



Perspectivas de
Cultura
y Sociedad

La creación del sujeto

Recepción: 26/02/14 / Aceptación: 21/04/14

Javier Orlando Muñoz Bastidas

javiermarduk@hotmail.com
Universidad del Cauca

Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca y Estudiante de Doctorado en Filosofía (PhD) en la Universidad Pontificia Bolivariana.

Resumen: En el presente texto se sustenta que el sujeto es una posibilidad de creación de sí mismo, en tanto que se pueda configurar el deseo, sustentada (la configuración) a su vez desde una fuerza ideal o desde las ideas adecuadas. El sujeto, entonces, no es algo determinado, sino algo que se puede determinar a sí mismo, en una acción creadora.

Palabras claves: Deseo, creación, idea, conciencia, perfección.

Abstract: In this text the author supports that the human being is a possibility of self creation as long as he is able to configure desire, which is supported at the same time from a perfect force or from suitable ideas. The human, therefore, is not something given, but something that can be determined by himself in a creative action.

Keywords: Desire, creation, idea, conscience, perfection.

Introducción

Para Spinoza la esencia del hombre es el deseo, porque el hombre siempre es "movido a hacer algo" (1983). Esta definición podría ser válida también para todo lo existente, pero Spinoza la aplica especialmente al hombre porque el propósito de su *Ética*, es comprender la posibilidad de la libertad y felicidad humana, y porque es en el hombre en donde el deseo da la posibilidad de generar conciencia, más que en las demás especies vivientes. Queremos enfatizar que no es únicamente en el hombre en donde se da esa posibilidad de conciencia, porque si se comprende bien que los animales y las plantas también participan de dos modos de los atributos de la substancia, se podrá concluir que el modo extenso y, sobre todo, el modo cogitante también está presente en ellos, solo que, precisamente, de modo diferente. Ese interés especial en la posibilidad de la conciencia del hombre

es lo que le hace afirmar a Spinoza que el deseo es "el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo" (1983) y que, en efecto, él no encuentra diferencia entre deseo y apetito.

Pero esta conciencia antes mencionada, no se la debe entender como un estado eidético superior y elaborado, porque en esa concepción de deseo spinosista se afirma que el hombre es movido a hacer algo por la acción externa de otros cuerpos y no por sí mismo (causa de sí), de forma que no siempre se puede llegar a tener una conciencia de lo que mueve a un cuerpo y lo hace desear. Esa conciencia quiere decir, mejor, una reacción del cuerpo y su correspondiente implicación en el alma (cogito). Por esto, a continuación de lo afirmado, Spinoza dirá que entiende por deseo lo mismo que por apetito "se tenga o no conciencia del mismo" (1983). Esta idea se desarrollará ampliamente en el psicoanálisis y en la concepción de sujeto de la filosofía contemporánea. El primero enfatizará en el carácter deseante del hombre, y del carácter inconsciente del mismo, identificando una intencionalidad y un sentido en los mismos. Lacan, por ejemplo, afirmaba que en la manifestación sintomática del inconsciente se podía identificar y reconstruir una estructura; a diferencia de la concepción freudiana de un inconsciente amorfo, Lacan logró identificar una estructura intencional. Y del amplio panorama del segundo, podemos rescatar la comprensión del sujeto como algo que es construido por la acción de un poder, que el sujeto mismo no siempre puede identificar, porque no se trata de un poder evidenciado en la acción de fuerza y ley de un Estado, sino de un poder que, como afirmaría Foucault, se ejerce desde la vida cotidiana de los individuos y, sobre todo, desde las relaciones de lenguaje de los mismos (biopoder).

Pero lo que nos interesa en este punto es el carácter impulsor que el deseo tiene, porque es ese impulso

el que define no solo la esencia del hombre, sino también la posibilidad de una creación del hombre mismo. Benjamin, al referirse al porvenir de la filosofía, decía que la tarea de esta debía ser la de hacer posible un empirismo trascendental, que consiste, como también lo afirmará Deleuze, en la creación de lo real desde unos preceptos de la razón como los planteados por Kant. El deseo no mueve hacia algo determinado, o, mejor, no podemos decir que hay un límite y un destino preciso en los movimientos que el deseo conlleva, sino todo lo contrario: que el deseo puede mover hacia donde se haga posible que mueva. Por eso la pregunta fundamental es: ¿cómo hacer para que el deseo mueva hacia algo en particular? Como nuestro propósito es el estudio del deseo, mediante el que se comprenda la posibilidad de una autopoiesis del sujeto, la pregunta más precisa sería: ¿cómo hacer para que el deseo mueva y permita la creación de un sujeto, desde una fuerza propia?

I

Lo anterior es uno de los más importantes y difíciles problemas con los que se ha enfrentado la filosofía contemporánea, y con los que se enfrentará en el futuro, porque si bien es cierto que se ha estudiado con suficiencia lo subjetivo y, sobre todo, su constitución y la influencia que tiene para ésta lo social, político, inconciente, económico, etc., todavía falta un poco pensar en seriedad cómo podría el sujeto crearse a sí mismo. Incluso todavía no se tiene muy claro si esto es posible o no. Pero desde lo planteado por una gran variedad de autores, se podría intentar construir teóricamente esta posibilidad. El objetivo se presenta como el poder reconstruir una simploké de teorías del deseo, en donde ese reconstruir debe hacer posible la creación de la posibilidad planteada.

Para Spinoza el deseo es movido y mueve, por las relaciones de afección que un cuerpo tiene con los cuerpos exteriores; lo anterior se hace posible comprendiendo que esas relaciones de afección son posibles por "la calidad y naturaleza de la afección y por la calidad y naturaleza del cuerpo que afecta" (Spinoza, 1983), esto quiere decir, en efecto, que "una misma afección puede afectar de maneras distintas a cuerpos diferentes" y también que "afecciones distintas pueden afectar de una misma manera a cuerpos diferentes" (1983). Es esa naturaleza de la afección externa, y la naturaleza del cuerpo afectado, lo que determinará el movimiento del cuerpo y el alma. Esta concepción es importante porque esa "naturaleza" de la que Spinoza habla, no es un estado definitivo sino

un estado de *aptitud*, es decir, de lo que el cuerpo ha llegado a ser, por su relación con los otros cuerpos, y de lo que a partir de ahí podría llegar a ser. Si un cuerpo es lo que las afecciones de los otros cuerpos le han permitido ser, lo que pudiera llegar a ser también está, en un primer término, determinado por esas afecciones, sólo que ya no de las afecciones actuales, sino de las afecciones *posibles*. Esto demandaría una acción de planeación de las afecciones. Sloterdijk en su libro *Has de cambiar tu vida*, estudia las ascesis de sí mismo, que, en términos amplios, consisten en un análisis de aquello que impide y permite tanto la conciencia de sí, como la elevación de sí; los planes ascéticos consisten tanto en evitar y superar lo primero (lo que impide), como en el ejercicio continuo de lo segundo (lo que permite).

