

Determinismo, Libertad y Responsabilidad en La vida como un juego existencial: Ensayitos¹

Determinism, Freedom and Responsibility in "La vida como juego existencial: Ensayitos"

Germán Bula Caraballo²

DOI: 10.17533/udea.rpsua.v8n2a07

Recibido: 29- junio - 2016 • Revisado: 11- noviembre - 2016 • Aprobado: 23- noviembre-2016

Resumen

El libro *La vida como un juego existencial* presenta un panorama amplio del pensamiento del psicoanalista Carlos Arturo Ramírez. Un postulado central en su texto es el del libre albedrío. Aquí, en diálogo con este texto, se exploran los problemas del determinismo, la libertad y el libre albedrío. Se propone que es posible concebir y fomentar la libertad en sentido ético y existencial sin necesidad de postular el libre albedrío en lo ontológico.

Palabras clave autores: Libertad, Determinismo, Psicoanálisis, Inmanencia, Alegría.

Palabras clave descriptores: Libertad, Psicoanálisis, Ética.

Abstract

The book *La vida como un juego existencial* is a broad presentation of the thought of psychoanalyst Carlos Arturo Ramírez. A central contention from his book is the affirmation of free will. In this text, in permanent dialogue with this book, the problems of determinism, free will and freedom are explored. The text proposes that it is possible to conceive and further an ethical freedom without postulating an ontological free will.

Keywords authors: Freedom, Determinism, Psychoanalysis, Immanence, Joy.

Keywords plus: Freedom, Psychoanalysis, Ethics.

Para citar este artículo:
Bula Caraballo, G. (2016).
Determinismo, Libertad y
Responsabilidad en La vida como un
juego existencial: Ensayitos. *Revista
de Psicología Universidad
de Antioquia*, 8(2), 101-119.
DOI: 10.17533/udea.rpsua.v8n2a07.

1. Este texto hace parte de la investigación doctoral del autor. Fue realizado en el marco de un seminario basado en un libro del profesor -jubilado del Departamento de Psicología. Universidad de Antioquia-Carlos Arturo Ramírez Gómez.
2. Profesor de la Universidad de la Salle de Bogotá, Facultad de Filosofía y Humanidades. Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y Magister en Filosofía de la Universidad Javeriana. Correo electrónico: gbulalo@unisalle.edu.co.



Introducción

Parece que ni siquiera es posible concebir el conocimiento mismo, la misma posibilidad de hacer ciencia, a menos que se postule un mundo determinado, regido por leyes (Spinoza, 1999/1677); pero no es posible concebir la ética si no se postula la libertad humana (Kant, 1973/1785). En tercera persona, las cosas y los hombres aparecen regidos por leyes; en primera persona, parece el libre albedrío un dato inmediato de la conciencia (Husserl, 2006), Descartes ni siquiera se toma la molestia de demostrarlo (1995); es una vivencia cotidiana. Si se priva de agencia a las personas, se les priva de responsabilidad. Si no se reconocen las determinaciones externas que operan sobre la gente, caemos en la crueldad de exigirle más de la cuenta a quien se encuentra en condiciones difíciles. Si el determinismo es refugio de “conchudos” y “alcahuetes”, el libre albedrío puede serlo de “santurrones”. Desde el punto de vista terapéutico, se trata de que “el sujeto tome su vida activamente, y deje de culpar a otros por lo que sucede, pero también de que deje de asumir responsabilidades que no le corresponden” (Manrique & Gil, 2013, p. 144).

Y habría que definir eso de “libertad”: ¿es la ausencia de coacción externa que piden los adolescentes?, ¿o la ausencia de coacción interna, el control sobre el diálogo interno (Krishnamurti, 1991)?, ¿se trata de una cualidad interior e invencible, disponible tanto al emperador como al esclavo, como dicen los estoicos?, ¿de la posibilidad de obrar arbitrariamente, sin razón alguna, del Meursault de Camus (2012)?, ¿es el ser indeterminado del pobre gato de Schrödinger?, ¿es la coherencia con uno mismo (Kant, 1973/1785), o la lucidez frente a la propia historia?, ¿es la educación de sí, por medio de

la cual la acción buena y racional es también la deseada; la inmanencia del obrar ético (Spinoza, 1999/1677; Ravven, 2001)?

Conviene distinguir entre el plano gnoseológico u ontológico y el plano ético-existencial, ya que el problema tiene una pierna en cada lado. Un ejemplo: la famosa apuesta de Pascal en torno a la existencia de Dios no aporta argumentos a favor de la existencia de Dios; solo aporta argumentos a favor de la conveniencia de creer en Dios. Su argumento pertenece al plano ético-existencial; su contrario sería la prueba ontológica de San Anselmo, tan seca y gnoseológica que no le habla a la fe de nadie. Del mismo modo, los argumentos de Kant a favor de la libertad como condición de la ética no tienen peso ontológico, y la evaluación gnoseológica de los argumentos de Laplace (1996) debe, en principio, hacer abstracción de las implicaciones existenciales de los mismos.

El cúmulo de problemas relativo al determinismo, la libertad y la responsabilidad, en sus vertientes gnoseológica y existencial, se toca de distintas maneras y en relación con diversos problemas en *La vida como un juego existencial* (Ramírez, 2012). Aquí presentaré y problematizaré lo expuesto en el libro para luego vincularlo con el tema del buen vivir, columna vertebral del libro, bajo el título de la *alegría*.

1. Determinismo y azar

Ramírez identifica tres posiciones frente al problema del azar: el *indeterminismo* que afirma el puro azar; el *determinismo absoluto* que afirma lo contrario; y el *determinismo dialéctico*, una versión del *probabilismo* que asignaría grados de probabilidad a los sucesos; habría eventos

Ramírez identifica tres posiciones frente al problema del azar: el indeterminismo que afirma el puro azar; el determinismo absoluto que afirma lo contrario; y el determinismo dialéctico, una versión del probabilismo que asignaría grados de probabilidad a los sucesos (...)

predecibles e impredecibles: “muchos eventos no pueden determinarse solamente desde las leyes generales del universo, sino también desde las leyes y acciones particulares de los medios cercanos y de las singularidades” (2012, p. 29). En el determinismo dialéctico, habría eventos sujetos a leyes deterministas, eventos sujetos a leyes singulares y eventos puramente caóticos.

Pascalianamente, Ramírez decide la pregunta por el azar en el plano ético-existencial, ya que “la pregunta por la existencia del azar no podría responderse, por ser indemostrable e inverificable cualquier respuesta” (2012, p. 29) en el plano gnoseológico. El indeterminismo hace imposible la ética, pues no se seguirían consecuencias confiables de una acción determinada; el determinismo absoluto lleva también a la ausencia de responsabilidad; en cambio el determinismo dialéctico, sin desconocer la evidente regularidad del mundo, dejaría campo a la agencia humana, pues “sin libertad de elección y sin responsabilidad por las decisiones no hay ética posible” (2012, p. 42).

