



Φ

Ὀδός

Grupo de Estudios Filosóficos Babel

*Revista Internacional de Filosofía* Ὀδός Número 12, Año 10, Volumen 10; ISSN: 2322-8369

# *Revista Internacional de Filosofía* Ὀδός

Número 12, Año 10, Volumen 10; ISSN: 2322-8369

## *Director*

Dr. (c) Jorge Luis Quintana Montes

## *Editor*

Dra. (c) Yirlean Ramos Feria

## *Comité Editorial*

Dr. Jean Orejarena Torres

Dra. Margareth Mejía Génez

Dr. (c) Eduardo Crivelli

Mtro. Felipe Del Río Carrasquilla

Mtro. (c) Jairo Zurita Perinián

Esp. Margarita Rosa Sánchez Fuentes

Lic. Yiscela Villareal Lozano

Lic. Evelin Guzmán Fernández

## *Comité Científico*

Dr. Federico Gallego Vázquez (Colombia)

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (México)

Dr. Iñigo Galzacorta (España)

Dra. Diana Aurenque (Chile)

Dra. Ángeles Jiménez Perona (España)

Dra. Daian Flores (Colombia)

Dra. Catalina López Gómez (Colombia)

Dr. Michael Kraft (Estados Unidos)

Dr. Ricardo Pobierzym (Argentina)

Dr. José Ramón Fabelo Corzo (Cuba)

Dr. Fernando Matamoros Ponce (México)

Dr. Rubén Sánchez Muñoz (México)

Dr. Mauricio Lugo Vázquez (México)

Dr. Ignacio Rojas Godina (México)

Dra. (c). Vanessa Huerta Donado (México)

Mtro. Nayib Abdala Ripoll (Colombia)

Mtro. César Mora Alonso (Colombia)

Mtro. Henry Andrés Rincón Burgos (Colombia)

Mtro. Javier Nicolás González (Colombia)

Licencia Creative Commons

Editorial: *Grupo de Estudios Filosóficos Babel* (COLCIENCIAS PRE005030226199)

Cartagena de Indias, Colombia



# *Carta desde el Comité Editorial a los lectores de la Revista Internacional de Filosofía Ὀδός*

## «Pronunciamiento del Comité Editorial de la Revista Internacional de Filosofía Ὀδός sobre las violaciones a los derechos humanos en Colombia»

El silencio de la academia es complicidad. Por ello esta carta editorial no está dirigida a realizar la presentación de los textos contenidos en este número. Antes bien, es nuestra declaración frente a las violaciones de derechos humanos perpetradas por el gobierno del presidente Iván Duque en Colombia.

Es menester, en primera instancia, aclarar que las movilizaciones sociales en el país no son solo resultado de una oposición a las reformas con las que se pretende acrecentar el neoliberalismo, sino que vienen de un hartazgo social ante una historia de democracia clientelista y de concentración de capital en unas cerradas elites políticas, económicas y familiares, donde la guerra ha sido la condición de posibilidad para la construcción de lo cultural, lo económico y la gobernabilidad.

Este cansancio social e histórico, agravado por los últimos 30 años de neoliberalismo en el país, detonó una serie de protestas que se han llevado a cabo desde el 27 de abril del presente año. El primer día fueron los campesinos quienes salieron a protestar por las aspersiones con glifosato en Antioquia y el 28 iniciaron los cacerolazos y el paro generalizado. La población que hemos visto en las calles, no se moviliza por un evento coyuntural, es una lucha en contra de la historia de políticas clasistas, racistas y explotadoras en el territorio.

Son aquellos que luchan por los más de 900 líderes y lideresas sociales asesinados en los últimos años. Vemos a los jóvenes de universidades públicas y privadas, pero también a aquellos que no han podido acceder al derecho básico de la educación por la neoliberalización extrema.

Vemos a las feministas que piden el cese de la discriminación de género y el derecho de propiedad de nuestro cuerpo. A la comunidad LGTBIQ, a las madres, padres y cuidadores de personas enfermas que ven a la reforma a la salud como una política de muerte. Y a todos aquellos sectores que han sido sobreexplotados y pauperizados para mantener la concentración de capital en el país en menos de 10 conglomeraciones económicas.

Ante ello, el gobierno de Iván Duque ha respondido con terrorismo de Estado. Violencia política y para-política que ha estado presente desde los periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez. Desde el 28 de abril hasta el 16 de junio, de acuerdo con la ONG Temblores e Indepaz, presuntamente la fuerza pública ha cometido 43 asesinatos a civiles. Aunado a esto, hay 21 casos de homicidios que están siendo verificados, de los cuales, 4 están siendo investigados por haber sido perpetrados por civiles con ayuda de la fuerza pública; sin dejar de resaltar que se supuestamente han sido asesinados 2 miembros de la Fuerza pública. Se tiene registro, además, de 28 víctimas de violencia sexual por parte de la Fuerza pública. Usando, como es una constante en el sistema patriarcal capitalista, el cuerpo femenino como un territorio de guerra. Se han presentado 4285 casos de violencia policial, 1468 víctimas de violencia física por parte de la Policía y 1832 detenciones arbitrarias en contra de los manifestantes.

Las políticas neoliberales, el terrorismo de Estado y el neofascismo del gobierno de Duque, orquestado por una coalición de derecha representada principalmente por Uribe, son los responsables de los asesinatos, torturas, violaciones y desapariciones en Colombia. Esta es nuestra denuncia como revista académica, como investigadores, como ciudadanos colombianos.

Marx en la Tesis XI sobre Feuerbach expone que los filósofos, y diríamos que en general la academia, se han dedicado a interpretar el mundo cuando de lo que se trata es de transformarlo. De lo que se trata es de desdibujar la línea entre teoría y praxis política. En este sentido, concordamos con lo indicado por Inmanuel Wallerstein: para debilitar y acelerar la crisis orgánica del sistema mundo capitalista, se debe continuar con la lucha por la democratización y no descuidar la urna. Es el paso que nos queda ahora para comenzar a soñar con otro sistema mundo.

Resistencia, Colombia.