Perocomohemosdicho, lasafeccionesydeterminaciones del cuerpo se implican en la posibilidad de conciencia del alma. La diferencia cuerpo-alma que realiza Spinoza no se la debería entender como un dualismo estricto, sino mejor como la expresión de dos modos distintos de una misma fuerza (la substancia). Habría dualismo si se determinara una diferencia radical entre cuerpo y alma (al modo de Descartes), pero en Spinoza el cuerpo y alma son dos modos distintos de expresión de una misma y única substancia, por lo que cuerpo y alma son la substancia misma manifestada de dos modos diferentes. Esto es así: primero para que la confrontación de los dos modos genere conciencia de sí, y segundo porque la substancia se expresa infinitamente de infinitos modos, donde cuerpo y alma serían sólo dos de esos infinitos. Esto también sería válido, en consecuencia, para los otros infinitos atributos de la substancia, de las que el hombre no participa, pero que se manifiestan necesariamente: que son la manifestación de lo *mismo*, pero en infinitos modos diferentes. Lo que sucede es algo que Spinoza afirma claramente: nuestro entendimiento solo *comprende* la participación en dos de esos infinitos modos, por lo que la diferencia cuerpo-alma es más cognitiva que real. Pero lo importante es que las afecciones del cuerpo determinan la posibilidad de la conciencia del alma y viceversa, es decir, que según la calidad y naturaleza de un cuerpo, será la calidad y naturaleza de la conciencia que el alma correspondiente pueda generar. Y esa conciencia, en un nivel superior y elaborado, es lo que va a hacer posibles las ideas. Y, de la misma forma, son las ideas las que podrán realizar el acto de planeación de las afecciones antes mencionado.

La posibilidad que el deseo tiene de determinar las ideas, en el sentido de un impulso afectivo, que dispone al alma de una forma en la que sus posibilidades cognitivas se hacen tales por ese impulso de deseo, lo comprendió muy bien Platón. La concepción fundamental de Platón es que el amor es la fuerza que hace posible la contemplación de la idea, una contemplación que no es pasiva sino que es una acción de pensamiento en donde se comprende la causa universal y necesaria de algo, solo que Platón la denomina como contemplación en el sentido que dicha acción consiste en recuperar el estado real de lo existente, que es lo ideal. Es por esto que el deseo tendría, por encima de todo, esa función fundamental: hacer posible la contemplación de lo ideal. Entonces, una cuestión fundamental sería saber, en un primer momento, cómo el deseo se convierte en amor, para que permita la función mencionada.

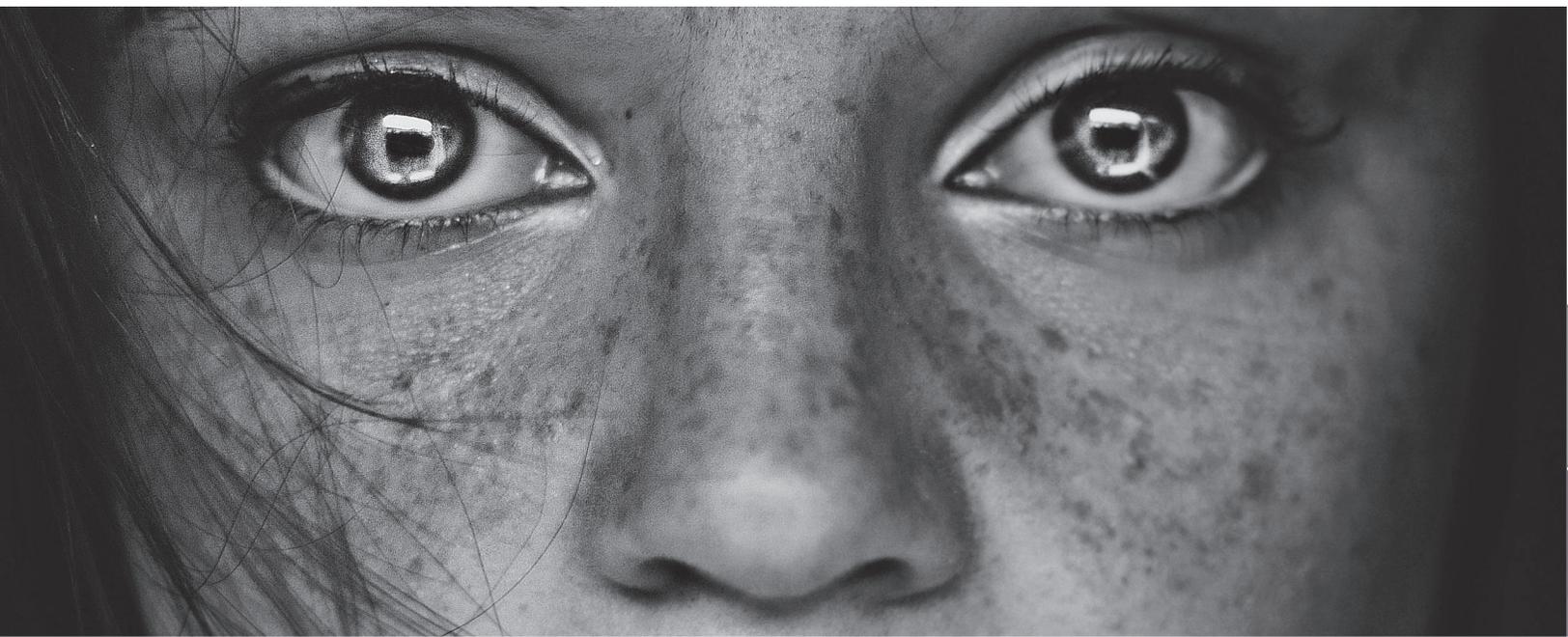
II

La concepción que Platón tiene de la *belleza* posee vital importancia por lo siguiente: la belleza o un objeto bello mueve el alma de quien lo percibe hacia la intuición de lo ideal en sí, porque la belleza aquí es concebida como la *manifestación* de la verdad, y en el caso de un objeto como la manifestación objetual de esa verdad. Para Platón lo ideal en sí o la verdad, siempre es anterior a toda manifestación o, para ser exactos, a *su* manifestación; y en dichas manifestaciones esa verdad se encuentra latente, de manera que permita en quien las observe y comprenda, la cognición de la verdad misma de la que son manifestación. Ahora bien: ¿hay una verdad no manifestada? La respuesta es que la verdad o lo ideal para Platón es manifestación infinita, inagotable. Esto permite: 1. Que la verdad siempre se esté manifestando y no se la pueda comprender más que en esas manifestaciones,