El determinismo dialéctico supone la idea de la *singularidad*, “una confluencia *singular* de fuerzas que se articula de tal forma que se

constituye en un *ente*, que entra a actuar en el universo y a producir una reacción por parte del universo” (Ramírez, 2012, p. 56). Pueden ser plenamente caóticas o, bien, tener una lógica interna que incorpora, o no, puntos caóticos. De este modo, puede tener un aspecto *ejemplar*, que está regido por las leyes generales del entorno; un aspecto *singular* que opera según las leyes internas de la propia singularidad; y un aspecto *peculiar* producto del azar, cuyas leyes se desconocen o no existen. Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre, por lo tanto, Sócrates es mortal (ejemplar); Sócrates como individuo optó por indagar constantemente por la vida buena, y por seguir los dictados de la razón (singular); Sócrates tiene nariz respingona (peculiar). Cabría preguntar si es necesario negar el determinismo para darle agencia causal y leyes propias a lo singular. Si explicáramos la determinación de Sócrates por *vivir bien* a través de su historia personal, su contexto social, etc.; no parece que por ello le negáramos a Sócrates agencia alguna, ni que por ello dejaran sus actos de ser loables o condenables.

Ramírez ensaya un argumento a favor del determinismo dialéctico mediante una interpretación del principio de razón suficiente: “si bien la ciencia plantea que todo hecho tiene una o varias causas que lo determinan, y el estudio de estas leyes o causas es precisamente su objeto, esto no implica, recíprocamente, que dado un hecho se tenga que producir fatalmente otro específico” (2012, p. 285); de este modo, podría hablarse de un *determinismo a posteriori* por el que ciertos eventos podrían *explicarse*, una vez ocurridos, por ciertas causas; más no podrían por ello ser *predichos* de antemano. En esta impredecibilidad estaría el espacio para la agencia humana. A finales de octubre de 1962, Khrushchev decide regresar los misiles nucleares

que iban camino a Cuba; su acción puede explicarse, retroactivamente, por una serie de causas políticas, psicológicas, etc.; pero bien hubiera podido persistir, precipitando quizás una guerra nuclear (p. ej, Dobbs, 2009).

Este determinismo a posteriori implicaría lo siguiente: Si un determinado evento *A* tiene como antecedentes causales a *x*, *y*, *z*, etc., estos *x*, *y*, *z* deberían poder servir de explicación, también, para por lo menos un evento alternativo, *B*. Esto tiene dos problemas: 1) parece implausible que un conjunto *completo* de antecedentes causales (llamémoslo *x'*) que da por resultado, digamos, que Khrushchev opte por la paz, pudiera servir, también, para explicar que optase por arriesgarse a la guerra; tomando en cuenta que debe haber alguna conexión entre los antecedentes causales y el evento que producen; 2) en la realidad, *x'* produjo *A* y no *B*; si aceptamos el principio de razón suficiente, debe aplicarse también, al hecho de que *x'* produzca *A* y no *B*, y no solo a la producción de *A*.

Otra manera de defender un determinismo blando es apelando al carácter indeterminado de la mecánica cuántica (en su interpretación más común, según la cual el carácter indeterminado de los estados cuánticos es *intrínseco* al sistema, y no una consecuencia de nuestra limitada capacidad para medirlos y comprenderlos, lo que se conoce como *criptodeterminismo*; ver Atmanspacher, 2001). Para Ramírez es “desde la partícula, en cuanto es confluencia de leyes y procesos, que emerge un comportamiento, un acontecer propio. La elección de un camino entre varios posibles, por un cuerpo físico (...) en gran parte está determinada por las leyes del sistema, pero es en parte (...) aleatoria, esto es, ‘determinada’ por el propio cuerpo” (2012, p. 45). Esta autodeterminación o indeterminación,

en el plano físico, sería el campo de posibilidad para la acción libre de la partícula:

“El realismo científico plantea que nuestra propia capacidad de elección está en gran parte determinada por las circunstancias, pero que queda un factor *aleatorio*, del que se aprovecha la singularidad, (...) para elegir, conforme con sus motivos, determinaciones y *libre albedrío*” (Ramírez, 2012, p. 70).

¿Permite la indeterminación de las partículas objeto de la física pensar la libertad humana? Podemos plantear la pregunta en términos de un experimento mental: ¿qué pasa si le metemos un gato de Schrödinger a una máquina de Turing? Supongamos un sistema cognitivo cuyo funcionamiento (por hipótesis) está plenamente determinado por ciertas leyes internas de manipulación de símbolos; luego introduzcamos en él ciertos nodos, bien elegidos, cuyo funcionamiento esté determinado por el estado indeterminado de una partícula inestable. ¿Diríamos por ello que nuestra máquina se ha hecho libre? Sin duda, se ha hecho impredecible, pero parece que la libertad es algo más que la impredecibilidad.

Hofstadter, distinguiendo entre los componentes materiales de un sistema cognitivo (*hardware*) y los procesos simbólicos que su relación produce (*software*), argumenta que un *hardware* determinista puede producir *software* con características humanas: “there is no reason to believe that a computer’s faultlessly functioning hardware could not support high-level symbolic behavior which would represent such complex status as confusion, forgetting, or appreciation of beauty” (1999, p. 577). En términos de Von Foerster (1991), diríamos que una *máquina no trivial* (un sistema capaz de dar respuestas diferentes a un mismo *input*, capaz de aprendizaje y creatividad) puede estar compuesto de

máquinas triviales (sistemas en los que el *input* determina plenamente el *output*). En este orden de ideas, habría que buscar la libertad más bien en los sistemas biológicos y psicológicos complejos que en las partes físicas que los componen: después de todo, no somos nuestros átomos sino una propiedad emergente de su relación.

Atribuimos más libertad y agencia a un ente en proporción a su complejidad. Como diría Bateson (1979, p. 101), si pateo una piedra, su “reacción” estará determinada por la energía cinética que le imprima mi pie y su trayectoria dependerá del ángulo y la dirección de la patada; mientras que, si pateo un perro, su reacción dependerá, sobre todo, de su *propia* energía metabólica, y de su naturaleza como ente singular: me atacará, huirá o se humillará según su *historia singular* de relaciones con el entorno. Claramente, la piedra es más efecto, y el perro más causa. Si ascendemos en la escala del ser, podemos comparar a un ser humano manipulado (digamos, que ha ingresado a un culto) con otro, con una personalidad mejor formada, que ha podido ver a través del engaño. En general, diremos que, a mayor complejidad y grado de singularidad, mayor es la libertad de un ser (cfr. Ramírez, 2012, p. 112); esto empata con el *evolucionismo* que valora el aumento en la complejidad y “considera *evolutivo* el proceso de complejización, e involutiva la descomposición, el regreso a formas más simples” (Ramírez, 2012, p. 71). Anotemos también que en la medida en que un singular es complejo, es capaz también de tener una historia y cargarla consigo. Para predecir la trayectoria de una piedra pateada, no importa en absoluto conocer el pasado de la misma; importa más cuando se quiere predecir la reacción del perro; y mucho más si se pateara una persona.

