalidad y el vínculo con las cosas y las ideas sobre las cosas: lo conocido y el conocimiento se convierten en método psicológico que coincide con la epistemología budista: si no se destruye y desarticula el pensamiento, es seguro que el pensamiento acabe en autodestrucción. (Calasso, 2014: 43).

A esta superación de las causas y vínculos con las cosas, Gutiérrez (2008: 146 ss) la llama *acracia*, que no es abulia de voluntad (entendida como incapacidad de poder) sino virtud de magnanimidad. En otras palabras, al dismantelar las causas y vínculos del pensamiento, Stirner no solo acaba con el origen de la rebeldía y la situación límite que engendra la anarquía al fundar de nuevo el poder y la soberanía, sino que dismantela las estructuras de las violencias catalogadas por Derrida, es decir el devenir en *acracia* inicia un nuevo procedimiento (proceso) para entender en otras coordenadas la dialéctica repetición-revolución.

Para reformular, se decía que hay dos formas de entender la repetición, la primera surge de la pareja reforma-cambio cuyo origen es la protesta (el afuera), donde la subjetividad asimila que las cosas no cambian, lo que cambia son los enfoques de la singularidad, mientras que en la rebeldía las cosas cambian, pero las subjetividades no; de modo que el trabajo de la rebeldía es comenzar por dismantelar los signos del poder

desde el adentro. El problema de estas dos repeticiones es que vuelven a estructural la violencia en los ciclos recurrentes de la historia: revoluciones políticas y revoluciones sociales como lo señala Karatani (2010: 15) al proponer la existencia de ciclos recurrentes de 60 y 120 años para cada una de las revoluciones desarrolladas los últimos 250 años.

Pero el conocimiento de la acción cruenta en la historia tampoco es proceso como lo hace pasar Karatani, que incluso ha pronosticado la siguiente revolución política y también la revolución social para el siglo XXI, puesto que para hablar de proceso no se requiere del conocimiento de la condición cruenta del hombre sino del entendimiento de la condición cruenta de la acción. El conocimiento de la acción cruenta sobra en la historia, en cambio el entendimiento no, es un ingrediente que hace falta en el proceso de cerebración del hombre. Entendimiento es “fruto de la mutua adaptación entre el hombre y el mundo” (González, 1994: 251), es decir pensar al mundo sin las estructuras de la violencia sea mítica o divina, sino más bien iniciar un nuevo procedimiento en la cultura del hombre sin el canon de la violencia.

Esto último fue captado por Simone Weil (1995: 48 ss) al criticar a Marx y su propuesta de revolución violenta para instaurar el comunismo, en donde el poder en cuanto fuerza productiva tiene que crearlo todo, es decir la creadora del comunismo es la violencia y no el derecho.

No se puede crear una sociedad a partir de un poder mayor que el propio Estado, simplemente porque le corresponde a la violencia divina como directriz de justicia, según la ensoñación judía de sociedad que defendió tanto Benjamin como Derrida. Kelsen lo dice de la siguiente manera.

(...) la dinámica de la vida religiosa sigue una secuencia [diferente] de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y sociedad constituyen dos objetos distintos sino simples frases distintas del movimiento de la mente no sujetas a un orden cronológico riguroso (1923: 245)

Un nuevo procedimiento significa superar las barreras de la repetición de las estructuras de la violencia sea mítica o divina, significa haber logrado una repetición sin la presencia de la violencia, es decir haber logrado una mente cuyos valores psicológicos no la enfrentan consigo misma y con las cosas. Ese hombre o la mente, al que aspiraron

Marx y Nietzsche solo lo pudo alcanzar Stirner (2014: 232) porque este último pudo entender el adentro en cuanto “abismo en que hierven, sin regla y sin ley, los instintos, los apetitos, los deseos, las pasiones; un caos sin claridad y sin estrella”.