2. Que aunque el hombre solo puede comprender un sector de dichas manifestaciones, puede también comprenderlo *en sí* de las manifestaciones, como una posibilidad infinita de manifestación. Lo que queremos decir es que lo ideal o verdadero en sí no se agota en una manifestación determinada, sino que siempre se puede manifestar de infinitas formas nuevas. Lo que se debe comprender es la generalidad de esa infinitud.

Por la intervención de la belleza, el deseo es entonces transformado en amor, porque ya no se trata de un deseo cualquiera, sino del deseo de elevarse hacia la verdad que se intuye en lo bello. La concepción de amor en Platón es muy similar a la de Spinoza; para este último el "amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior" (1983), que hace posible el aumento de la perfección de quien ama; para el primero, como lo dijimos, el amor es lo que hace posible la elevación hacia lo ideal. La similitud consiste en que cuando algo aumenta su perfección, por efecto del amor, aumenta también su capacidad cognitiva o de pensamiento; en los dos autores el conocimiento solo es posible como un estado de potencia (perfección en Spinoza, elevación para Platón).

Pero como el deseo no siempre es deseo de lo ideal, sino que el deseo tiene unas manifestaciones inesperadas, el poder lograr que el deseo haga posible la idea, es lo que realmente le interesa a Platón. Foucault, en su estudio sobre el uso de los placeres, afirmaba que para los griegos y estoicos lo importante era el control del placer, de manera que se permitiera el goce (hedoné), pero también la integridad del individuo. El deseo es una fuerza que puede aniquilar. Es en esta dirección en la que Bataille afirmaba que el erotismo es, por excelencia, un acto transgresor: porque en la experiencia erótica, que es una experiencia interior,



hay también una experiencia con la muerte. Solo cuando algo tiene la capacidad de poner en cuestión los fundamentos sobre los que nos sostenemos, es posible afirmar la experiencia erótica.

Por esto, según Foucault, la importancia en poder ejercer un control sobre los placeres, porque no se trata de sucumbir a ellos, sino de poder tener una experiencia vital en los mismos. No se trata de reprimir los placeres, sino de controlarlos. Deleuze y Guattari sostuvieron un debate con los planteamientos sobre el deseo del psicoanálisis freudiano, en el que distinguían entre deseo y placer, en el sentido que, según afirmaban, en el deseo no había una carencia, mientras que en el placer sí. El deseo era la expresión de una fuerza afirmativa y creadora, el placer una búsqueda de satisfacción sustentada en un deseo previamente *agenciado* o determinado, es decir, que cuando a un sujeto se le construía, por acción de un poder social, aquello que debía desear, se obtenía un *placer* entendido como la consecuencia y la intensidad necesaria de la determinación del deseo; mientras que el deseo en su manifestación plena no tenía la colmación de un fin necesario tal.

No quiere decir lo anterior que en la expresión del deseo no se sienta un goce, lo que sucede es que, según Deleuze y Guattari, ese goce no es determinado en las relaciones de poder que construyen al sujeto. En esa expresión del deseo, lo que hay es lo que Nietzsche llamaba el sentimiento de un "aumento de la fuerza". Por eso Platón, al igual que Foucault, no se referían a una represión del deseo-placer sino de un control. Queremos afirmar que para nosotros el placer es también una sensación de la afirmación del deseo y de la fuerza, porque el placer es una forma de la alegría que, a su vez, es una evidenciación del aumento de la potencia o del aumento de la perfección del sujeto.

Pero el estudio de Foucault está más enfocado hacia una distinción entre sujetos, es decir: en comprender cómo un sujeto puede distinguirse de otro y habilitarse, en esa distinción, para unas funciones más que para otras. Platón también afirma que el problema es de *continencia*, más que de negación del placer. Pero, a diferencia de Foucault, lo que a Platón le interesa es cómo se deben controlar los deseos y los placeres, para que ese control haga posible la contemplación de lo ideal. Sloterdijk diría que en quien hay un deseo de perfección o elevación, hay también un deseo de escisión o separación de lo que se considera cotidiano o normal, en una intención claramente diferenciadora entre los

más y los menos, con una consigna de: "Yo aquí me separo de la realidad habitual" (Sloterdijk, 2012), que comprende al sujeto no solo como algo deseante sino como el que puede desear de forma superior.

Pero ¿qué es lo ideal? Más que en la ya mencionada concepción platónica de la verdad y su manifestación (*aletheia* y *kalos*), quisiéramos sustentar lo ideal en una concepción contemporánea de lo mismo, en especial desde Deleuze y Guattari. En el libro *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari afirman que una de las posibilidades del pensar, es la de crear conceptos. A diferencia de la concepción platónica de la contemplación, estos autores afirman la necesidad de la creación de *sentido*. Sólo que esta creación se la debe hacer en una relación directa con el caos. ¿Qué es el caos? El caos es la posibilidad en sí, de la que el pensar puede crear conceptos, pero que no se agota en dicha conceptualización. El caos es lo incognoscible que, no obstante eso, permite que se lo comprenda mediante un concepto que debe crear el pensar. Esta tarea creadora, Deleuze y Guattari la comprenden como algo difícil y peligroso. Nietzsche en un pequeño pero importante texto titulado: "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral", comprendía que la necesidad del concepto en el hombre era el resultado: 1. De sus limitaciones y su inferioridad con respecto a otras especies, y 2. De lo caótico e incomprensible que era la naturaleza. El concepto es una forma de hacer comprensible aquello que, en sí mismo, es incomprensible. Es por esto que para hacer posible el concepto se requiere un *plan de inmanencia*, porque si el pensar se arriesgara solo en este intento de creación conceptual, podría fracasar y: 1. Rupturarse y perder la noción de lo real, o 2. Negar el caos y determinar conceptos trascendentales en los que se comprendería lo real como un todo ordenado (la tradición metafísica, según Derrida). Es ese caos el que asumiremos como lo *ideal*.