Con lo dicho, podemos pasar del plano gnoseológico al ético-existencial; al margen de las

razones gnoseológicas para sostener un determinismo pleno o cualificado, existen razones existenciales para afirmar la agencia humana y una ética del aumento de la libertad, en términos de aumento de la propia complejidad.

En este mismo sentido puede zanjarse también el problema del azar: ¿todo azar es simplemente un reflejo de nuestra ignorancia de las causas determinantes (cfr. Ramírez, 2012, 73 y 287), o existe lo caótico en sí mismo? Desde el punto de vista existencial el problema es irrelevante. En la vida nos encontramos con lo que, adaptando un término de Lonergan (1992), llamaré el “surdo”: lo que, para nosotros, se presenta como aleatorio, monstruoso o “real” en el sentido Lacaniano (siendo lo ab-surdo lo que sale de este fondo de aleatoreidad). El punto crucial es que el surdo es aquello que *nosotros* no podemos aprehender, al margen de si es en sí caótico o solo lo parece para nuestra limitada cognición.

En el *ensayito* llamado “La suerte”, el surdo aparece como lugar de la libertad:

La mayor parte de las veces elegimos lo más razonable: sopesamos las razones de parte y parte- consciente o inconscientemente- y luego decidimos lo preferible. Pero cuando la balanza no se inclina desde la razón, desde el logos, solo queda la elección azarosa, la voluntad (que hace acto), la apuesta. Allí reside la verdadera libertad; o cuando decidimos contra lo razonable, cuando nuestra voluntad inclina la balanza al lado contrario al que ya la inclinaban las determinaciones. (Ramírez, 2012, pp. 290-291).

Serían dos casos: 1) el Mersault de Camus, o el Lafcadio de Gide (en *Las cuevas del Vaticano*, 1946) cometiendo asesinato “porque sí” y 2) el “tin marín de do pingüé” o “ave María dame puntería” de quien, por ejemplo, no conoce la respuesta en un examen de opción múltiple. Respecto al primer caso, habría que decir, con

Freud, que estos actos caprichosos ciertamente tienen causas, solo que son desconocidas para el actor (por ejemplo, en su trabajo sobre el chiste, 1970). Desde este punto de vista, los actos caprichosos parecen más bien *contrarios* a la libertad, en cuanto producto, no de la lucidez y decisión ponderada del agente sino del desconocimiento de sí mismo. Respecto al segundo, el argumento es casi el mismo: si el *logos* proporcionara un curso de acción claro, el agente lo tomaría; por lo tanto, se ve *compelido* a obrar al azar. Profundicemos, pues, en la naturaleza de la libertad.

2. Libertad y conocimiento

Ante el quietismo que puede surgir del determinismo, Freud nos recuerda que “también nosotros somos parte del universo” (Ramírez, 2012, p. 43), que “aunque sea en ínfima parte, tú también eres parte del destino” (Ramírez, 2012, p. 283). La idea de que los seres finitos juegan un papel en el orden causal de la naturaleza tiene un antecedente en Spinoza, para quien determinismo y agencia no se contradicen porque las cosas finitas tienen poder causal, y es a través de ellas que se verifica el determinismo universal (*cfr.* 1988, 198). Las singularidades producen efectos que se derivan de sus leyes interiores y, de este modo, entran en tensión con un holismo que solo reconociera leyes causales a la totalidad (*cfr.* Ramírez, 2012, p. 128).

Para que hablemos de un ente finito con agencia causal, debemos hablar de *acción*, esto es, “cuando un acontecer permanece (...) cuando sucede como una repetición de acontecimientos, según ciertas reglas de invarianza” (Ramírez, 2012, p. 117). Es la acción la que permite la *duración* de un fenómeno, de modo que sin ella habría un puro caos sin tiempo; de forma similar, Simondon concibe el tiempo como “movimiento del ser, modificación real”, actividad del individuo; conversamente, solo “hay ser individuado en la medida en que asume el tiempo” (2009, p. 429).

Ahora bien, esta actividad creadora de duración no se circunscribe a un conservador seguir-siendo lo mismo, “perdurar no siempre es conservarse, pues se puede llegar al anquilosamiento, la muerte lenta por desadaptación al devenir” (Ramírez, 2012, p. 280); la afirmación de sí que opera lo singular no es el languidecer de las momias; afirmarse en el ser es también buscar ser más. Diremos pues que la acción tiene un aspecto de preservación de sí y un aspecto de ampliación de sí. Esta distinción será importante cuando hable de la alegría, que pienso que tiene que ver tanto con una sensación de integridad y coherencia interna como con una ampliación de habilidades y horizontes.

Ante el quietismo que puede surgir del determinismo, Freud nos recuerda que “también nosotros somos parte del universo” (Ramírez, 2012, p. 43), que “aunque sea en ínfima parte, tú también eres parte del destino” (Ramírez, 2012, p. 283).

La naturaleza, considerada en su totalidad, no tiene fines, solo leyes ciegas a los deseos y al trasegar de los seres que la habitan (de ahí que aparezcan como ab-surdos los temblores de tierra, los volcanes, las sequías). Pero una vez constituida una singularidad con duración, se inaugura una teleología inmanente, derivada de la operación del singular, no de las leyes naturales generales: el singular obra con el fin de perseverar en el ser, y el placer es señal de su éxito (Ramírez, 2012, pp. 125-126). De esta teleología inmanente se deriva también una ética inmanente: a cada sistema, a la luz de su *telos*, le corresponde un funcionamiento óptimo, una *teleonomía* (Ramírez, 2012, pp. 252).

Ahora bien, los singulares ni existen solos ni son la causa única de lo que les acontece; están sometidos a las normas implacables de la naturaleza. Una augusta tradición que incluye a estoicos y taoístas, a Spinoza y a Gregory Bateson, considera que la libertad consiste, justamente, en conocer estas leyes y determinaciones, y, por tanto, conocer con exactitud el alcance de nuestra agencia: “Señor, dame fuerza para cambiar lo que quiero cambiar, serenidad para aceptar lo que no puedo cambiar, y sabiduría para distinguir entre ambas”. Ramírez llama a

esta actitud *serenidad* (2012, p. 189). Además, la comprensión de “las leyes y estructuras que rigen los eventos” (Ramírez, 2012, p. 260) aumenta nuestro poder de influir sobre los mismos; al tiempo que, al captar la interdependencia de nosotros con los otros, “se entra en simpatía con otros seres” (Ramírez, 2012, p. 261) y se pierde el deseo de dominación.

No solo el conocimiento del mundo exterior nos brinda libertad: conocer las determinaciones ocultas de nuestra psique implica poder superarlas, resignificarlas o asumirlas con lucidez; el autoconocimiento permite convertir nuestros prejuicios no examinados en juicios ponderados, y obrar más bien a partir de la reflexión, con conocimiento del propio inconsciente, que siguiendo ciegamente los dictámenes de este último (Ramírez, 2012, p. 83). Entre la elección puramente racional, que no contempla los propios sentimientos; y la irracional, que no mira razones, está la elección razonable, en que ambas cosas son ponderadas (Manrique y Gil, 2013, p. 146).