Tanto Marx, Stirner y Nietzsche radiaban rebeldía en sus escritos y sus acciones contra los signos de poder, autoridad y derecho de su época. Marx no superó la repetición de la violencia divina pero no se autodestruyó, en cambio Nietzsche no pudo con el delirio de la rebeldía, en sus tres figuras de la mente: camello, león y niño se perdió en el delirio del ego, rugiendo y rugiendo como león sin competidores, pues yacía en las montañas de su mente. (Osho, 2012: 161 ss). En cambio, Stirner representa una figura oscura que se pierde en el tiempo, pero que enseña un tipo de filosofía de cómo una mente se desvincula de sus objetos para llamarse singularidad.

No es que Stirner haya encontrado el carácter propio de la mente, sino en advertir sobre la ilusión acerca de saber qué es la naturaleza para la mente y la manera abigarrada de cómo la mente opera para crear vínculos y causas para agarrarse a las cosas. Descubrió un estadio antropológico de una mente gestora de vínculos y causas con las cosas que le corresponde todo un arsenal de violencias para continuar en este estadio mental. Con esta mente no se puede llegar al comunismo a partir de la violencia, si acaso a la magnanimidad que conquisten algunas singularidades que ha renunciado a los símbolos del poder, la autorización y el derecho dentro de un sistema estructurado de violencia.

Pero si la acracia plantea un nuevo procedimiento en cuanto entendimiento de la condición cruenta de la acción del hombre, ¿cuál sería el signo específico de la repetición dentro de un periodo largo de revoluciones? A esta cuestión, se tratará de dar una aproximación.

Por lo pronto se sostienen que la pareja protesta-rebeldía busca una sola cosa: que la vida dé significado a las cosas, pero no lo consigue en la estructuración de la violencia con los métodos reforma-cambio del Estado democrático, ya que solo contienen a segmentos sociales de protesta que benefician o afectan a sectores determinados.

Para transitar al siguiente apartado se sugiere la siguiente visión de subjetividad con el objetivo de plantear una ruptura epistemológica: que la vida carece de propósito, es la subjetividad de la singularidad la que le da respuesta a la vida que no encuentra solución por sí misma, sino que la entidad concreta como singularidad da significado y sentido a la vida y no la vida como pura satisfacción la que da sentido a la singularidad.

En este sentido, la primera ruptura metafísica sobre el proceso es contra Whitehead (1956: 233 ss) en donde el sentido de vida que presenta este autor no causa protesta y rebeldía en los sentires discontinuos que acontecen en una continuidad epocal con diferentes generaciones. En otras palabras, lo que no advirtió Whitehead acerca de la experiencia inmediata de la vida en proceso de satisfacción, es que por sí misma no logrará la satisfacción esperada en un sistema de violencia estructurada, más bien lo que da cuenta la vida de la singularidad es un transcurrir de mutaciones psicológicas (reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución) donde la violencia contra sí misma y contra los símbolos de poder, autoridad y derecho son los principales ingredientes de significado en vez de la creatividad de la subjetividad para hacerse cargo de la vida.

3. RUPTURAS CRÍTICAS.

Dice Bachelard (2017:16) que la imaginación no solo es la facultad de crear imágenes, sino de transformarlas en una movilidad constante, es decir si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación y por tanto imaginantes (subjetividades).

Las parejas dialécticas reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución obedecer al movimiento de las fuerzas imaginantes que hacen mover a los símbolos de poder, autorización y derecho. Esto si se asume que “la imaginación no es un estado, [sino] la propia existencia humana” para ocultar o desvelar las cosas y las relaciones con el mundo (2017: 9). Así que lo importante de las valoraciones psicológicas corresponde a las transformaciones ocurridas en los movimientos de la imaginación, ya que “un ser privado de la función de lo irreal es un ser tan neurótico como el hombre privado de la función de lo real” (2017: 16)

Por ejemplo, el análisis de Bajot sobre las parejas: cambio social-evolución social, consenso-conflicto y ruptura-revolución están tramadas en dos geometrías diferenciadas: una vertical y otra aplanada, propias de la separación metodológica del Estado y la sociedad que muestran un mundo excesivamente real cuando no lo es, sino que corresponde a niveles de paralajes diferenciados.