Dra. (c) *Yirlean Ramos Feria*  
*Co-editora*  
*17 de junio de 2021*

# Contenido

<i>Lucas Gonzalo Aldonati</i> . “Dostoievski y Nietzsche combatiendo al nihilismo”.....	7
<i>Carlos Humberto Contreras Tentzobua</i> . “El irracionalismo asaltado. Hacia una reflexión sobre Nietzsche a partir de la crítica de Georg Lukács”.....	30
<i>Martín Abraham</i> . “Contribuciones de la analítica del Dasein de Heidegger a la comprensión de la humanidad”.....	43
<i>Román Alejandro Chávez Báez</i> . “Cuerpo y objeto físico: la crítica husserliana a la res extensa cartesiana”.....	61
<i>María Elizabeth Aquino</i> . “¿Por qué la ontología no es fundamental? Una respuesta a partir de la metafísica de Emmanuel Levinas” .....	79
<i>Leonardo Mauris De La Ossa</i> . “Entre la tecnocracia y una ética postmetafísica: las alternativas del discurso práctico”.....	92
<i>Eduardo Crivelli Minutti y Tadeo Arturo Cejudo</i> . “El liderazgo ausente de los Estados Unidos en el siglo XXI”.....	109
<i>Yirlean Ramos Feria</i> . “Notas históricas sobre el ideal de mujer cristiana: del rezago religioso a emprendedoras neopentecostales”.....	128

## Dostoievski y Nietzsche combatiendo al nihilismo

### Dostoievski and Nietzsche fighting nihilism

*Lucas Gonzalo Aldonati*  
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)  
Argentina

**Resumen:** El presente artículo se propone realizar un análisis del deseo de parricidio que presenta F. Dostoievski por medio de sus personajes en su novela titulada *Los hermanos Karamazov* (1880). Dicha problemática será interpretada a partir de la sentencia “Dios ha muerto” (*Gott ist Tot*) que presenta el filósofo F. Nietzsche en el aforismo §125 de su obra *La ciencia jovial* (1882). El deseo de parricidio es interpretado como una de las consecuencias de una enfermedad mayor que padece Occidente, a saber: el nihilismo. Éste es un concepto que abordan ambos autores, pero ante el cual toman posiciones diferentes. Mientras Dostoievski optará por apoyarse en la fe, Nietzsche, en cambio, invitará a reflexionar sobre la voluntad de poder y el ultrahombre como camino para la superación del nihilismo.

**Palabras clave:** Nihilismo, Dios ha muerto, voluntad de poder, superhombre, parricidio.

**Abstract:** This article aims to carry out an analysis of the desire for patricide presented by F. Dostoevsky through his characters in his novel entitled *The Brothers Karamazov* (1880). This problem will be interpreted from the sentence *Gott ist Tot* presented by the philosopher F. Nietzsche in the aphorism §125 of his work *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). The desire for patricide is interpreted as one of the consequences of a major disease suffered by the West, namely: nihilism. This is a concept that both authors address, but before which they take different positions. While Dostoevsky will choose to rely on faith, Nietzsche, on the other hand, will invite us to reflect on the will to power and the ultraman as a way to overcome nihilism.

**Keywords:** Nihilism, God is dead, will to power, superman, patricide.

#### 1. Nietzsche y la literatura rusa

La literatura rusa parece ser el origen en el cual comienza a utilizarse el término nihilismo y donde éste adquiere una resonancia no sólo a nivel conceptual en los círculos intelectuales, sino también en lo concerniente al nivel práctico-cotidiano. Es decir, hay grupos sociales en el siglo XIX que se identifican con el nihilismo y que emplean actitudes acordes a la carga teórica de dicho concepto. Escritores como Dostoievski, Turgeniev, Tolstói y posteriormente Chéjov, logran verter en sus textos una profundidad psicológica y existencial. La fuente de inspiración de estos

autores parte de su visión de la sociedad rusa en la que viven. Esta mirada provocará en Nietzsche un gran interés, sobre todo al encontrarse con los análisis psicológicos y sociales que reflejan los autores en sus obras. Pero la relación entre Dostoievski y Nietzsche ha sido sumamente particular. De ello, dan cuenta cartas escritas por Nietzsche en las cuales se hace referencia sobre los conocimientos que éste tenía acerca de la obra del literato ruso. La primera carta de la que se tiene conocimiento y, en la cual Nietzsche informa sobre el descubrimiento del escritor ruso, data del 12 de febrero de 1887 enviada desde Niza a su amigo Franz Overbeck<sup>1</sup>. A lo que se debe tener en consideración que la última obra escrita por Dostoievski (1821 - 1881) fue *Los hermanos Karamazov* en 1880 y que Nietzsche sufre el ataque de locura el día 3 de enero de 1889 en Turín. Por tanto, se trata de un período de casi dos años de contacto por parte de Nietzsche con la obra de Dostoievski, pero, curiosamente, es también el momento de mayor producción filosófica de Nietzsche.

Paolo Stellino pone en duda la expresión nietzscheana “hasta hace unas pocas semanas” refiriéndose al descubrimiento de Dostoievski en su carta del 23 de febrero dirigida a Overbeck<sup>2</sup>. Pues en el “Prólogo” a la edición de *Aurora*, sobre el cual Nietzsche trabajó en el mes de octubre de 1886, habría una similitud entre el *subterráneo* (*unterirdisch*) nietzscheano con el *subsuelo* (*podpol'e*) dostoievskiano<sup>3</sup>. Esto quiere decir que la lectura por parte de Nietzsche de *L'esprit souterrain* se

---

<sup>1</sup> “¿Te he escrito de H. Teine? ¿Y de que me encuentra *infiniment suggestif* [inifinitamente sugestivo]? ¿Y de Dostoievski?” (*Briefwechsel. KGA*, III, 5, pág. 21). Las siglas de las obras citadas de Nietzsche estarán en correspondencia con la “*Kritischen Studienausgabe (KSA)* in 15 Bänden” DTV de Gruyter (G. Colli y M. Montinari, Berlin/ New York, 1999). Se cita como *KSA*, ubicando previamente las siglas de la obra que propone la edición, luego el tomo de la *KSA*, a continuación, el párrafo correspondiente o la parte que corresponda. Para las obras que tienen traducción al español véase Andrés Sánchez Pascual (remitirse a la bibliografía). En caso contrario, será indicado en la nota al pie. Los *Nachgelassene Fragmente* se citan como *NF*, indicando años de redacción y tomo de la *KSA*, junto con los números adjudicados a los mismos según los manuscritos y número de página. Las cartas se citan según *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, DTV/W. De Gruyter, 1986. Se cita como *BKSAK*, indicando tomo, N°, destinatario, fecha, página.

<sup>2</sup> La afirmación nietzscheana del desconocimiento –incluso del nombre– de Dostoievski no deja, de todos modos, de asombrar, si se consideran dos factores muy importantes. En primer lugar, a partir de la traducción de 1882 de W. Henkel de *Crimen y castigo* (*Prestuplenie i nakazanie*), la reputación del escritor ruso y de algunas obras suyas tuvo una gran resonancia en Alemania y, en este sentido, es raro que hasta inicios de 1887 el nombre de Dostoievski pasara desapercibido para el filósofo alemán. Por otra parte, no cabe duda que la vida de Nietzsche, a partir de 1879, año en que dejó su profesorado en la Universidad de Basilea, fue una vida de soledad completa y de aislamiento del mundo, el cual quedaba fuera de su habitación, una vida angustiada por “la pena que comporta cada privación larga de luz y aire” (Stellino, 2008: 82).