Pero seguir el consejo délfico es más complicado que conocer el mundo exterior: Ramírez presenta una especie de principio de incertidumbre de Heisenberg aplicado a los seres humanos; así como iluminar a un electrón lo altera, así es imposible una ciencia exacta del sujeto por “el hecho de que el propio sujeto de la ciencia, su asunto, interfiera y perturbe su investigación” (2012, p. 215). Se pueden conocer ciertas regularidades de lo psíquico que aplican a cualquiera, pero “no se pueden deducir conclusiones directas para un sujeto singular” (Ramírez, 2012, p. 215).

El autoconocimiento es liberador, mientras que “[e]s la ilusión del perverso que cree tener un designio personal en su voluntad de goce

peculiar, pero es sólo un instrumento del goce del Otro. Un esclavo de sus pasiones (...)” (Ramírez, 2012, p. 280). Al mismo tiempo, al hacer consciente lo inconsciente, nos hacemos más coherentes con nosotros mismos: “Hacer caso al sentido existencial, permitir que el cuerpo (el alma) se exprese y escuchar sus manifestaciones, ayuda a orientarse en la deriva cósmica y singular, y a asumir las decisiones que nos competen en el cúmulo de determinaciones y condiciones que dejan un pequeño campo al libre albedrío” (Ramírez, 2012, p. 301).

Ahora bien, si la verdad nos hace libres, las doctrinas nos encadenan: “La teoría es importante porque constituye el tesoro de saber que ha ido acumulando una disciplina (...) Pero cuando se convierte en doctrina, en colección de dogmas, se vuelve un lastre que requiere con urgencia un análisis (...) para evitar su anquilosamiento e ideologización” (Ramírez, 2012, p. 228). Más allá del chiste del economista que ante una afirmación mascula dubitativo ‘puede que eso sea cierto en la práctica, pero dudo que lo sea en teoría’, el riesgo es hacerse dogmático, pensar que la propia lucha es la única que vale la pena, y que entrar en contacto con otros discursos es ir a enseñar a los otros y que los otros aprendan, y, en suma, olvidarse de que siempre puede ser uno el que la está embarrando.

La ascesis subjetiva del método analítico presentado por Ramírez implica la *destitución del Sujeto supuesto Saber*, un proceso de progresiva impersonalización del saber y destrucción de ídolos. Se destituye del lugar del saber a una *persona* cuando esta deja de representar a la ley, al padre. Se destituye a un *autor* cuando sus palabras dejan de ser sagradas, “cuando se logra que la persona viva, que encarna un discurso, deje de hacer obstáculo, resistencia” (Ramírez 2012, 86). Antes de leer a Ramírez, yo

Ahora bien, si la verdad nos hace libres, las doctrinas nos encadenan: “La teoría es importante porque constituye el tesoro de saber que ha ido acumulando una disciplina (...) Pero cuando se convierte en doctrina, en colección de dogmas, se vuelve un lastre que requiere con urgencia un análisis (...)”

mismo había desarrollado una práctica para no elevar demasiado a mis ídolos: en mis apuntes de estudio, suelo referirme a los autores por sus iniciales (EH para Husserl, RD para Descartes); mi filósofo de cabecera es Spinoza (BS): a menudo reinterpreto las letras mirándolas en inglés, para que digan *bull shit*, paja, como una pequeña vacuna contra la idolatría. Es importante tener sentido del humor frente al propio saber: “Sentirse importante lo hace a uno pesado, rudo y vanidoso. Para ser hombre de conocimiento se necesita ser liviano y fluido” (Castaneda, 1994, p. 14).

Todavía queda la teoría en el lugar del saber: “se está apegado (...) a un saber determinado, ya fijado, que fácilmente se convierte en *doctrina*, deviniendo en una religión, con un discurso sagrado que se venera” (Ramírez, 2012, p. 86). Una ilustración curiosa de esto es la última fase del pensamiento de Comte, en la que literalmente eleva su positivismo a una religión. Superar la teoría es impersonalizar el saber: “Ya no importan tanto las proposiciones sino los argumentos y razones que la sostienen, la actitud y la ética que representan. No importa

quién afirma un teorema ni de qué escuela viene sino cómo lo demuestra” (Ramírez 2012, p. 87).

En este punto, el proceso de destitución rinde consecuencias éticas. El sujeto encara la vida con madurez, consciente de que no hay maestros autorizados ni Padres responsables por su destino: él mismo debe juzgar por su cuenta las verdades, responsabilizarse de aquellas áreas de su vida en las que tiene agencia y asumir serenamente aquellas en que no: “el sujeto se responsabiliza de la parte que le toca en lo que le pasa” (Ramírez, 2012, p. 87).

He aquí lo que Yovel (1990), en relación con la filosofía de Spinoza, llama *dark enlightenment*. Cuando nada ni nadie ocupa el poder del Padre, nos encontramos con que las leyes del universo son impersonales e indiferentes a nuestros deseos y aspiraciones: el mar no está hecho para dar peces a los humanos, ni las estrellas para guiar su navegación; la condición humana no responde a ningún plan particular sino a la amplia y ciega productividad de la naturaleza (Spinoza, 1999, pp.104-105).

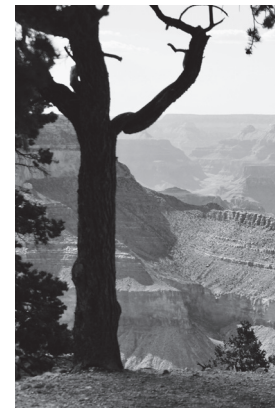
En el apéndice al primer libro de su inmortal *Ética*, en tan solo unas cuantas páginas, el filósofo más grande del racionalismo demuestra contundentemente que el mundo no es teleológico, que es un error atribuir lo que es mero accidente a una intención trascendente, que estamos lanzados a un mundo indiferente; y esta amarga medicina es dulce liberación, pues eliminadas las ilusiones de trascendencia queda la vida en la inmanencia, el amor al aquí y el ahora, que solo la mente más lúcida y valiente del Siglo de la Razón pudo articular con divina elegancia, para los siglos venideros. *O de pronto todo esto es pura paja.*

Fuera de chiste, resumiría la inmanencia espinosista, y la que se logra tras la destitución del

Sujeto supuesto Saber, con una frase popular: “es lo que hay”. Es poner los pies firmemente sobre la tierra, y afirmar esta vida de acá, con sus dificultades y responsabilidades: “es lo que hay” afirmado con alegría: “Dejamos así de culpar a los demás, al gobierno, a Dios o a cualquier otro sujeto, para pensar en un destino impersonal, del cual somos parte” (Ramírez, 2012, p. 91).