Los movimientos de la imaginación que se correlacionan a estas dos geometrías (veticalizante y aplanada), producen un estancamiento epistémico que sugiere otros procedimientos a nuevas experiencias surgidas a partir de la incesante gestión de solicitudes múltiples.

A este respecto, se puede decir que después de la aparición de *Transcritica*, la epistemología geometrizable ya no es operante para explicar las dialécticas sociológicas que aquí se ha tratado de abordar. Karatani (2003: 14 ss) ha propuesto la unión de tres entidades de orden inseparables entre sí: el Mercado (la libertad de intercambiar), el Estado (la igualdad entre los súbditos o ciudadanos) y la Nación (la fraternidad de sentimientos comunes). A esta unidad trinitaria histórico-sintética, Karatani la enfrenta a la vieja epistemología del cuerpo social para hacer digerible la analogía de la enfermedad y los agentes cancerígenos.

Lo importante de los movimiento de la imaginación de esta unidad trinitaria, independiente del cuerpo social, es que el análisis de las revoluciones políticas y las revoluciones sociales -con sus ciclos correspondientes de 120 años cada una- implica que el objeto propiciatorio, por decirlo así, ya no se centra en la organización del trabajo y los derechos de género y de minorías (articuladas en geometrías enfrentadas), pero tampoco en la recomposición geopolítica y los tratados de pacificación que se esperan para este siglo XXI, sino que ahora, el objeto propiciatorio que es el dinero fiduciario, con su sistema SWIFT (Sociedad de Telecomunicaciones Financieras Interbancarias Mundiales) perderá su hegemonía frente al sistema LETS (Sistema de cambio local, por sus siglas en inglés).

Lo que sugiere Karatani (2010. 15 ss), es que para los ciclos recursos de revolución-repetición lo que está en juego es dismantelar el procedimiento en la creación del dinero como hasta ahora se conoce. En otras palabras, ya no corresponderá a los bancos particulares centralizados y organizados en la Fed (Reserva federal) sostener un dinero hegemónico (dólar) de reserva mundial (fiduciario por naturaleza) a partir de una imagen de ocultación, es decir ya no será posible el conocimiento de los flujos de dinero a partir de la imaginación de una rectoría oculta, providencial que organiza la pobreza y la riqueza con la que había operado el dinero para convertirse en capital (D-M-D') desde la época de Adam Smith (1976: 70 ss).

Según Marx, para que existiera el dinero como capital, tuvo que abandonar la forma de tesoro e instalarse en la esfera de la circulación que ya había creado el flujo de mercancías.

El dinero no había creado estos medios de subsistencia, ni los había acumulado: tales medios estaban allí, eran consumidos y reproducidos antes que se los consumiera y reprodujera por intercambio de dinero. Lo que había cambiado no era otra cosa que el hecho de que ahora estos medios de subsistencia eran arrojados al mercado de cambio, eran separados de su conexión inmediata (...) (Marx, 2007: 470)

A este respecto dice Karatani:

Marx no se enfocó en los objetos mismos, sino en un sistema de relaciones en el cual los objetos están colocados. De acuerdo con Marx, si el oro se transforma en dinero, no se debe a sus características materiales inmanentes, sino al hecho de estar colocado en la forma de valor. La forma de valor –la cual está constituida por la forma relativa de valor y la forma equivalente de valor- transforma en dinero al objeto colocado en ella. (Karatani, 2003: 21)

Este mismo fenómeno ocurre en la criptomoneda que surge solo en la circulación (D-M), es decir que históricamente se requiere un sistema de circulación en el que estén colocados los valores para convertirse en capital en el caso del dinero fiduciario y en el caso del sistema LETS se crean las condiciones de la asociación como fundamento de un nuevo sistema de flujo de dinero y libertad de cambio =0.