Entonces el control debe ejercerse tanto sobre el deseo como sobre lo ideal. Para Platón sólo el sabio es el virtuoso, pero en la forma de adquirir ese saber ya se da por hecha la transformación del deseo en amor. Aristóteles, por su parte, ubica la virtud en un estado de tensión entre la carencia y el exceso; el virtuoso es quien logra un término medio entre lo carente y lo excesivo, siendo diferente de un sujeto a otro este término medio, según como sea su naturaleza o particularidad. En los dos autores anteriores está presente la idea que el control implica un cierto conocimiento y propósito. Si se logra hacer que el deseo, en su manifestación

o expresión, logre configurarse en un deseo hacia lo ideal, esto no solo garantizará una genuina cognición de ese ideal, sino la creación misma de lo deseado. La relación, entonces, que hay entre deseo e ideal es de mutua *afección*.

La concepción platónica de la belleza nos permite comprender en qué consiste la mutua afección que hay entre deseo e ideal. Lo primero que debemos decir es que tanto para Platón como para Deleuze y Guattari, lo ideal es el *estado real* de lo existente, y es anterior a sus manifestaciones o concreciones. Lo posible, asumido como infinita posibilidad de creación, es lo que fundamenta esas creaciones. Las creaciones conceptuales que se realicen, se refieran o no a lo ideal, son posibles por el estado de posibilidad en sí que es lo ideal, y por la fuerza particular de quien creó el concepto. Ahora la pregunta es: ¿por qué las manifestaciones de lo ideal-caos, son percibidas y comprendidas como *bellas*? La primera respuesta es que para Platón, en la manifestación de lo ideal hay una intención inteligente, un logos, que hace que el objeto manifestado tenga una armonía y una proporción. En efecto, si observamos y comprendemos todo lo existente, se hará evidente que no pudo surgir por sí solo, sino por algo previo que tuvo la intención o la conciencia de hacerlo así; esta intención la tiene lo ideal. Y Deleuze y Guattari dan una respuesta un poco más compleja, y es que en lo manifestado o creado podemos ver y comprender el caos mismo, pero en una forma o estilo singular; lo bello está en el asombro (pathos) que genera lo caótico singularizado.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze comprendió que lo ideal es la actualización de la diferencia, es decir, que en lo existente siempre hay expresión novedosa de lo posible. Además, Deleuze reconoce que su afirmación es una reinterpretación de lo ideal platónico, en tanto que para Platón lo ideal es la fuerza impulsora fundamental que hace posible toda realidad. Incluso Deleuze reconsidera el término *reminiscencia*, para referirse al acto de elevación hacia la comprensión de lo ideal, porque ésta no consiste en un recordar, sino en comprender e intuir esa *fuerza* anterior.

En una dirección similar comprende Bataille lo *sagrado*, como aquel estado primordial que hace posible y está presente en todo lo existente. No hay, según Bataille y de una manera similar a Spinoza, un solo objeto que no participe y que no se sostenga en la fuerza de lo sagrado. Como dijimos, esa es una experiencia erótica e interior que transgrede. En las obras literarias

de Bataille, vemos los personajes que encuentran lo sagrado en todo: en *La historia del ojo*, dos adolescentes ven y experimentan lo trascendental en lo execrable, lo herético y en el crimen. Esto es lo que Álvarez llamaba las manifestaciones del "Dios salvaje".

Entonces entre lo bello y lo ideal hay una relación de mutua implicación: mediante la contemplación de un objeto bello, se puede lograr intuir y comprender la presencia de una fuerza ideal que lo hizo posible. Esta definición de belleza, implica un objeto bello extrínseco de quien lo percibe (el sujeto). Pero, siguiendo a Benjamin, en su estudio sobre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, podemos decir que lo bello también se puede comprender como la manifestación objetiva de un Yo infinito y autoconsciente, que en esa manifestación encuentra el despliegue de esa infinitud; esta es una belleza de la obra, pero también del desenvolvimiento existencial del Yo. Pero aunque el Yo sea infinito, requiere de el desenvolvimiento y de la manifestación para lograr una clara conciencia de sí; algo muy similar al proceso de la conciencia de Hegel, sólo que sin ser planteado como un movimiento dialéctico.

III

De esta forma, la manifestación de todo lo vivo es un esfuerzo de conciencia, en la que se pretende la comprensión de aquello que hace posible esa existencia misma, con la complejidad y nivel de caos que demanda; el caos no niega la conciencia, sino que la implica. En el estudio sobre el deseo se debe comprender la fuerza ideal que hay en el deseo mismo como impulso, y que logra que el desenvolvimiento existencial pueda crear la conciencia. La conciencia necesita ese desenvolvimiento, que es mundano, porque sin ese contraste con lo objetivo o con el mundo (Heidegger), no se lograría tampoco la conciencia de la infinitud. Sólo que, entonces, ese mundo o esa *mundanidad* ya no se la debe entender como lo contrario de lo ideal, sino, todo lo contrario, se debe entender al mundo como lo que hace posible el desenvolvimiento expresivo de lo ideal. Pero además se debe entender al mundo como aquello que es susceptible de una transformación, que puede ser operada desde una fuerza deseante e ideal. Spinoza afirmaba tres formas de conocimiento: la intuición, la imaginación y las ideas; pero también afirmaba que toda percepción es ya una forma de ideación (o de idear), porque no se perciben objetos sino estructuras y sistemas, de igual modo la intuición y la imaginación son ya modos de conocimiento ideal, solo que no

simplemente de modos diferentes sino con conciencias diferentes. Y es la dinámica de todo lo anterior lo que puede transformar y, sobre todo, crear lo real. De hecho lo hace, solo que la mayoría de las veces sin una conciencia y sin un plan para los mismos.