Ahora bien, derrocada la teoría, el trono del saber todavía no está vacío: queda el método. Se cuenta de un aprendiz zen que, tras practicar asiduamente la meditación, resolver tantos koanes como pudo y alcanzar la perfección en el tiro al arco, se acercó a su maestro y preguntó ‘maestro, ¿qué me falta para alcanzar la iluminación?’. La respuesta: ‘aléjate de mí, que apestas a zen’. La gracia y espontaneidad que implica la liberación respecto a un método pasa por incorporarlo: “Después de haber practicado, aplicado el método el tiempo suficiente para su incorporación (*ascesis*), ya no es necesario estarlo practicando sino cuando se requiere. Inclusive (...) se puede preferir no aplicarlo (...) finalmente se llegará a un estilo de vida ‘espontáneo’, sin método (excluyente, definido, único)” (Ramírez, 2012, pp.193-194). Cuando se incorpora el método, su aplicación es espontánea: “En último término, se llega a ese punto más allá de la razón. Al *fundamento*, donde solo queda lo que algunos llaman el azar, caos irracional, intuición, el cuerpo. Es el punto donde se elige, donde se es libre” (Ramírez, 2012, p.194).

No solo en la terapia, sino en las prácticas espirituales, en el arte, en el deporte, se valora la *gracia* liberada del método (es un tema, por ejemplo, en *El Cisne Negro* del director Darren Aronofsky). ¿Cómo conceptualizarla? Quizás los estudios de Dreyfus (por ejemplo, 1992) sobre la



experticia dan una pista. En las primeras fases de aprendizaje de una disciplina se adquieren reglas bien definidas a las que se consulta en cada acción; poco a poco, a partir de una experiencia variada y comprometida, se empiezan a reconocer tipos de situaciones cuya definición no es formalizable en reglas. Al mismo tiempo, se intensifica el involucramiento con la actividad, se pone en ella a todo el ser (se fluye en la actividad, ver Csikszentmihalyi, 1990). Poco a poco, se transforma la experiencia fenomenológica del dominio de experticia: solitos, ciertos aspectos de la actividad o problema se destacan como relevantes en la constitución de mundo del practicante. En este momento, no se evalúan las decisiones según determinados criterios, sino que se intuyen como adecuadas. El experto no sigue reglas del arte; se involucra plenamente en una situación de su competencia y toma decisiones en un mundo fenomenológico transformado, en el que los peligros y las oportunidades se destacan, como fruto de una larga serie de experiencias. Logra ejecutar con espontaneidad, como manifestación de sí mismo, lo que para un principiante implica una ardua servidumbre a las reglas del arte.

He aquí una nueva idea de libertad, como armonía con uno mismo, que exploraremos

más a fondo al tratar de la alegría. Por ahora, quisiera ensayar una reflexión a partir de dos conceptos de Kant. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant (1973/1785) caracteriza al *deber* como una *constricción de la voluntad*; esto es, como una limitación de nuestras inclinaciones subjetivas. Para Kant, es en la medida en que el deber (y no la inclinación) mueve nuestro obrar que este tiene valor moral: si obramos conforme a la ley, pero por inclinación, nuestra acción no tiene mérito. Ahora bien, Arne Naess (2008) rescata un término del joven Kant que contrasta marcadamente con el de deber: se trata de la *acción hermosa*. El concepto aparece en un texto de 1759, el periodo llamado “pre-crítico”, titulado “Un intento de ciertas reflexiones sobre el optimismo”. La acción hermosa es aquella que, siendo acorde al deber, es realizada porque “nos nace”, porque nos inclinamos a hacerla; “It is not an immoral act (...) The beautiful act is, in [young] Kant’s view, a morally complete act because it is benevolent. Benevolent action expands our love to embrace the whole of life. It completes us and perfects us” (Naess, 2008, p. 134). Es el acto alegremente moral, que contrasta con el esforzadamente moral, como el obrar espontáneamente hábil del experto contrasta con el obrar esforzadamente hábil del principiante.

Desde el punto de vista espinozista (que comparte Naess), esta acción hermosa coincide con la inmanencia ética: el obrar correcto no viene de una instancia trascendente sino de mí mismo. Desde este punto de vista, la ética se vuelve un asunto de educación del deseo (Ravven, 2001), más que de control de las inclinaciones. Esta manera de ver la ética es imposible para Kant porque considera las pasiones como algo meramente patológico, no como algo que puede ser educado (cfr Bula, 2008).

Quizás vale la pena ampliar la categoría de acción hermosa para que incluya tanto la acción hábil del experto que se ha emancipado del método como la acción moral por inclinación. Quizás el acto bueno espontáneo y los giros sin esfuerzo del bailarín experto comparten una misma gracia. Estas ideas tendrán que ver con lo que digamos sobre la alegría, y sobre la responsabilidad.

3. Responsabilidad y trivialización

*I have eaten
the plums
that were in
the icebox
and which
you were probably
saving
for breakfast
Forgive me
they were delicious
so sweet
and so cold*

William Carlos Williams, *This is just to say*

Para Ramírez, de una responsabilización, producto de un reconocimiento de la propia agencia, se sigue una *moderación del sufrimiento*: dejamos de culpar a los otros y lo otro de nuestro sufrimiento (2012, p. 48). Evitamos así la situación del neurótico que “prefiere quejarse continuamente de las circunstancias que lo ‘obligan’ a ser o actuar de determinada manera; las cosas ‘le ocurren’ (...) no dice ‘Lo dañé’ sino ‘se me dañó’” (Ramírez, 2012, pp. 48-49) y la del obsesivo que “es incapaz de asumir las consecuencias, prefiere culparse y reprocharse, para retornar luego a las mismas formas de goce, aunque disfrazadas” (Ramírez, 2012, p. 49). Conozco a alguien así; oscila entre la culpa obsesiva y el neurótico culpar a los otros. Tiene un estribillo que acompaña sus errores: “no consiste en mí”... Ahora bien, es un hecho que hay cosas que “no consisten en nosotros”; creo que también se modera el sufrimiento reconociéndolo: mucha gente se culpa a sí misma de hechos en los que no tenían agencia (por ejemplo, el niño que se culpa del divorcio de los padres). Quizás hay algo de sabiduría en eso de “poner en manos de Dios” ciertos eventos, en lugar de angustiarse; in *sha’a Allah*, ojalá...

Ramírez define la responsabilidad como la “respuesta acorde con el propio ser” (2012, p. 45). Ahora bien, el grado de responsabilidad depende del grado de agencia, y este, a su vez, del grado de complejidad e inteligencia de un ser. Esto tiene como corolario, que un ser pierde responsabilidad a medida que se hace trivial:

Según Konrad Lorenz, uno de los pocos ejemplos de los seres vivos que va en contra de la *neuentropía* de la vida es el parásito. Este tipo de animal se simplifica en lugar de complejizarse para poder “adaptarse” mejor a su vida dependiente de otro organismo que hará por él toda una serie de actividades.