A este respecto, hay una sospecha en la epistemología de la incertidumbre de Morin (2008: 92) que ha sugerido que la economía –en cuanto disciplina- escasamente ha avanzado desde los economistas clásicos hasta el presente, debido a que se ha convertido en una ciencia de las cifras encerrada en sí misma con poca comunicación con la ecología y la ética. El encierro al que se refiere Morin no es más que una orientación mental cuyo resultado es la mínima ratio del capital valorizándose como objeto supremo en una mente mixtificada.

El crédito, el convenio que presupone que una mercancía puede venderse por adelantado, es la institucionalización que pospone el momento crítico de la venta de una mercancía. Y una economía de

mercado construida sobre el crédito, por así decirlo, inevitablemente fomenta las crisis. (Karatani, 2003: 23)

El tipo de fuerza imaginante que corresponde al crédito y sus ciclos recurrentes de crisis corresponde a un tipo de ensoñación providencial, la cual yace detrás de la esfera de la circulación, la producción y por su puesto la esfera del consumo. Esta imaginaria renacentista, no ha cambiado y ahora constituye un obstáculo no solo epistémico (ya que no ha surgido otro movimiento de la imaginación que sustituye los tres ciclos del capital) sino fundamentalmente se trata de un obstáculo ético-político que ha sido señalado por Marx, los diferentes marxismos, las variantes de teoría crítica y últimamente la decolonización.

Para superar ese obstáculo se ha propuesto en su origen, la violencia mítica y violencia divina, pero solo dentro de la epistemología del Estado máquina, lo cual ya no es posible, como lo sugiere Karatani, quien comienza el análisis crítico de estas cuestiones a partir de las relaciones sociales y de intercambio, desde una reconstrucción del saqueo y la redistribución como formas de intercambio en donde el Estado es un agente activo de este tipo de intercambios. Solo que estas formas de intercambio están presentes inevitablemente en la medida en que las relaciones sociales impliquen un potencial para la violencia. En cambio, dice...

El “asociacionismo” puede considerarse una forma ético-económica de las relaciones humanas que se presentaría sólo después de que una sociedad haya atravesado la economía de mercado capitalista. (2003: 31)

La cuestión central es saber si la idea de asociacionismo constituye un objeto de proceso que no atraviese el conocimiento de la acción cruenta, ya que en su origen la criptomoneda ha sido pensada por la singularidad hasta la absorción del aparato estatal chino y ruso, lo cual significa un enfrentamiento bélico entre potencias regionales.

En otras palabras, la cuestión es saber si la idea de asociacionismo de Karatani, está o no entendida en los términos de proceso sostenida por Calasso, según la cual, se entiende por proceso la presencia de una fuerza imaginante que convierte todo en cosa, en segmento, cuantificable, en donde el mundo aparece como un laboratorio. Una imaginación propia de la orientación mental de Occidente.

Paradojas: para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en *cosa*. (Cosa es aquello que se puede *disponer*, proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa) Y, para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable, en fin *separable* del todo. (Calasso, 2000: 277)

La crítica a este sentido de proceso, dice Derrida (1997: 121) es que “Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas y es tan solo en esta relación, la más realista, la más <<cosista>> donde se abre el dominio de los medios puros, es decir el dominio de la técnica.” Si esto es así, se trata ante todo de revoluciones en donde el fetiche en cuanto dinero fiduciario de reserva mundial pierda el carácter absoluto de violencia supraestatal que define la geopolítica. El problema de este tipo de revoluciones es que se preocupan ante todo de una *sostituzione* en el sentido calasiano:

“El origen de la sustitución no es la facultad de dar nombres y sustituirlos por las cosas (...) sino en aquella, irreductible y englobadora de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también lo sustituye, borrándolo (...) es entonces cualquier acto llevado a la conciencia de dicho proceso”. (Calasso, 2000: 144)

Pero aquí no hay ninguna rebeldía en devenir, más bien se trata de violencia por correspondencia y no por liberación, en el sentido como Negri aborda a este concepto:

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become (Negri, 2009: 331).