Lo último lo planteará Platón en el *Timeo*, donde además de afirmar que el universo fue creado por la intervención de la inteligencia y de la necesidad, afirma también que desde la inteligencia se puede transformar lo real. Este es ya un proyecto mucho más osado, pero que desde la filosofía contemporánea se lo puede reconsiderar en su posibilidad. Para Platón, la inteligencia como fuerza actuante, fue la que diseñó e hizo posible el universo, es por eso que en el universo podemos ver y comprender ese diseño a manera de *intencionalidad*. Más allá de la recepción gnóstica del *Timeo*, lo que nos interesa es lo siguiente: que la inteligencia dispuso el universo de una forma que este pudiera funcionar y que pudiera permitir la comprensión de lo ideal, para los seres que en él viven; la distinción cuerpo y alma en Platón es más epistémica que real (igual que en Spinoza), es más ética que concreta, porque además del *Timeo*, también en *Banquete* y en *La república* queda claro que entre estos dos aspectos hay una intensa relación y mutua afección; en lo que estamos intentando plantear, lo vemos con claridad en tanto que en todo lo creado y lo existente no podría haber un devenir existencial y de conciencia, si no hubiera una intención ideal previa que lo hiciera posible. En la concepción de *fuerza* de Nietzsche se puede comprender algo similar, porque para este filósofo aun en la fuerza instintiva (o sobre todo en ella), hay una justificación de la misma que tiene que ver con la conservación de la vida. Es decir, que esa anterioridad de la inteligencia y de la idea es solo de facto, más no de esencia, porque en todo lo manifestado hay una intencionalidad y un sentido, que hacen de lo mismo algo *bello*. O más precisamente: en lo bello está latente la intencionalidad y el sentido de lo ideal, que solo es posible en tanto lo pueda asimilar como y en el deseo.

Pero al final del *Timeo* Platón afirma que es posible, en una acción similar a la del Demiurgo creador, que los seres particulares mediante la acción de la inteligencia y luego de una contemplación de lo ideal, puedan realizar un acto de transformación sobre el mundo. Esto quiere decir que los seres pueden continuar la creación del universo desde la transformación de un mundo particular. De llevarse a cabo esta posibilidad, dicha transformación del mundo consistirá en un

acto de creación de belleza, en otras palabras: se pueden realizar actos creadores, en tanto que luego de una contemplación de lo ideal se intente *imprimir* esa idealidad en el mundo. Si tomamos el cuerpo, nuestro interés es comprender: ¿cómo transformar la corporalidad, desde unos preceptos de idealidad como los planteados? Si tomamos el sujeto, nuestro interés es: ¿cómo crear el sujeto desde una fuerza ideal, teniendo presente no el sujeto como es sino como podría ser?

Sin lugar a dudas, para responder a la primera pregunta debemos recurrir a la noción de *cuerpo sin órganos* planteada por Artaud, que consiste en asumir al cuerpo como una entidad no acabada, que no tiene ni una estructura ni una funcionalidad definida, sino que, por el contrario, éstas se pueden determinar en un acto de creación. También podemos servirnos de lo planteado por Arnold Gehlen, quien en su libro *El hombre* afirma que éste es entendido como un ser *práxico*, es decir llevado necesariamente a actuar, pero un actuar que consiste en intentar darse forma a sí mismo. El sujeto, para concluir, es algo que puede y debe ser creado.

IV

Pero la importancia que tienen las ideas es que permiten comprender esa presencia inconciente del deseo para, después, poder intentar transformar el deseo mismo. Si el deseo inconciente se expresara y no hubiera posibilidad de transformarlo, entonces no tendría sentido el deseo de saber (filosofía), porque dicho saber sería ineficaz. Ya habíamos dicho que para Platón lo real puede ser transformado por la intervención de la inteligencia que contempla lo ideal, con Spinoza podemos también decir que las ideas adecuadas no solo son una correspondencia con el objeto, sino también la emergencia de una nueva comprensión de la realidad misma. Si el objetivo ético del sujeto, para Spinoza, es que este pueda alcanzar la libertad y la felicidad, entonces éstas sólo se pueden alcanzar cuando la inteligencia asume y controla lo real, pero, además, cuando puede transformarla, porque de esta forma hará que la acción de lo real sea conforme a la expresión de su propia potencia. Por supuesto que esta transformación no puede ser absoluta, en el sentido de que todo el mundo se corresponda a la potencia de un sujeto, pero sí puede ser *afectiva*, en el sentido de intentar una acción transformadora. Esta acción, que es también un sentimiento, tendría elementos más trágicos que optimistas, porque aunque el intento es honesto, se comprende que no siempre será absoluto.

Lo que intentamos decir es que, desde Spinoza y Kierkegaard, hay en el sujeto una tensión entre lo finito de su condición y lo infinito de su posibilidad, de esta forma, Spinoza dice que todos los objetos concretos y particulares son una expresión de la substancia, esto quiere decir que al mismo tiempo que son modos finitos, también hay en ellos una participación de la substancia que los haría infinitos, solo que esta infinitud es latente y no explícita; digamos que es una infinitud posible y por desarrollar; como dirían algunos místicos, el sujeto es un *Dios dormido*. ¿Cómo se podría, según Spinoza, desarrollar dicha infinitud? La respuesta que él da en el libro V de la *Ética*, es que cuando se concibe una idea adecuada de lo infinito (substancia), se participa de lo infinito mismo. Para algunos comentaristas de Spinoza, como Vidal Peña, esto es una consolación, porque no se trataría tanto de una participación sino del deseo y la posibilidad de ser infinito. Pero si tenemos en cuenta que para Spinoza lo infinito es aquello que *no tiene nada que lo limite*, se puede pensar que la finitud del hombre no es propia, sino un estado propio de las relaciones necesarias en las que él es constituido; pero también se puede preguntar si de no existir aquello que lo limite, podría alcanzar la infinitud; la respuesta desde la ética sería que las ideas adecuadas permiten que hayan cada vez *menos cosas* que puedan limitar a un sujeto, lo que hará que sus posibilidades de actuar y pensar *augmenten*. Lo infinito del sujeto no sería un estado definitivo sino el proceso de potenciación o perfeccionamiento. Algo similar sucede en Kierkegaard, quien en *Tembler y temblor* presenta la tensión que tiene el caballero de la fe entre un infinito presente (aunque misterioso y terrible) y lo finito como cotidianidad; la diferencia importante que hay entre Kierkegaard y Spinoza, es que para el primero el infinito ya está presente en el sujeto, pero de una manera que no niega ni elimina lo finito como tal, pero tampoco lo asimila; esto Kierkegaard no lo llama un estado trágico, sino un estado de absurdo, porque el infinito se lo siente sin ser comprendido, acontece, transgrede, pero escapa a toda comprensión. Sólo que este caballero de la fe no es una persona normal, todo

lo contrario: es la más elevada y fuerte de las personas. Y esa excepcionalidad es la que nos interesa.