(...)

La desresponsabilización del hombre, que lo vuelve un parásito social es equivalente: el vagabundo que se niega a trabajar o el mendigo que no quiere conseguir de otra manera su sustento (...) (Ramírez, 2012, pp. 52-53).

Simondon habla del parasitismo en términos similares:

(...) en la mayoría de las especies parásitas es imposible hablar de una “adaptación” al parasitismo, pues esta adaptación es una destrucción de los órganos que aseguran la autonomía individual del ser: la pérdida del intestino, por ejemplo, es frecuente en los animales que, luego de haber buscado un huésped, se fijan a él y se nutren a expensas de su huésped; no se trata de una adaptación, en el sentido absoluto del término, sino de una regresión (...) que llega a hacer del entero complejo heterofisario, un ser que no posee un nivel de organización superior al de un verdadero individuo. (2009, p. 293).

El precio del parasitismo es la autonomía y la individualidad. Por el contrario, si nos hacemos complejos, si ejercemos el perseverar en el ser como ampliación de sí, debemos pagar el precio de la responsabilidad. En el poema *This is just to say*, se confiesa al mismo tiempo la trivialidad (que llevó a la falta) y la complejidad (que llevó a reconocerla).

Para Ramírez, si se educa para la responsabilidad, si se otorga autonomía, se incurre en un riesgo: “Un sujeto educado en la responsabilidad podría elegir el mal (...) Confiamos en que nuestro ejemplo, las razones que sustentan la conveniencia del bien, lo ayudarán a elegir ese camino, pero nada lo garantiza” (2012, p. 298). Este riesgo sería el que impulsa a que se quiera trivializar a los sujetos, hacerlos irresponsables: “Ese es el terrible predicamento (...) que empuja a muchos a inculcar valores no analizados, a

sangre y fuego. Conseguiremos - quizá- ciudadanos sumisos, conformes y honestos, pero nunca sujetos responsables, con su creatividad y humanidad intactas” (Ramírez, 2012, p. 298).

Quisiera discutir este argumento: si la formación en la responsabilidad no es garante de buen comportamiento, tampoco lo es la formación trivializadora (de hecho, aún una exitosa formación para seguir órdenes solo garantiza el bien si el que las emite es bueno, véase el caso Eichmann): de los colegios católicos estrictos, de los hogares de padre estricto, del ejército, salen tantos sádicos, mentirosos y ladrones como de cualquier otra parte; si algo los diferencia es solo cierta pátina de hipocresía. Creo que el miedo que impulsa a la formación trivializadora no es un miedo al mal, sino a la diferencia: hay cierto deseo narcisista de formar a nuestros hijos y pupilos a nuestra imagen y semejanza, y esta pretensión es la que debe abandonarse si se quiere formar para la responsabilidad.

Quien, a través del conocimiento y su incorporación, comprende su lugar en el mundo, comprende también sus relaciones de interdependencia con su entorno:

Lo que aparentemente me conviene pero perjudica a la comunidad, terminará perjudicándome a largo plazo, por sus consecuencias (carácter pragmático) y también porque contraviene mi ser íntimo más universal (carácter abstracto).

Por esto la responsabilidad personal incluye la responsabilidad por el entorno, y viceversa. (Ramírez, 2012, p. 267).

Nótese la conexión entre el cuidado de sí expandido y lo que llamamos acción hermosa: el cuidado de mí mismo es espontáneo; por lo tanto, el cuidado de un yo extendido lo será

también (cfr. Naess, 2008). Bateson (1980) llama sabiduría a este sabernos parte del sistema total del mundo, ligándola, como Ramírez, al saber ecológico (2012, p.76). Para Ramírez, esta incorporación del entorno en la esfera del cuidado de sí es el final de la adolescencia (2012, p. 304); Bula (2009), llega a la misma conclusión.

Al mismo tiempo, como la interdependencia es de doble vía, se llega también a una comprensión de los efectos potencialmente globales de la propia agencia: “En la lucha política, el efecto de pequeños puede llegar a ser decisivo, y esto hace aún mayor su responsabilidad comunitaria” (Ramírez, 2012, p. 312). Entender que el mundo es uno solo, y está todo conectado, es entender que mi acción, como la de la proverbial mariposa, puede causar tormentas. Piénsese en el sistema físico de Descartes (1995) y su negación del vacío: necesariamente, un movimiento local debe sentirse en todo el sistema.

4. Ética y singularidad

Ramírez distingue entre moral y ética: “Si moral (de *mores*) es el sistema de costumbres, llamaremos ética a la *moral intrínseca*; esto es, al conjunto de valores (...) que son intrínsecos a un discurso (...) La *moral extrínseca* serán los valores (...) que pertenecen a nuestro hacer, pero han sido incorporados de otro discurso (...)” (2012, p.53)³. Para que se reaccione éticamente, y no solo moralmente, los valores deben haber sido objeto de reflexión y ponderación (Ramírez, 2012, p.297). También hace parte de la tarea ética el comprendernos a nosotros mismos, el comprender nuestras motivaciones y hacernos responsables por ellas, y el “*sentir*

en el cuerpo las implicaciones y derivaciones de una acción” (Ramírez, 2012, p. 81). Esto implica hacer consciente lo inconsciente, entrar en contacto con partes de nosotros mismos, de nuestra historia, de nuestros deseos, que podrían estar reprimidos (Ramírez, 2012, p.152)³.

Quizás el valor supremo que anima la ética de Ramírez es el evolucionismo, la apuesta por la complejidad y por la individuación. Su visión de la terapia psicológica implica un respeto por la singularidad del sujeto contra las generalizaciones de la ciencia (2012) y reconoce el deseo de trivializar y normalizar a los sujetos en los “detentadores del poder” (2012, p. 59). En esto juega un papel el dogmatismo de la ciencia en general, y de la psicología en particular que, en nombre de leyes generales, no reconoce lo singular en los sujetos: “Es el adaptacionismo a ultranza, que no acepta la provisionalidad de lo normal y el derecho del sujeto a entrar o no en ese patrón” (Ramírez, 2012, p. 411).

La apuesta del *nostrismo* es conservar lo singular viviendo, no obstante, en comunidad: “Un solo Dios universal: Logos, pero muchos dioses singulares” (Ramírez, 2012, p. 256). Hay una tensión intrínseca entre diversidad y cohesión (Bula & Garavito, 2013); no se trata de un *trade-off* entre una y otra variable, sino que se requiere cierto trabajo para maximizar *ambas*: es, por ejemplo, el arte de la fuga en Bach, que permite armonizar múltiples melodías, o el que refleja, a través de la co-evolución, un ecosistema de clímax en el que biodiversidad e interdependencia se maximizan (Bula, 2010). Sería la individualidad fuerte, bien desarrollada, la que entiende su vida como una participación en la *Gran Obra*, en un destino colectivo, supe-

3. Ver Deleuze, 1984, que hace la misma distinción moral/ética con relación a Spinoza.

rando así el narcisismo de la búsqueda de logros personales (Ramírez, 2012, pp. 258-259).