La liberación es un concepto extremo correspondiente a una rebeldía devenida en autodeterminación, consecuente para un estado acrático de subjetividad; porque apunta a una ética que funda un nuevo procedimiento sin los símbolos del poder, la autorización y el derecho en los sistemas estructurados de violencia como son el Mercado, el Estado y la Nación.

Hasta ahora, apunta Dubes (2007: 305) las culturas míticas (África, Oriente y América Latina) han sugerido nuevos procedimientos para entender la

relación historia y antropología a partir de narrativas de liberación que apuntan al escepticismo de las epistemologías violentas de la cultura occidental-racionalista.

La ruptura crítica que se ha ensayado aquí contra las culturas racionalistas consiste en que se alienta un escepticismo epistemológico fundado en la dialéctica de la rebeldía. En su contraste con la protesta, se ha negado el momento de la rebeldía como pura violencia autodestructiva arraigada en los vínculos con las cosas y se ha afirmado (en una inmersión profunda) el devenir de una rebeldía de liberación de los vínculos con las cosas que carece de esquemas cráticos, es decir se han desmantelado los esquemas de la imaginación de los símbolos del poder donde las violencias estructuradas en el Mercado-Estad-Nación dejan de ser el centro de gravedad para entender el proceso de cerebración antropológico, es decir la dialéctica del adentro y del afuera trata de fomentar epistemologías acráticas, en donde lo pensado como centro de gravedad es el entendimiento de la acción y la no acción cruenta, pero ya no el conocimiento cosificado de medios y fines violentos a los que apuntan las epistemologías racionalistas de corte occidental que todo lo convierten en cosa para que el reino de la imaginación siga siendo un laboratorio, cuya idea central es la funcionalidad y no el movimiento del pensamiento.

CONSECUENCIAS.

La antropología de la subjetividad es muy reciente y apunta a objetos de la singularidad, sin embargo eso no significa que las mutaciones psicológicas ocurridas en la vida de las singularidades deje de ser objetos de conocimiento, sobre todo si se trata de dar claridad a la idea de proceso histórico que se identifica con las categorías de evolución y revolución de las comunidades humanas.

Lo que aquí se ha demostrado consiste en replantear los procesos de repetición y revolución heredados por la cultura occidental, identificada como cultura racionalista en oposición a las culturas míticas (excolonias europeas) para señalar el desacuerdo de un mismo rumbo en el que se conducen las subjetividades para las siguientes revoluciones sociales y políticas. También se denuncia a las metodologías utilizadas en las democracias

representativas y gubernamentales que dominan hoy los procesos de asimilación de subjetividades, cuyo rango de acción solo se manifiesta en la dialéctica cambio-reforma, como si fuera la única dialéctica y donde solo cabe la protesta para medir consenso y conflicto en un paradigma de geometropolítica de verticalidad y multitud.

Lo que se ha propuesto, a partir de la dialéctica del adentro-afuera, es que capta a las dialécticas de la singularidad, es decir el resto de dialécticas (reforma-cambio; protesta-rebeldía y repetición-revolución) solo son venarios de una misma fuente que fluye en el devenir de las mutaciones psicológicas. Este movimiento de la imaginación fluyente previene de dogmatismos, ya que apuesta por la realización de una mente que ha mutado en el devenir de la violencia hasta reconciliarse consigo misma y con el mundo, un viejo proyecto de la filosofía alemán del siglo XIX que argüía de haber alcanzado el conocimiento absoluto de la voluntad sin haber cruzado el umbral de la rebeldía. Un procedimiento inválido para el reino de la libertad.