Pero ¿cómo puede transformar y crear lo real, ese sentimiento de infinitud del sujeto? En primer lugar, ese sentimiento lo asumimos como un proceso, es decir, el infinito proceso de creación del sujeto. En segundo lugar, cuando se comprende la infinitud implícita del sujeto, en tanto que expresión de la substancia, se comprende que lo real como tal no es diferente al sujeto, no es lo mismo, pero tampoco se lo podría diferenciar de forma radical, como si fuera un nuevo dualismo sujeto/realidad; la realidad externa también es manifestación de la substancia, y también está implícita en ella la infinitud posible o a desarrollar; lo real también es un proceso en el que todas las creaturas vivas tienen una activa participación. Solo que en lo que denominamos "lo cotidiano", esa participación no es muy activa, no siendo del todo pasiva; es aquí donde comprendemos la importancia de lo "ideal" o de las ideas adecuadas, porque desde una instancia de creación de la idea o del sentido, es donde se puede comprender una participación activa en el mutuo desenvolvimiento o develamiento del infinito. Pero lo infinito no es tan importante, porque como dijimos con Kierkegaard es lo incomprendible, sino mejor el desarrollo mismo, en el que el sujeto en particular pueda elevarse y perfeccionarse, en un acto de creación de sí mismo; queremos enfatizar que esa elevación no consiste en llegar a un lugar superior ya establecido, sino que el sujeto se eleva en la medida en que se construye a sí mismo como tal; al elevarse crea el topos mismo en el que se eleva.

En el Prefacio del libro IV, Spinoza afirma: "entenderé en adelante por "bueno" aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de la naturaleza humana que nos proponemos" (1983); en la afirmación anterior hay varios elementos importantes para nuestro proyecto: 1. Se afirma que lo bueno es lo que *sabemos con certeza*, es decir aquello de lo que tenemos una idea



adecuada; de ningún modo Spinoza está afirmando que lo bueno sea una perspectiva, aunque tampoco la niega, pero con el objetivo del *acercamiento* al modelo ideal, se hace necesario que se tenga conocimiento de aquello que lo permite. 2. ¿En qué consiste ese modelo ideal de la naturaleza humana? Esto es complejo porque para Spinoza no hay un *telos* o un destino que sea propio de lo humano, por el contrario, se puede afirmar que lo humano es aquello que, al carecer de destino, debe crearlo; ese modelo se debe asumir como una *posibilidad ideal*, es decir, como aquello que la naturaleza humana podría llegar a crear. La potenciación y el perfeccionamiento tienen el sentido que en ese acto se determina el sentido del mismo; entonces la certeza de lo bueno debe utilizarse para esa creación. 3. Cuando Spinoza dice "que nos proponemos" (1983), se refiere al proyecto de la *Ética*: la substancia se expresa infinitamente de infinitos modos, y en cada expresión concreta y particular hay participación inmanente de la substancia (que sería lo infinito de lo concreto), y como el desarrollo de lo infinito de los modos es el proceso, entonces *hacia donde o aquello* que constituye el proceso no está determinado por la substancia, sino que ese desarrollo es indeterminado. Por eso Spinoza sólo define lo bueno, como lo que nos permite desarrollar esa posibilidad infinita.

La creación del sujeto es, entonces, una acción de deseo, en la que el deseo mismo debe ser configurado para que permita, a su vez, dicha creación; es un acto recíproco de creación. Y dicha configuración del deseo, en un estado de deseo superior o de desear lo superior, es posible por la creación del sentido o de la idea. Podemos decir que Spinoza diferencia un afecto de una pasión, en el control que una idea adecuada ejerce sobre el primero; en la Proposición III del Libro V, afirma: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta" (Spinoza, 1983), porque en términos estrictos solo se debería llamar afecto a aquel deseo o afección de la que se tiene una idea clara y distinta y que, por lo tanto, se puede controlar, mientras que a aquel deseo o afección del que no nos hemos hecho una idea clara y distinta y que, por tanto, nos es confuso y no podemos controlar, lo debemos llamar pasión. Es por esto que el esfuerzo ético del sujeto debe consistir en concebir el máximo de ideas adecuadas (claras y distintas) de sus deseos o afecciones, para que estas redunden en un conocimiento de sí, que permitirá una creación de sí mismo.

Pero el sentido en el que asumimos lo superior también tiene dos definiciones más: un sujeto está en un estado superior o de elevación constante cuando tiene la capacidad de asumir un alto nivel de presión y cuando puede ir más allá de sí mismo. La ética de Spinoza tiene mucho de estoica en la necesidad de una auto observación constante de sí mismo, y en el hecho que el propósito del conocimiento o el saber está en la posibilidad que este tiene de permitir un *modo de vivir*, mas no en el saber en sí mismo, pero se aleja también un poco de la anterior porque en su filosofía es claro que lo bueno es lo que aumenta la perfección, y que se debe procurar, con todas las dificultades que esto tiene, siempre lo bueno/perfecto.

V

Con lo anterior podemos ubicar a Spinoza en el lugar de los filósofos del superhombre, junto con Nietzsche y Sloterdijk, entre otros. Pero este proyecto del superhombre ha tenido una recepción un tanto problemática durante el siglo XX. Dos grandes filósofos que se refirieron al respecto, afirmaron lo siguiente: Heidegger se pregunta si el proyecto del superhombre es una posibilidad fisiológica o una alegoría que Nietzsche utiliza para expresar y explicar su concepto de voluntad de poder, a lo que el filósofo alemán responde la segunda. Deleuze, por su parte, se hace la misma pregunta y responde que en el momento en el que él escribe no hay posibilidades ni fundamentos para responder afirmativamente a que el superhombre sea una posibilidad fisiológica, pero niega rotundamente que el superhombre sea sólo una alegoría. Estas dos respuestas, como se podrá comprender, no nos sirven para desarrollar el proyecto, además de que pueden ser superadas fácilmente; por eso nos asombran un poco las mismas.