<sup>3</sup> “En el “Prólogo” mencionado, el filósofo prepara al lector de su libro al encuentro con un *subterráneo* en acción, que excava hacia la profundidad y quiere la oscuridad porque sabe que, después de tanta fatiga, volverá a tener su propia aurora. Pero antes de llegar al nuevo amanecer, se ha de descender hasta el fondo de ese suelo, sobre el cual los filósofos han construido durante largo tiempo sus edificios inestables, a pesar de que ellos se vinieran abajo: el suelo de la moral, “la verdadera Circe de los filósofos”. El difícil camino, que Nietzsche ha escogido, ha sido el de

remontaría todavía más atrás. Otras de las alusiones que se puede encontrar está en el *Crepúsculo de los ídolos* (1889), allí, se define a Dostoievski como “psicólogo”. “El mismo filósofo reconoce, que su encuentro con Fiódor (entiéndase con su obra) se parece mucho al encuentro, en un anticuario de Leipzig en 1867, del libro schopenhaueriano *El mundo como voluntad y representación*” (Stellino, 2008: 79). Se conoce que las obras que ha leído Nietzsche sobre el literato han sido principalmente en francés, elogiando las traducciones y criticando aquellas que le habían sido enviadas desde Alemania. Como detalle, Charles Andler fue el primero en identificar la edición de *L'esprit suterrain* que Nietzsche conoció, y, según un estudio de C. A. Miller, se sabe con exactitud que la obra que el filósofo alemán leyó, poco y nada tiene que ver con el escrito publicado por el escritor ruso en 1864 bajo el título *Apuntes del subsuelo*. Sin embargo, al entrar en contacto con la obra de Dostoievski, Nietzsche comienza a identificar en autores parisinos, en concreto, P. Bourget, la influencia de las obras del novelista ruso.

Ahora bien, volviendo a los literatos rusos en general, no hay que olvidar que no solamente se hayan alusiones referentes al nihilismo dentro de la obra de Dostoievski, sino que también en la obra de Iván Turgueniev *Padres e hijos* (1862), por ejemplo, se las puede encontrar. Se supone que Nietzsche tuvo contacto desde joven con esta obra, incluso antes de publicar su primer libro *El nacimiento de la tragedia* en 1872<sup>4</sup>. Por lo tanto, la influencia del concepto y de la temática del nihilismo está presente en Nietzsche desde sus comienzos. Esto ayudaría a comprender mejor los cambios de título a las ediciones posteriores de su primera obra publicada, a partir de los cuales busca una insistencia en la cuestión principal que lo ocupa: el nihilismo. Luego, entre Turgueniev y el joven Nietzsche hasta el descubrimiento de Dostoievski y el Nietzsche maduro, queda por dilucidar la diversidad teórica para la que dicho concepto era implementado. A nivel político, moral, religioso o literario, la palabra nihilismo toma diversas acepciones según la intencionalidad y los matices, pero sin dejar de ser mayormente válidas y

---

socavar la confianza del ser humano en la moral y, para hacer es, ha tenido que convertirse en un aparente Trofonio” (Stellino, 2008: 84).

<sup>4</sup> *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*, obra que desborda la indagación filológica para convertirse en un manifiesto filosófico de primer orden, fue publicada en enero de 1872 por el editor de Wagner, E. W. Fritsch en Leipzig y es la obra prima de Friedrich Nietzsche. La palabra música en el título de la obra evidencia, según Germán Cano, el rol decisivo que tuvo ésta sobre Nietzsche. La reflexión sobre la música fue el motor que espoleó al filósofo de Röcken a buscar su propio camino filosófico porque la música cumplía, según él, una tarea. La música tenía entre los griegos, según entiende Nietzsche, la tarea de transformar el sufrimiento del héroe en la más fuerte compasión de los oyentes. Pero en julio de 1874 salió a la luz la segunda edición de la obra con un título principal más breve, a saber: “*El nacimiento de la tragedia*”, acompañado esta vez de un subtítulo: “*O Helenismo y pesimismo*”. El cambio de título tuvo como propósito subrayar sin ambigüedades que el gran problema de la obra era la superación del nihilismo

combinables entre sí debido a que las diversas esferas sociales no se anulan, sino que conviven. El poeta Jean Paul, considerado al parecer como el primero en haber empleado el término nihilismo en el año 1800, lo utiliza para realizar una crítica a los poetas románticos de su época. Turgueniev, por dar un ejemplo, llama “nihilistas” a los intelectuales ateos, identificados con la figura del médico Basarov. En la obra del mismo Turgueniev, se hace referencia a la juventud como receptora y heredera del nihilismo del hastío, del cansancio vital y del aburrimiento. Un estado anímico definido por la falta de voluntad que abraza a la sociedad rusa de aquel entonces. Hay un incesante “para qué” que carcome el poder de iniciativa del ser humano. El carácter nihilista de los rusos era para el filósofo alemán una determinación casi geográfico-ambiental. Y continúa diciendo que “La necesidad de creer del hombre se evidencia en el instinto de debilidad que lo lleva a crear –o por lo menos, conservar- los sistemas religiosos o metafísicos”<sup>5</sup>.

## 2. Nihilismo y parricidio en Occidente

El célebre anuncio de Nietzsche “Dios ha muerto” (*Gott ist Tot*) enciende la alarma ante un acontecimiento mucho mayor. La muerte de Dios es la consecuencia de algo más grave que está emergiendo y que tardará, según Nietzsche, bastante más tiempo en consumarse y poder ser superado. El emerger del nihilismo preocupa al siglo XIX y, desde luego, tanto a Dostoievski en la literatura como a Nietzsche en la filosofía. El nihilismo es comprendido y caracterizado en Nietzsche, principalmente, como una enfermedad. El concepto que proviene del latín *nihil* que significa “nada” puede ser entendido como la ausencia de sentido y, por tanto, como la carencia de proyección de un horizonte futuro. Si la angustia, el tedio y el aburrimiento son sentimientos subjetivos, el nihilismo, en tanto carencia de “para qué...”, es la enfermedad histórica que abraza a la cultura Occidental. El nihilismo, según Nietzsche, es el más inquietante/pavoroso (*unheimlich*) de todos los huéspedes y, sobre todo, está ante la puerta. El anuncio de la muerte de Dios es la intención de hacer re-conocer a la sociedad occidental que esta enfermedad se encuentra delante de nosotros. Sin embargo, la posición general de la cultura occidental frente

---

<sup>5</sup> Cragnolini señala en su obra (Cragnolini, M. (1998) *Nietzsche. Camino y demora*, Eudeba, Buenos Aires) la importancia y toma de posición determinante que provoca el espacio geográfico-ambiental, en el presente caso refiriendo a las anchas estepas desiertas, el frío mortal de Siberia, y que, por ello, no pueden ser menos que Nihilista. Podría contraponerse quizá a través de una suerte de analogía con la descripción que realiza el filósofo Carlos Astrada en su libro *El mito Gaucho* (Astrada, C. (1948), *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Buenos Aires), en el cual describe el sentimiento de ‘desolación cósmica’ que siente el gaucho al enfrentarse a la Nada pampeana que pareciera devorárselo.

al nihilismo, al postularse lejos de reconocerlo como enfermedad, lo niega y, como consecuencia de esta actitud, se profundizan y agravan sus inferencias históricas.