En consecuencia, la hipótesis de trabajo surgida de la dialéctica propuesta aquí, consiste en que si se alienta a la construcción de epistemologías acráticas (pensar fuera del poder) entonces tendría que esperarse el desarrollo de una antropología de las subjetividades en donde los símbolos de poder, de autorización y derecho estructurados en el Mercado-Estado-Nación no son los criterios absolutos para entender la idea de proceso, que como se dijo: lo que está en proceso es la creación de un hombre o la cerebración de un proceso antropológico que atraviesa estadios de mutación psicológica.

REFERENCIAS.

- BACHELARD, Gaston (2016). *La poética del espacio*, México, F.C.E.
- (2017). *El aire y los sueños*, México: F.C.E.
- BAJOIT, G (2008). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Madrid: S. XXI.
- BAUDELAIRE, Charles (1998) *Las flores del mal*, Barcelona: Óptima.
- BRENIFIER, O (2018). *La consulta filosófica*, Madrid: Alcofribas.
- CALASSO, Roberto (2000), *La ruina de Kasch*, Barcelona: Anagrama.
- (2014). *Prólogo al Único y su propiedad*, México: Sexto Piso
- CASSIER, E (1974). *El mito del estado*, México: F.C.E.
- DERRIDA, J (1997). *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos.

- FREUD, Sigmund (2003). *Psicología de masas*, Madrid: Alianza.
- GÓNZALEZ, J (1994). *Mente y cerebro*, Madrid: Colección Parteluz.
- KARATANI, Kojin (2003). *Transcritique*, London: Massachusetts Institute of Technology.
- MARX, K (2007). *Grundrisse*, México: S- XXI.
- MORIN, E (20089). *La mente bien ordenada*, México: S. XXI.
- NEGRI, T (1999). *La anomalía salvaje*, Madrid: Akal.
- OSHO (2011). *Rebelión, revolución y religiosidad*, México, Vergara.
- POLIBIO (2000). *Historias*, libro VI, Madrd: Gredos.
- SLOTERDIJK, P (2003). *Crítica a la razón sónica*, Madrid: Siruela.
- SMIH, A (1976). *Riqueza de las naciones*, México: Cultura, Ciencia y tecnología.
- STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad*, México: Sexto Piso
- VERNANT, J (2000). *El universo, los dioses y los hombres*, Barcelona: Anagrama
- WEIL, S (1995). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona: Paidós.
- WHITE H (1992). *Metahistoria*, México: F.C.E.
- WHITEHEAD, A (1956) *Proceso y realidad*, Buenos Aires: Lozada.

REVISTAS

- AGUILAR, J (2016A). “El Marx del proceso” en *Theoría*, número 30-31, pp. 171-190.
- (2016B). “Sobre la crítica del proceso capitalista: su límite, su intervención y sus condiciones de posibilidad, en *Oximora Revista internacional de ética y política*, año 9, pp. 166-186.
- DUBE, S (2007). “Antropología, historia y modernidad”. Cuestiones críticas, en *Estudios de Asia y África*, vol XLII, pp. 299-337.
- GUTIÉRREZ, R (2008). De Stirner a Nicomachus. Pensamiento sobre el poder desde Max Stirner”, en *Revista internacional de filosofía*, col. XIII, pp. 139-165.
- KARATANI, Kojin (2010). “Revolución y repetición”, *Theoría*, Número 20, pp. 11-21.
- KELSEN, H (1922). “Dios y el estado” en *Logos*, vol. II, pp. 243-266.
- OROZ, J (1991). “Teoría del proceso en Witehead” en *Philosophica*, núm. 17-18, pp. 67-82.
- RAMÍREZ, A (2017). “La niñez como categoría psicológica y la infancia como espacio de profundidad en la narrativa cortazariana” en *Ciencia y Filosofía*, vol. 1, pp. 28-51.