El superhombre puede ser considerado una posibilidad fisiológica en tanto que en Nietzsche, y en toda una tradición de pensamiento contemporáneo (en la que también se debe incluir a Spinoza y la recepción del mismo), el cuerpo no es considerado un entidad dada, no es una estructura determinada, es algo que tiene determinación, que se expresa mediante formas muy particulares y concretas, pero que no dan cuenta de lo que el cuerpo es o podría llegar a ser. Lo que el cuerpo es se lo puede comprender en términos de esa posibilidad, el cuerpo es lo que pudo llegar a ser y lo que puede llegar a ser. Una genealogía del cuerpo, tipo Foucault, llevaría a afirmar que hay un saber/poder que ha determinado al cuerpo como lo que tiene una estructura y una funcionalidad determinada,

que se puede y debe conocer; esto sustentaría la medicina como ciencia. Pero un poco más allá de Foucault, se puede afirmar también con Sloterdijk que ese saber/poder es una necesidad de control de algo que es en sí mismo incontrolable e incomprensible; el interés de comprender al cuerpo *modu* científico denota lo contrario de lo que se proponen, que no hay estructura ni constantes, salvo que se las determine, lo que también es una posibilidad real y evidente. Pero más allá de este miedo al cuerpo imposible, se puede reafirmar su estado no determinado y su posibilidad de determinarlo en formas abiertas y susceptibles de ser transformadas continuamente.

De modo similar Gehlen plantea que el hombre es un ser incompleto física y psíquicamente, y que la función de las instituciones culturales es crear las condiciones necesarias para que ese estado de incomplitud no tenga consecuencias tan graves, en una naturaleza tan adversa como en la que el hombre nace, y para que pueda completarse a sí mismo; las instituciones culturales son una necesidad biológica. Esto tiene también una relación intensa con algunos planteamientos sobre bioética actuales, en donde se afirma, con justa razón, la necesidad biológica de lo ético, porque en un sujeto que no haya control de sí, ni reflexión, ni observación, ni prudencia hay altas posibilidades de un bajo nivel de vida y de que su vida se exponga a toda clase de peligros circundantes posibles; entonces se debe ser ético para garantizar la vida individual y social. Además, Gehlen muestra que el nivel de desarrollo instintivo del hombre es mínimo, en comparación al de los animales, en términos del deseo, por ejemplo, los animales ya tienen definido en alto grado aquello que deben y necesitan desear para vivir, en tanto que en el hombre los deseos con los que nace son mínimos y básicos, por lo que su desear es vital y creativo. Un ejemplo de lo último es el deseo sexual, no hay bases biológicas firmes que determinen el deseo sexual humano, todo lo contrario, la vivencia de lo sexual es múltiple; pero otra cosa es que en un campo social se lo determine en una forma concreta.

Para Nietzsche, entonces, el superhombre quiere decir la posibilidad que el cuerpo tiene de expresarse en formas y funciones siempre nuevas. Para Nietzsche el cuerpo se puede crear; es una tensión siempre constante entre lo que ya se es, que se determinó por lo genético y hasta por lo transgenético, y entre lo que se comprende que se puede y desea llegar a ser. La voluntad de poder la asumimos como esa fuerza epistémica: se comprende que se es posibilidad de creación de sí mismo.

Pero no es una posibilidad de creación de sí mismo cualquiera, sino una creación siempre mejor, cada vez más fuerte; si lo que se pone en juego en la filosofía de Nietzsche es la fuerza vital del sujeto, entonces no es posible sostener que el crearse sí mismo consiste en determinar una forma de sí mismo y en mantenerla, porque en ese mantenimiento la fuerza creadora como tal se perdería, y se retornaría al cuerpo determinado o al sujeto entendido como los más. La expresión "super" indica una renovación de la fuerza creadora. El superhombre es el sujeto que se renueva constantemente a sí mismo y asume el caos y la angustia que implica el querer hacer posible lo imposible.

Pero además de lo anterior, nosotros vamos a asumir la concepción de superhombre desde las dos concepciones que ya anunciamos: capacidad de asumir un alto nivel de presión y posibilidad de ir más allá de sí mismo, para lo que estudiaremos la obra de Peter Sloterdijk.

La primera tiene que ver con un estudio que el mencionado autor hace sobre la situación del sujeto en el mundo: la vida es esfuerzo; todo el "parque humano" (Sloterdijk, 2000) se lo debe comprender como el infatigable esfuerzo del hombre por sobrevivir, comprenderse a sí mismo y al mundo, sólo que este esfuerzo es más un ejercicio, una práctica, una disciplina que un proceso epistémico, sin decir que lo epistémico no sea también lo anterior, pero enfatizando que la vida implica un ponerse en marcha en el mundo. Lo importante no es lo que el sujeto es, incluso tampoco lo que puede ser, sino lo que ha tenido que hacer para poder ser lo que es o lo que puede. Sloterdijk afirma radicalmente que no hay religiones sino ejercicios, prácticas ejercitantes; podemos afirmar en una dirección similar que no hay filosofía, sino el acto de pensar, sin importar incluso el contenido del pensamiento mismo, sino ejercicio de pensamiento; que no hay deseo sino el acto de desear. Desde esta perspectiva todo lo que existe sería superior, porque vivir implica tensión, y esto es fundamental decirlo para quitarle el tono elitista y hasta de desprecio (Nietzsche) que la concepción de superhombre podría conllevar. Pero, por otro lado, que también es posible una renuncia del esfuerzo y una aceptación de un estado de realidad determinada; La explicación de esto, aunque suene redundante, es por la dificultad misma de asumir la tensión vital.

Por lo que para Sloterdijk los que se esfuerzan, los que se ejercitan y hacen del ejercicio su modo de vida, son una minoría; pero esa minoría no es Nietzsche y Zaratustra, sino que se puede encontrar a lo largo de la historia misma de la humanidad, incluidas algunas manifestaciones y prácticas cristianas. Esto es fundamental porque nos permite comprender al superhombre como una posibilidad real, que ya ha acontecido y de las que se pueden encontrar múltiples ejemplos, y no como una alegoría o, algo peor, como una utopía. No importa la verdad, sino que tanto nivel de verdad podemos soportar sin destruirnos. Recordemos que para Spinoza la naturaleza y calidad de un cuerpo y un alma, se comprende en la naturaleza y calidad de las *afecciones* que puede asimilar.