Expresado de manera general, el nihilismo surge gracias a una desvalorización de todos los valores que fundamentan el sentido de la vida. Con la degradación de los valores que dan sentido a la vida, la figura de Dios–Padre–Ley se desvanece y, a su vez, la humanidad queda inmersa en una tensión entre los que desean volver al viejo orden, sea por comodidad, miedo o temor a la nuevo, y aquellos que desean reconfigurar la estructura cultural que dirige la moral. En esta cuestión moral, Dostoievski es, para Nietzsche, excelentemente lucido y así logra expresarlo genialmente en sus novelas. Por ejemplo, la crítica a la moral es evidente tanto en *Crimen y castigo* (1866) como en *Los hermanos Karamazov* (1880), pero si bien en ambas novelas se lleva a cabo un asesinato como punto de inflexión de la trama, en *Karamazov*, el hecho implica simbólicamente un acontecimiento mucho más profundo. Además, el intento de resolución del parricidio por medio de un juicio, permite resaltar, con la intervención de los diferentes personajes, la crítica del literato ruso a las perspectivas y cuestionamientos de los órdenes míticos y cristianos, los cuales actúan, en muchas ocasiones, de manera inconsciente en la cultura Occidental casi como si se tratasen de estructuras arquetípicas.

El caso de parricidio más famoso de la cultura Occidental es el que comete Edipo, el cual llega hasta nuestros días por medio de la tragedia de Sófocles. Sin embargo, si bien se trata en ambos casos de dos tipos de parricidio totalmente distintos, el de Edipo y el que ocurre en *Karamazov*, lo fabuloso que encuentra Dostoievski se basa en el siguiente cuestionamiento: si matar a la persona que te ha engendrado constituye necesariamente un parricidio. Este planteo conduce inmediatamente a un problema anterior, a saber, si el haber engendrado un niño convierte a uno necesariamente en padre. En el caso de Edipo, éste mata a su padre sin saber que lo es<sup>6</sup>. ¿Cuánto de parricidio hay en el asesinato de Edipo? Si bien no se trata de un acontecimiento cuantificable, Edipo no sabe que el hombre al que asesina es su padre porque éste lo abandonó al poco tiempo de haber nacido. Es decir, su padre, más allá de engendrarlo, no cuidó de él, no le brindó las atenciones ni el acompañamiento que uno “cultural o

---

<sup>6</sup> “La importancia que tiene la obra de Sófocles para el psicoanálisis radica en que Edipo asesinó a su padre y desposó a su madre sin saberlo, razón por la cual el Complejo de Edipo reside en el inconsciente. Los sujetos no poseemos el saber de las pasiones ambivalentes que sentimos por nuestros padres; o, para decirlo de otra forma: no sabes que sabemos” (Romero, 2015: 43).

instintivamente” cree que debería tener un padre. Incluso, el padre, Layo, tampoco reconoció a su hijo. Por tanto, ahí tendría lugar la pregunta que Dostoievski realiza en *Los hermanos Karamazov*, parafraseando dice: ¿Qué tan padre era entonces el padre de Edipo para éste? ¿No era acaso más padre el pastor que lo salvó y al cual Edipo temía verdaderamente matar? Por otra parte, la inmersión del héroe trágico en un destino que desconoce y del cual no puede escapar, libera a Edipo de la culpa<sup>7</sup>. Edipo no está en deuda con su padre porque es el destino el que actúa sobre él. Además, la culpa corresponde a un sentimiento posterior, principalmente cristiano y que se evidencia en la tragedia moderna como, por ejemplo, en las obras de Shakespeare. Sin embargo, luego del asesinato, resta un Edipo lleno de pena y dolor porque debe cargar con un castigo heredado y con una condena de la cual no puede liberarse nunca.

### 3. La caracterización de los Karamazov

Previo al final de la novela de *Los hermanos Karamazov*, el personaje Hipólito Kirillovich habla como fiscal en el juicio a Dimitri, figura principal de la obra y acusado de haber cometido parricidio. Hipólito describe a los Karamazov como un prototipo de familia mediante la cual se ven reflejados los rasgos básicos de la sociedad actual. Concretamente, en los hermanos Karamazov, “la luz de los ángeles y la oscuridad diabólica luchan entre sí dentro del alma de los cuatro hermanos, sin concretarse en ninguno de ellos de modo exclusivo. Por eso, los cuatro hermanos son “un símbolo de toda la humanidad”, pues en sus corazones luchan el mal y el bien” (Sarto, 2006: 432). Hipólito realiza una breve descripción de cada uno de los integrantes de la familia. Comienza con Fedor, el padre, y dice:

No tiene ni un principio moral: solo lo guía una desesperada sed de vivir. Nada importa para él excepto las bajas pasiones: eso es lo que enseña a sus hijos. Porque como padre, no se siente obligado a hacer nada: no le importan sus deberes paternos, deja a sus hijos en manos de los sirvientes y se pone contento cuando alguien se los lleva. Llega a olvidarse de ellos completamente. Su concepto moral podría sintetizarse diciendo: *après moi, le déluge!* (¡después de mí, el diluvio!)<sup>8</sup> (Dostoievski, 2014: 381).

---

<sup>7</sup> “Para el psicoanalista, la culpa colectiva tiene un origen imposible de rastrear históricamente, pues este origen es en sí mismo el origen de la cultura; es decir, se encuentra fuera de la historia; por ello, imagina ese nacimiento cultural bajo la forma de un mito” (Romero, 2015: 42). Freud, se apoyará en Edipo para explicar el origen de la culpa. Sin embargo, los especialistas en tragedia afirman que, en todo caso, “el héroe clásico carga con una culpa anterior que, sin embargo, no ha quebrado su propia y ambigua inocencia. Siempre cabe decir del héroe moderno que no ha sido responsable o que no ha sido bueno; el héroe clásico no permite reproches éticos, sino solo piedad” (Villacañas Berlanga, 2012: 57).