Acoplarse a los otros y a lo otro, formar con el entorno un todo en el que cada singularidad, y el súper-organismo total que componen, están todos en relaciones de mutuo beneficio, es algo que suena muy bien hasta que uno se acuerda lo cruel e indiferente que es el entorno, y la maldad y estupidez de la que a veces son capaces nuestros semejantes, y aun nosotros mismos. Mejor dicho, hay que ver qué hacer con el surdo.

5. Surdo y paciencia

Una historia de la vida real: hace unos años, salí de mi apartamento a pagar un recibo. Tras caminar unas tres cuadras, empezaron a caer esas gotas gruesas que auguran un aguacero. Me apresuré a abrir mi paraguas, cuya parte superior se desconectó y, abierta, salió impulsada por el viento. Mientras se desataba la lluvia, corrí hacia ella y, en mi prisa por volver a armar el paraguas, al intentar encajar la parte superior e inferior, terminé por desgarrar algo así como el 20% de la piel de mi pulgar derecho. Regresé al apartamento empapado, sangrando y sin pagar el recibo.

Ramírez llama *trauma* a la parte de nuestra historia personal que no hemos simbolizado, que no hemos articulado con nuestro ser total (Ramírez, 2012, p. 244; 268). Es parte de lo que llamo surdo, lo que se nos aparece como monstruoso o sin razón. El surdo puede darse en hechos externos, o bien venir de nosotros mismos, de partes de nosotros que desconocemos porque hemos reprimido; se manifiesta entonces como desarmonía o inautenticidad, o como actos fallidos, de los que habría que aprender para hacer consciente lo inconsciente (Ramírez, 2012, pp. 314-315).

Ramírez llama trauma a la parte de nuestra historia personal que no hemos simbolizado, que no hemos articulado con nuestro ser total (Ramírez, 2012, p. 244; 268). Es parte de lo que llamo surdo, lo que se nos aparece como monstruoso o sin razón.

Spinoza, en correspondencia con Oldenburg sobre la guerra entre Holanda e Inglaterra, manifiesta su convicción de que lo absurdo es siempre tal en relación con un observador que no comprende la totalidad:

Si aquel célebre burlón [Demócrito de Abdera] viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que solo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que solo percibo de forma parcial e inexacta (...) me parecían antes vanas, desordenadas, y absurdas. (1988, pp. 230-231).

Es lo que Ramírez llamaría la *fe en Logos*, que “(...) incluye también el reconocimiento de designios y devenires insospechados para el sujeto” (2012, p. 277). El error de Job estaría en que “solo esperaba el bien de su Dios y era incapaz de aceptar la desventura (...) creía en una rastrera justicia por los méritos o pecados” (2012, p. 277). Si un Dios personal ocupa el lugar del Padre, el surdo se nos aparece como

zurdo (siniestro), como un mal positivo y no como el ciego juego de las leyes naturales que habría que comprender en lugar de vilipendiar. Si pensara que hay un Dios tal, me hubiera visto obligado a concluir que me castigaba por algo, esa tarde del paraguas.

Ante el surdo, puede reaccionarse con impaciencia, que a la larga sería todavía aferrarse a la idea de que el mundo debe responder a mis deseos. La sabiduría de la paciencia consistiría en deshacerse de anhelos poco realistas:

Tal vez el auténtico sabio es el que acaba su vida plácidamente, como una vela que ha llegado a su fin y se apaga en un leve aleteo. Jamás estará seguro de haber logrado nada, ni de haber ido a ningún lugar, pero quizás allí resida su mayor logro: hace tiempo dejó de pretender tales propósitos y de esperar nada extraordinario de la vida. (Ramírez, 2012, p. 332).

Se cuenta de un maestro zen que tenía pocas horas por vivir que tras llamar a sus discípulos y hacérselos saber, le pidió a uno de ellos que bajara al pueblo por cierta torta de frutas conocida en la región. Al regresar el discípulo, el maestro tomó la torta entre sus manos y la probó. Todos esperaban unas últimas palabras de sabiduría, alguna alegoría relativa a la torta, un testamento zen. El maestro dijo “está deliciosa”, y murió. He aquí la inmanencia, entender que esta vida “es lo que hay”, y disfrutarla.

En este sentido elogia Ramírez al hombre común, “ese despreciado ser sencillito que goza de acariciar a su amada, de paladear un manjar (...) ese, a pesar de sus ilustrados y eruditos ‘maestros’, continúa en su vivir (...) sin anhelar una pretenciosa eternidad” (2012, pp. 332-333). Creo que este es un sentido válido del dicho zen, “el buda es el hombre de la calle”. Es tomar la vida con *gracia* en el sentido de gratitud y espontaneidad, “la armonía del sujeto con el entorno, con el cosmos” (Ramírez, 2012, p. 246), que pasa por

tomar la vida como un regalo, y, como al caballo regalado, no mirarle el diente. Varias veces he visto caminar perros callejeros que han perdido una pata: no renguean lastimeramente, no intentan caminar como si tuvieran cuatro patas, sino que encuentran un nuevo caminar, un ‘tumbao’ adecuado a tres patas, que ejecutan con gracia, y andan con esa tranquilidad mezclada con propósito que tienen los perros callejeros cuando van por ahí. El buda es el perro de la calle.

¿Qué hacer con el surdo? Aceptarlo alegremente; vivir como jugador, mirar las elecciones como apuestas “de las que se espera el resultado con una despreocupada pero interesada actitud curiosa que desea ver qué ocurre” (Ramírez, 2012, p. 335), con disposición a aceptar los fracasos y aprender de ellos. Ayuda a perder el miedo al fracaso el verse como parte de algo más grande, y entender que el riesgo es el precio que se paga por vivir una vida más rica. Hay una sabiduría delirante en el Zorba de Cacoyannis cuando comienza a bailar ante el estruendoso fracaso del proyecto minero en el que había invertido todos sus recursos, y los de su amigo Basil.

6. Alegría y aburrimiento

Ramírez define la alegría como armonía del ánimo, concordancia entre nuestro *saber* (nuestra historia singular) y nuestro *logos* (articulación simbólica de la misma) (2012, p.135); la disposición alegre es creativa y capaz de gozo y trabajo (2012, p. 137). En la medida en que incluimos en nuestro ser las determinaciones de nuestro entorno, la alegría implica también armonía con este, “en último término, con el universo.” (Ramírez, 2012, p. 318).

La armonía de la alegría implicaría entonces, una expansión del Yo, hacer que “deje de girar en círculos concéntricos alrededor de sí (...) hay que *difundirlo*, ampliarlo, para que incluya a los otros, al entorno (...)” (Ramírez, 2012, p. 264).