La segunda se explica muy bien con el ejemplo que Sloterdijk estudia en su libro *Has de cambiar tu vida*. Se trata de la vida del "lisiado" Unthan, nacido en 1848 y muerto en 1929, quien en 1925 publicó un libro sobre su vida, "mecanografiado, de facto, con el pie y con ayuda de un punzón" (Sloterdijk, 2012). Hay varias características importantes en esta vida: nace lisiado, pero ingresa al Conservatorio de Leipzig, adquiere un alto nivel de virtuosismo, fue escuchado y alabado por figuras de la música como Johann Strauss y Franz Liszt. Pero lo que nos interesa es lo que Sloterdijk afirma: que es incomprensible que una persona de su estado haya logrado hacer lo que hizo; aquí muy poco tiene que ver la naturaleza o el talento, sino solo el *esfuerzo*. Unthan pudo llegar a hacer algo que una persona normal no podría hacer ni mínimamente. Unthan pudo ir más allá de su naturaleza de lisiado, ir más allá de sí mismo. La pregunta es ¿podemos considerarlo un superhombre? La respuesta es sí porque ningún ser vivo tiene determinado su ser, ni lo que puede llegar a ser, ni los animales y las plantas, mucho menos los humanos, pero tampoco tiene una expectativa o límites de eso que podría llegar a ser y hacer, es decir, no hay algo que podríamos denominar como lo humano, sino que lo que se puede llegar a ser y hacer es, en sentido estricto, ilimitado. Utilizando una poética afirmación de Sloterdijk, todo lo vivo puede hacer posible lo imposible, o lo que en algún momento se considera imposible. Ir más allá de sí mismo, en el proceso de creación de sí del sujeto, implica una posibilidad ilimitada. Esto es deseable.

Conclusión

Por encima de todas las definiciones que se pueden establecer sobre el hombre y sobre lo humano, en

las que se pretende determinar una esencia o estado particular del mismo, nosotros afirmamos que el hombre, y en nuestro caso el *sujeto* como tal, es una posibilidad de creación de sí mismo. De hecho podemos afirmar un axioma, a partir del cual se pueden determinar cuatro conclusiones; el axioma es: Todo es posibilidad de creación; y las conclusiones: El sujeto es posibilidad de creación, el sujeto se crea en tanto cree un sentido de sí mismo, la realidad como tal se puede transformar y crear, y todo lo anterior tiene la posibilidad de crearse en formas superiores.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Argullol, R. (1999). *El héroe y el único*. Taurus.
- Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*. Buenos Aires: Ediciones Caldén
- Artaud, A. (1978). *El teatro y su doble*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- Artaud, A. (1985). *Los Tarahumara*. Madrid: Editorial Tusquets.
- Bataille, G. (1973). *La experiencia interior*. Madrid: Editorial Taurus.
- Bataille, G. (1978). *Historia del ojo*. España: Editorial Tusquets.
- Bataille, G. (1981). *Madame Edwarda*. España: Editorial Tusquets.
- Bataille, G. (1981). *La literatura y el mal*. Madrid: Editorial Taurus.
- Bataille, G. (1997). *Las lágrimas de Eros*. España: Editorial Tusquets.
- Bataille, G. (2007). *El erotismo*. España: Editorial Tusquets.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1972). *Iluminaciones II: Baudelaire*. Madrid: Editorial Taurus.
- Benjamin, W. (1975). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Ediciones Península.
- Benjamin, W. (1978). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Editorial Taurus.
- Bruno, G. (1981). *Del universo infinito y sus mundos*. Madrid: Editorial Orbis.

- Bruno, G. (1987). *La cena de las cenizas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Camus, A. (2010). *El extranjero*. Madrid: Editorial Alianza.
- Camus, A. (2010). *El hombre rebelde*. Madrid: Editorial Alianza.
- Camus, A. (2010). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Cioran, E. M. (1972). *Brevario de podredumbre*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- Cioran, E. M. (1982). *El aciago demiurgo*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- Cyrułnik, B. (1993). *Les nourritures affectives*. Ed. Odile Jacob.
- Cooper, D. (1975). *La muerte de la familia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Cooper, D. (1978). *La gramática de la vida*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Darwin, C. (1973). *El origen de las especies*. Buenos Aires: Albatros.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1970). *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (1984). *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Editorial Tusquets.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Deleuze, G. (2004). *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Madrid: Editorial Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1973). *El anti-edipo*. Barcelona: Barral.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- Derrida, J. (1971). *De la grammatología*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Descartes, R. (1983). *Discurso del método*. Barcelona: Editorial Orbis.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas*. Editorial Gredos.
- Foucault, M. (1967). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1994). *Historia de la sexualidad. II: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Editorial Akal.
- Foucault, M. (2009). *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Freud, S. (1974). *El malestar en la cultura. Obras completas, Tomo VIII*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hegel, F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1951). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche. Tomos I y II*. Barcelona: Editorial Destino.
- Hutin, S. (1981). *Historia de las religiones*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Kant, E. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara-Santillana.

- Kant, E. (2007). *Crítica del juicio*. Editorial Tecnos.
- Kant, E. (2008). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kant, E. (2008). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Espasa.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- Kierkegaard, S. (2008). *Diario de un seductor*. Editorial Alianza.
- Kierkegaard, S. (2008). *El concepto de la angustia*. Editorial Alianza.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Editorial Alianza.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lipovetski, G. (2003). *La era del vacío*. Editorial Anagrama.
- Lipovetski, G. (2004). *El imperio de lo efímero*. Editorial Anagrama.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Editorial Sarpe S. A.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostin.
- Mirandola, P. D. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nietzsche, F. (1991). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *La Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2007). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón. (1985). *Diálogos V.1*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos V.2*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1986). *Diálogos V.3*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos V.4*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos V.5*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos V.6*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos V.7*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Editorial Siruela.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Editorial Siruela.
- Spinoza, B. D. (1983). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Orbis.
- Spinoza, B. D. (2010). *Tratado teológico político*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Bogotá D.C: Alfaguara.
- Yates, F. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus lógico philosophicus*. Barcelona: Editorial Altaya.