<sup>8</sup> “El padre terrible de *Los hermanos Karamazov*, a quien más de una vez se ha relacionado con el padre de Dostoievski, egoísta, que ha abandonado moral y económicamente a su prole y que prefiere el dinero y la satisfacción de los

El padre que no es tan padre no deja simplemente a sus hijos librados al azar, sino que además compete con uno de ellos, Dimitri, al abandonarse a la satisfacción de sus pasiones y la búsqueda del placer para enaltecer su ego. En Fedor, lejos de evidenciarse la figura de un padre protector, se encuentran los principios hobbesianos que fundamentan la discordia. “Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa, impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación” (Hobbes, 2014: 102). Con respecto a la competencia, Fedor compete con Dimitri por el amor de Grushenka. La segunda, la desconfianza, se hace notable cuando Fedor espera la llegada de Grushenka y ha puesto una contraseña para no abrir a cualquiera la puerta de su habitación temiendo por su seguridad. Sin embargo, no sabe que Smerdiakov dio a Dimitri la contraseña. La tercera, se debe a la actitud del padre para ganar a Grushenka, aunque de ninguna manera se trata de amor. Por otro lado, el filósofo L. Pareyson también realiza una descripción de los personajes:

Por ejemplo, del viejo Karamazov afirma que es un “bufón” sensual y ridículo, que tiene una morbosa tendencia a denigrarse a sí mismo de un modo cínico. Es ésta “la criatura más innoble que Dostoievski ha creado”: esclavo de su sensualidad, borracho y prendado de sus propias palabras; avaro, envidioso, vengativo; causante de todos los males de la familia, se convierte en “el eje en torno al que gira el drama, a la vez que está monstruosamente vacío” (Pareyson, 1993: 52-53).

La segunda descripción que realiza Hipólito es la de Iván, el hijo mayor, el cual, según describe el fiscal, causa horror con su nihilismo espiritual. Iván es considerado como el más parecido al padre<sup>9</sup>. El hijo mayor profesa en reiteradas ocasiones que todo está permitido, pero a la hora de actuar no actúa. Iván sufre y padece fisiológicamente los deseos que reprime y, tanto lo afecta la represión que ejerce como mecanismo de defensa, que hacia el final de la novela cae bajo los efectos de una enfermedad mental. Los problemas de Iván se deben, en gran medida, al drama que se desarrollaba en su familia<sup>10</sup>. “Iván busca el mal y el dolor sin Dios, y acaba cayendo en la

---

placeres por encima de cualquier sentimiento fraterno, es la encarnación del odiado padre freudiano” (Romero, 2015: 47).

<sup>9</sup> “Iván, el mayor, fue un adolescente callado e introvertido, aunque no tímido. Pronto comprendió que su hermano y él se criaban y educaban en casa ajena gracias a la bondad de un extraño y que su padre era un hombre de quien avergonzarse” (Dostoievski, 2014: 28).

<sup>10</sup> El mismo Dostoievski padecía de ataques de epilepsia los cuales describe en el padecimiento de Smerdiakov y en él la locura de Iván. “Los ataques serían entonces una forma de castigo autoinfligido por el super yo al desear la muerte del padre” (Romero, 2015: 45). Freud lo analiza en su obra titulada *Dostoievski y el parricidio*, en la cual interpreta que esos ataques son una manifestación de la vida anímica: “[...] significan una identificación con un muerto, una persona que efectivamente falleció o que todavía vive y cuya muerte se desea. [...] El ataque tiene así el valor de una punición. Uno ha deseado la muerte de otro, y ahora uno mismo es eso otro y está muerto” (Freud,

locura; simboliza el *ateísmo* y el *nihilismo* con todas sus absurdas y trágicas consecuencias” (Sarto, 2006: 433). También, por ser el más parecido al padre y el más próximo en linaje, la presencia de Iván en la casa o en las cercanías sostenía para sus habitantes una posibilidad de orden y calma. Es decir, las intenciones de Smerdiakov y de Dimitri por matar a Fedor no se efectuaban por respeto o temor al hijo mayor, imagen reflejo del padre. De alguna manera, lo que el padre no alcanzaba a cuidar, en tanto que padre, Iván lo lograba.

Smerdiakov es un personaje difícil de descifrar en su totalidad. Como si éste llevara dentro de sí dos almas completamente opuestas, resulta un ser distinto según quién lo juzgue y ante quién se presente. Smerdiakov es “sumiso hasta el servilismo, pero rebelde hasta la arrogancia; interesado en sutiles disputas teológicas, pero capaz de organizar con astucia y meticulosidad el asesinato de su padre. Pertenece a la categoría de los destructores, porque mata a su padre y después se suicida; es un personaje centralísimo” (Sarto, 2006: 432). Se toma la atribución de devenir napoleónico, al estilo de Raskolnikov en *Crimen y castigo*, aunque sin estar nunca a la altura de las circunstancias. Aquello que Iván solamente puede desear, Smerdiakov lo interpreta y lo ejecuta. Se trata de un personaje meticuloso que logra anticiparse a las acciones de los demás. Él juega con la conciencia de sus hermanos hasta hacerlos sentir culpables de aquello que incluso no han hecho.

Por otra parte, Aliosha, el tercero y más joven de los hermanos, es la cara opuesta de Iván. Aliosha es un chico humilde y piadoso, cercano a los “principios populares”. Estuvo también a punto de profesar<sup>11</sup>. Dice Hipólito: “en él se encarna de manera inconsciente la desesperación que lleva a miles de individuos de nuestra infeliz sociedad” (Dostoievski, 2014: 382). Aliosha representa la moral cristiana que se apoya en la figura de Dios–padre–ley mediante la fe para poder soportar el dolor, el sufrimiento y las injusticias de la vida y del mundo. Lejos de la mera racionalidad, Aliosha permanece fiel a la ceremonia y al culto religioso. Obedece, por tanto, a los pedidos constantes que le demandan los demás personajes de la novela. Camina sin

---

1998: 180). Mientras Dostoievski se encuentra en la cárcel deja de padecer sus ataques de epilepsia. Por tanto, el castigo estaría equilibrando esa culpa y remordimiento por desear la muerte del padre.

<sup>11</sup> “Se trataba de un filántropo precoz que había asumido la vida monacal porque era la única que le resultaba atractiva y le permitía a su alma elevarse desde este mundo de tinieblas hacia el de la luz. La razón por la cual este camino le atraía se debía a su encuentro con un ser, a su entender, excepcional, el famoso *stárets* (anciano) Zósimo, a quien seguía con todo el fervor del que era capaz su corazón insaciable” (Dostoievski, 2014: 31).

autodeterminación, pues simplemente se mantiene esperanzado con la idea de la llegada de una salvación.