Así nos encontramos con los rasgos de la alegría que habíamos señalado a lo largo del escrito: en la medida en que incorporo a los otros y lo otro en mi Yo, mi acción buena para con ellos deviene *acción hermosa*, en la medida en que incorporo al entorno, lo acepto y entiendo alegremente que “es lo que hay”; y esta acción alegre implica un trabajo no solo de perseverar en mi ser, sino de ampliarlo. Para quien ha conseguido una armonía tal puede todavía ocurrir que la alegría egoísta choque con la altruista, pero es algo que tendría que ocurrir cada vez menos a medida que el Yo se amplía.

Si la armonía de la alegría implica una tarea de ampliación del Yo, no puede tratarse de una concordancia con uno mismo estática, un defensivo preservar la identidad: más bien habría que entender los límites de la identidad como algo que está en permanente negociación, y la construcción de la identidad como una tarea cognitiva (*cf.* Bula & Garavito, 2013). Perseverar en el ser no puede entenderse, solamente, como seguir-siendo-el-mismo sino también como esforzarse por ser *más*.

Esto, a su vez, implica rechazar la compulsión a la repetición, la pereza y la apatía, para apostar “por la vida, el eros y el logos” (Ramírez, 2012, p. 265) en la actitud de un *jugador existencial*. Esto implica riesgo: re-negociar quién somos es exponerse al dolor y sacrificar la comodidad. Hay una razón de fondo por la que hacerse más implica riesgo y esfuerzo: hacerse más es devenir otro. Para devenir otro, debemos comportarnos como ese otro que seremos, siendo todavía aquel que somos (por ejemplo, si queremos hacernos capaces de correr una milla en siete minutos, debemos entrenar para ello, esto es, ponernos a correr más rápido y durante más tiempo de lo que, en este momento, so-

Si la armonía de la alegría implica una tarea de ampliación del Yo, no puede tratarse de una concordancia con uno mismo estática, un defensivo preservar la identidad: más bien habría que entender los límites de la identidad como algo que está en permanente negociación (...)

mos capaces); o mejor, debemos ponernos en un lugar de tensión entre quien somos y quien queremos ser, lo que implica tanto un esfuerzo como un riesgo para nuestra identidad actual: en este sentido entendemos que “esforzarse es forjarse” (Ramírez, 2012, p. 284).

En su *Tratado del Hombre*, Descartes (1980) explica el proceso del envejecimiento como un progresivo endurecimiento de las partes del hombre. La explicación resulta curiosa si se tiene en cuenta todo lo que el envejecimiento ablanda; pero quizás puede entenderse como una alusión al envejecimiento como una mayor dificultad para devenir otro; en este sentido, Simondon (2009) habla de la vejez como una reducción en la capacidad de un individuo para operar nuevas individuaciones. Ramírez habla de la vejez como un “ocaso de la curiosidad, del afán de explorar, de sentir, de vivir” (2012, p. 326); por el contrario, el aburrimiento sería un síntoma de un “afán de actualizar potencialidades inéditas” (2012, p. 328) y se opondría al tedio “de quien se ha hartado sin empezar a comer, del ocio forzado de quien sueña con construir, hacer una obra, pero sus condiciones, su entorno, o sus inhibiciones neuróticas le im-



piden llevarla a ejecución” (2012, p. 328). Esto último, de acuerdo con la figura del jugador, sería algo así como rendirse antes de empezar a jugar; o despreciar el juego para que no duela la derrota que se espera; esto caracteriza bien la posición del escéptico y del cínico.

Para no ser presas del tedio, tendríamos que cultivar un sentido de la aventura, un abandonarnos en manos del azar para el cual

Cada experiencia es una prueba, un problema interesante que resolver. Las dificultades, los acontecimientos desafortunados, dejan de pensarse como *mala suerte* y pasan a ser acertijos, desafíos del destino que uno querrá enfrentar y se sentirá orgulloso y satisfecho de superar o resolver. No solo es resignarse y aceptarlos, sino comprenderlos y trascenderlos. (Ramírez, 2012, p. 323).

Referencias

- Atmanspacher, H. (2001). Determinism is ontic, determinability is epistemic. En H. Atmanspacher & R. Bichop (eds.). *Between Chance and Choice: interdisciplinary Perspectives on Determinism*, (pp. 49-74). Recuperado de <http://philsci-archive.pitt.edu/939/1/determ.pdf>
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Nueva York: Dutton.
- Bateson, G. (1980). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta.
- Bula, G. (2008). Spinoza y Nussbaum: En defensa de las emociones. *Revista Saga*, 16, 27-37.
- Bula, G. (2009). Eres responsable de tu rosa: ecocrítica, ecosofía y El Principito. En G. Bula & R. Bermúdez. (Ed). *Alteridad y Pertenencia: Lectura ecocrítica de María y La Vorágine* (pp. 7-22). Bogotá: Unisalle.
- Bula, G. (2010). Diversidad y cohesión. *Polisemia*, 7(10), 53-61.
- Bula, G. & Garavito, M. (2013). Innerarity and Immunology. *Journal of Arts and Humanities*, 2(2), 9-16.
- Camus, A. (2012). *El extranjero*. Buenos Aires: Emecé.
- Castaneda, C. (1994). *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow*. Nueva York: Harper & Row.
- Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Madrid: Tusquets.
- Descartes, R. (1980/1664). *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes, R. (1995/1644.). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Dobbs, M. (2009). *One Minute to Midnight: Kennedy, Khrushchev, and Castro on the Brink of Nuclear War*. Nueva York: Vintage Books.
- Dreyfus, H. (1992). De Sócrates a los sistemas expertos. *Estudios Públicos*, 46 (otoño 1992), pp. 1-16. Recuperado de: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184816/rev46_dreyfus.pdf

- Freud, S. (1970/1905). *El chiste y su relación con el inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Gide, A. (1946). *Las Cuevas del Vaticano*. Buenos Aires: Argonauta.
- Hofstadter, D. (1999). *Gödel, Escher, Bach*. Londres: Penguin.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Kant, M. (1973/1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Krishnamurti, J. (1991). *Sobre la libertad*. Madrid: EDAF.
- Laplace, F. (1996). *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*. Barcelona: Altaya.
- Loneragan, B. (1992). *Insight*. Salamanca: Sígueme.
- Manrique, H., y Gil, L. (2013). Azar, libertad y responsabilidad: aportes para una práctica psicológica. *Pensamiento Psicológico*, 11(2), 143-155.
- Naess, A. (2008). *Ecology of Wisdom*. Berkeley: Counterpoint.
- Ramírez, C. (2012). *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Medellín: EAFIT.
- Ravven, H. (2001). Spinoza's Materialist Ethics: The Education of Desire. En G. Lloyd. (Ed). *Spinoza: Critical Assessments* (pp. 311-331). Londres: Routledge.
- Simondon, G. (2009). *La Individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra y Cactus.
- Spinoza, B. (1988/ 1661-1676). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1999/1677). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Yovel, Y. (1990). The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation. En E. Curley y P.F Moreau (Eds.). *Spinoza: Issues and Directions* (pp.157-175). United States: Brill.