Aliosha como “un ángel”, a pesar de que también en él hay un Karamazov. Frente a Iván, Aliosha es inculto e ingenuo, un “sentimental”, aunque será su mismo hermano ateo quien reconocerá que Aliosha tiene una persuasión silenciosa, parecida a la de Zósimo. Así, frente a la incertidumbre de Iván ante el dolor, Aliosha le habla del Cristo con la cruz a cuestas: le presenta “el escándalo del redentor, es decir, del Dios que sufre y muere” (Sarto, 2006: 433).

Entre Iván y Aliosha se encuentra Dimitri, quien representa la tensión entre ambos extremos. “Uno de sus hermanos es un “occidentalista”, el otro, un “populista”, entre uno y otro él es la imagen de Rusia, nuestra querida madrecita, que podemos ver, sentir y oír en él. En nosotros existe una mezcla sorprendente de bien y mal” (Dostoievski: 2014: 383). Dimitri representa la síntesis de pecado y fe, culpa y redención, cólera y nobleza. Mientras Aliosha e Iván son la cara de una misma moneda, Dimitri, por su parte, es el antagonista de ambos. Dimitri lleva a fondo el cristianismo y el ateísmo al demostrar el poder de su voluntad que busca redimirse. Luigi Pareyson estaría de acuerdo en que Dimitri se ubica en una libertad primaria: “es decir, la libertad para escoger entre el bien y el mal, entre la rebelión y la obediencia; la libertad de rechazar o reconocer el principio del ser y del bien. Por tanto, no es una libertad *en* el bien o *en* el mal, sino una libertad anterior a ambos extremos: situación previa a toda elección, una especie de perenne indecisión” (Sarto, 2006: 424). Aunque anterior, la libertad primaria de la que habla Pareyson, quedaría limitada necesariamente a decidir entre dos principios, los cuales, yendo más al fondo de la cuestión, son uno y lo mismo. Dostoievski desde luego insinúa la pregunta “¿Por qué el mal? ¿Cuál es el sentido de lo negativo en nuestras vidas?”. La posibilidad del mal en el mundo se funda, como comprende Schelling en las *Investigaciones* (1809), en la libertad misma. La libertad es libertad para hacer el bien, el mal o ambos indistintamente, es decir, de actuar desde un lugar previo a toda valoración. En el caso del literato ruso, su respuesta está envuelta de una atmósfera cristiana. Al apoyarse y aferrarse a la fe, Dostoievski encuentra una *dimensión positiva*<sup>12</sup> a la existencia del mal en el mundo<sup>13</sup>. Contrario a lo que propone el filósofo A. Schopenhauer en su

---

<sup>12</sup> “El mal niega todo aquello que logra destruir, y después se destruye a sí mismo. el mal muere, no es eterno; al final, triunfa el bien, pero de un modo peculiar: “El mal se convierte en bien, la muerte en vida, lo negativo en positivo, la destrucción en construcción”. Por eso al final de cuentas, el mal puede tener una dimensión positiva, ya que –una vez superado– enriquece al hombre y puede elevarlo a un nivel superior” (Sarto, 2006: 426).

<sup>13</sup> Según explica Pareyson: “El mal es anulación, inexistencia, nada”; pero “el mal es mal y está presente en el mundo”. “En realidad es un principio *rebelde* contra el ser absoluto, contra el bien infinito, contra Dios”; así, no es ausencia o privación, sino “real y positivamente una resistencia, una revuelta, una rebelión: es más, un repudio, un rechazo, una exclusión”. La presencia real del mal se fundamenta en la libertad, en el acto libre de rechazo del bien; el origen del mal es la rebelión, el deseo de la libertad ilimitada, la soberbia de ser como dioses, al que se le da una

obra *El mundo como voluntad y representación* (1819), el dolor y el sufrimiento no deben conducir a un apaciguamiento de la voluntad, sino que, para Dostoievski, el dolor forma parte de un proceso dialéctico en el cual reside una fuerza redentora que conduce al bien. Sin embargo, este proceso requiere de la comprensión y apertura de aquel que sufre para que el padecimiento no sea un sufrimiento inútil. Sin horizonte de sentido, el sufrimiento absorbe todo hacia sí y el mundo recae en una insignificancia plena. Por ello, a la salida del absurdo en el cristianismo la ilumina Cristo. Es el hijo de Dios, el último dios antiguo, según afirma Schelling, quien muestra un camino poético de salvación. El sufrimiento universal es lo que convoca y hermana a los hombres que habitan una tierra desolada de sentido.

El mundo moderno comienza cuando el hombre se desprende de la naturaleza, pero, como aún no conoce otra patria, se siente desamparado. Cuando un sentimiento tal se extiende a toda una generación, se orienta espontáneamente o es dominado por un impulso interior hacia el mundo ideal para buscar en él una patria. Semejante sentimiento estaba propagado por el mundo cuando nació el cristianismo. La belleza de Grecia ya no existía y Roma, que había acumulado toda la magnificencia del mundo, perecía bajo su propia grandeza; la satisfacción más completa de todo lo objetivo condujo por sí misma al hastío y a la inclinación hacia lo ideal (Schelling, 2012: 96).

En este punto recaerá entonces la crítica de Nietzsche, a saber: donde Dostoievski cree superar el nihilismo por medio de la fe, para Nietzsche, en cambio, la creencia en trasmundos es un hundirse aún más en aquello que nos enferma. El descenso de Cristo busca elevar a los hombres de lo finito a lo infinito, por tanto, en pos de alcanzar esa elevación el hombre se niega a sí mismo y niega la tierra, el mundo que lo rodea. El descenso de Cristo que muestra el camino hacia lo ideal con un discurso esperanzador, no consigue, según Nietzsche, más que efectos negativos como el desprecio del cuerpo y de la vida aquí y ahora.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!

Una nueva voluntad enseñé yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volver a salirse a hurtadillas de él, como hacen los enfermos moribundos! (ZA, KSA 4, “De los trasmundanos”, p. 75).

Demasiado desespera la humanidad en su querer ser como dioses para eludir los sufrimientos que impone la existencia; busca escapar de inmediato a las dificultades y, por ello, fácilmente se pierde en la idea de una felicidad que se encuentra más allá de todo aquello que está a la mano.

---

entidad ontológica, Por eso Dostoievski afirma que el mal es el “*espíritu del no ser y de la autodestrucción*” (Sarto, 2006: 426).

Si bien Dios se humaniza y sufre voluntariamente, lo hace de manera pasajera<sup>14</sup>, en cambio, el hombre padece de incertidumbre y de no saber amar aquello que tiene, sufre mientras vive debido a sus deseos y sentimientos. El personaje de Dimitri encierra toda esa complejidad filosófica y más. Él es, al tiempo, un hombre que demuestra admiración por Schiller y a la ilustración más elevada pero cae, a su vez, en una taberna para terminar ebrio y descalificado de poder llevar a cabo sus ideales<sup>15</sup>. Dimitri es un alma muy amplia, un noble y un canalla, “capaz de alcanzar todos los extremos, de contemplar al mismo tiempo dos abismos: el de los ideales sublimes y el de la más vil degradación” (Dostoievski, 2014: 385). Dimitri actúa bajo los síntomas de una libertad que se arroja al mundo como continuo riesgo, representa una inestabilidad que linda y trastoca con el error y el abismo. Para el fiscal, durante el juicio a Dimitri, se pone en juego, por un lado, la compasión ante el padecimiento del hombre, por otro, el instinto de conservación del culpable que se aviva. En el juicio se disputa todo como un juego de ajedrez en el que la ejecución de un movimiento tiene en sí la previsión de las posibilidades de jugadas futuras que puede efectuar el oponente. Por tanto, el silencio de Dimitri corresponde, según el fiscal, a un temor o miedo del acusado a traicionarse. El ansia de salvación trasciende la comprensión racional, pero como exclama Kolia, uno de los niños al final de la novela, Dimitri es una víctima inocente, que se sacrifica por la verdad<sup>16</sup>.

#### 4. El juego del niño frente a la verdad del padre

La acusación a Dimitri por la muerte de su padre es el resultado de una construcción social que alcanza a instaurarse como verdad. Las hipótesis y presunciones contra Dimitri derivan en posiciones fácilmente cuestionables. Sin embargo, la posibilidad de poder señalar a otro como

---

<sup>14</sup> La humanización de Dios no es una figura permanente, eterna, sino una figura que, pese a estar circunscripta desde la eternidad en el tiempo, es un fenómeno pasajero. En Cristo se simboliza mucho más que lo finito mediante lo infinito que éste por aquél. Cristo vuelve al mundo suprasensible y augura en su reemplazo la llegada del Espíritu, no del principio que baja a lo finito y se mantiene en él sino del principio ideal, que más bien debe llevar lo finito hacia lo infinito y acabar en él. (Cfr. Schelling, 2012: 102-103).

<sup>15</sup> El fiscal Hipólito señala que Dimitri, “En la locura de la fiesta, está junto a su amada, que se muestra hacia él más seductora que nunca. No se aparta de ella ni un instante y tanto la admira que se siente anonadado. Una pasión semejante pudo, por un momento, anular su remordimiento, vencer el temor de ser capturado. ¡Pero solo fue un momento! En mi mente, imagino el estado de ánimo del asesino, dominado por tres elementos de los que no puede liberarse. Uno es la borrachera: nubes de alcohol que se mezclan con el delirio de la danza y los cantos; ella, enrojecida por el alcohol, que le sonríe, canta y baila, también ebria; y finalmente, la idea tranquilizadora de que el desenlace fatal todavía está muy lejano, que no lo van a detener hasta el día siguiente” (Dostoievski, 2014: 404). Sin embargo, todo el prejuicio hacia el carácter de Dimitri se basa en un pensamiento especulativo que no se fundamenta más que en la ilusión del golpeado Grigori, el cual alude a la puerta abierta, y a una serie de declaraciones inconexas de otros conocidos del presunto asesino.

<sup>16</sup> “¡Entonces es una víctima inocente, que se sacrifica por la verdad!” (Dostoievski, 2014: 462).

culpable de la muerte de la figura paterna resulta, dicho metafóricamente, una presa fácil para los animales de caza que han olido sangre. En gran medida, no importa verdaderamente si Dimitri fue el autor del asesinato, lo que le interesa a los presentes es que en él se encarna una figura mediante la cual se puede justificar el parricidio. Y, si con la ausencia del padre todo marcha mal, entonces hay un culpable al cual apuntar. Iván lo señala ante todos diciendo:

–[...] ¿Quién no quiere la muerte de su padre?

–¿Está usted en su juicio? – preguntó casi a gritos el presidente.

–Sí, estoy en mi juicio. Un juicio ruin como el de ustedes y como el de todos esos... pajarones –dijo, dándose vuelta hacia el público. Siguió hablando con ira y desprecio–: Quizá también han matado al padre y ahora fingen espanto y se miran unos a otros poniendo cara de susto. ¡Farsantes! Todos desean la muerte de sus padres. Las bestias se comen entre sí... Si de repente se enteraran de que este no es un caso de parricidio, si irían desilusionados y furiosos. *Panem et circos!* (¡Pan y circo!) (Dostoievski, 2014: 370-371).

Como si en la figura arquetípica del hijo pulsara de manera inconsciente el deseo de liberarse de aquel orden moral establecido por el padre que oprime la voluntad, la vida misma<sup>17</sup>. Incluso, al tratarse de una fuerza que pulsa de manera inconsciente en todo hijo puede ser pensable universalmente y, en consecuencia, no se trataría simplemente de un lazo sanguíneo lo que une a los hijos, sino, ante todo, es el deseo de la muerte del padre. Pero el temor a lo nuevo y a la soledad retrae la ejecución final, ¿la concreción del parricidio se llega a efectivizar alguna vez? El padre necesariamente brinda la comodidad y la seguridad, es el sostén que ayuda a evitar un sufrimiento desmesurado, incluso de aquellos que abren la posibilidad de pensar en un suicidio. ¿Quién se atreve a elegir la noche de lo desconocido antes que la seguridad del orden patriarcal? De hecho, el deseo de acabar con el padre se encuentra en los tres hijos de Fedor e incluso en Smerdiakov, el cuarto hijo no reconocido. En los hijos se revela el combate entre la toma de conciencia y el deseo de liberación de algo que tortura hacia un no saber a dónde conducirá tal acontecimiento<sup>18</sup>. ¿Cómo se podrá expiar un asesinato tal? ¿Está el hijo realmente preparado

---

<sup>17</sup> Al respecto dice Freud elaborando el mito en su obra *Totem y tabú*: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. [...] El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la que tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (Freud, 1998: 134).

<sup>18</sup> Si el deseo de los hermanos por ser iguales al padre no se satisface luego del parricidio, la culpa crea un sentimiento de amor retroactivo hacia él, incluso de manera más intensa que lo que era en un principio. “La culpa de los

para llevar a cabo el homicidio de su padre? ¿Acaso ve el hijo algo de sí mismo en el padre que le incomoda tanto? Quizás al hijo le repugna el temor a devenir el reflejo de ese padre que tanto odia.

Cuando Dimitri se encuentra en el jardín de la casa de su padre, bajó estando fuera de sí por la incertidumbre de que su amada se encuentre en la habitación de su padre, y de aquella situación recuerda lo siguiente:

“Aquí está mi rival, mi verdugo”. No pudo reprimir el impulso, el arrebató del que había hablado con Aliosha en el pabellón.

“Pero ¿serías capaz de matar al padre?”, había preguntado Aliosha.

“No lo sé –había contestado entonces Mitia–. Tal vez lo haga, tal vez no. Tengo miedo de no poder soportar, en algún momento, ni verle la cara. Odio su nuez, su nariz, sus ojos, su sonrisa impúdica: me da asco. Eso es lo que me atemoriza: no voy a poder contenerme” (Dostoievski, 2014: 37)<sup>19</sup>.

Una vez arrestado Dimitri confiesa sin rodeos haber tenido las intenciones de querer matar a su padre, pero se declara inocente de tal asesinato. En este punto, la intervención de la madre serena al hijo y lo resguarda de su destrucción. Dimitri declara:

Mi madre le pidió a Dios por mí y un espíritu celestial me besó la frente en el momento. No sé qué ocurrió, pero la verdad es que el diablo perdió el combate. Me alejé de la ventana y fui hacia la empalizada del jardín. Entonces mi padre alcanzó a verme y con un grito, fue hacia dentro: lo recuerdo claramente... cuando estaba en lo alto de la empalizada, Grigori me agarró... (Dostoievski, 2014: 126)

Pero por más que Dimitri declarará a la perfección y respondiera debidamente las preguntas de los oficiales su suerte ya estaba echada. De hecho, pareciera que el no haber realizado el asesinato del padre, hace enfurecer a todos los hijos, Karamazov o no, que comparten el deseo de parricidio. Al haber huido Dimitri del lugar sin haber cometido el crimen, todos continúan compartiendo esa carga. Si Dimitri asesinaba a su padre, los demás quedaban liberados de ese peso, pues la acción se resolvía en la fórmula: el que lo hizo fue otro que no soy “yo” aunque

---

hermanos parricidas hará posible el orden social; los hermanos de manera retroactiva reforzarán el autoritarismo paterno y el orden cultura se garantizará” (Romero, 2015: 43). Por tanto, el hijo que no puede jugar con inocencia de niño, sólo puede imitar y repetir aquello que aprendió de su padre, incluso de manera desmesurada. Lo cual implica que el hijo que ahora es padre puede tener tendencia a ser más severo que su progenitor.

<sup>19</sup> Dimitri teme no poder soportar la culpa de haber matado efectivamente a su padre. Él, se queda en el mero deseo que encierra el amor y el odio hacia el padre. La ambivalencia de sentimientos se debate con su libertad de acción que, conduciéndolo al abismo, lo ennoblece como persona.

“yo” también lo deseaba. El mero hecho de desear la muerte no convierte a uno en asesino, por el contrario, todos quieren desligarse de tal responsabilidad. Él lamentaba haber odiado tanto a su padre, lo cual no quiere decir que estaba arrepentido de ese odio o que sintiera en falta. Dimitri lamentaba que ese odio lo haya hecho impacientarse, aunque su inquietud no haya sobrepasado los límites como en el caso de Smerdiakov. “La desesperación puede ser malvada y no preciso que un desesperado sienta deseos de unirse a Dios. Probablemente, en sus últimos momentos, el suicida odiase más que nunca a aquellos a los que había envidiado toda su vida” (Dostoievski, 2014: 429). La relación entre la conciencia y la desesperación en el acusado de parricidio se tensa entorno a una teatralización de la que todo el pueblo es partícipe. Esta es la enseñanza de Aliosha a Kolia, que todo, la vida misma, es un gran juego.

En definitiva, lo que termina por hacer la cultura al imponer una moral y un orden de deberes –la figura del camello en el *Zaratustra* de Nietzsche que dice “yo debo”– es hacer caer en el olvido el carácter teatral y lúdico de la vida, del ser. El deber ser o “súper yo” freudiano prioriza la responsabilidad y la culpa, sepultando, de esta manera, la imaginación y la creatividad propias del espíritu del niño<sup>20</sup>. Mientras que, en la transición de una etapa del espíritu a otra, se encuentra la figura del león que busca la liberación al aprender a decir “yo quiero”. En la etapa del león puede tener lugar el acto de parricidio, en caso que no se reprima y vuelva a ser camello. Sin embargo, la liberación del padre no implica necesariamente el haber atravesado el desierto de la libertad leonina. En otras palabras, no todo león llega a ser niño, como no todo camello llega a ser león, puesto que el primero puede perderse en la comodidad de obedecer a otros y, el segundo, en la libertad desenfrenada que conduce a la destrucción. En ambos casos, la anulación del juego impide la transformación del espíritu en niño que, como tercera etapa, conlleva la primera y la segunda. Es decir, camello y león están presentes también en el niño, pero retraídas. La conciencia del camello se impone por costumbre y genera mediante el sometimiento y la obediencia una voluntad de poder resentida que termina actuando en contra de la vida. Inocencia es el niño, afirma Nietzsche, un artista de los valores y de su propia vida, un dios que juega a los

---

<sup>20</sup> “Para Freud, la cultura es esencialmente la dominación de nuestros impulsos más primitivos. Afirma que si no fuera porque una instancia psíquica, el súper yo, controla y pone freno a nuestros deseos sexuales y de violencia, la cultura no habría sido posible. Esta misma afirmación equivale a decir que la cultura es el aparato represor por excelencia y su eficacia proviene de un sofisticado mecanismo: la culpa. En *El malestar en la cultura* se puede leer lo siguiente al respecto: Gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Freud, S. (1998), *El malestar en la cultura. Obras completas*, XXI, Amorrortu, Buenos Aires, pág. 85” (Romero, 2015: 42).

dados, ríe y danza. Por la inocencia que tiene el niño, no puede reconocer en su jugar lo que hay de su padre en él. En cambio, en el adulto que juega como niño se manifiestan de igual forma aquellos rasgos del padre que lo han marcado y que lo determinan positiva o negativamente. ¿Cuánto se va transmitiendo del padre en el niño hasta que éste crece y lo reconoce en sus acciones? Cuando el hijo toma conciencia es porque ya hay mucho del padre en él. Generalmente es el reconocimiento del rasgo negativo heredado lo que produce asco, ira y remordimiento en el hijo. El problema de la repetición que ve Kierkegaard en 1843 descubre la faceta del tiempo que une pasado y futuro en el instante que congrega a su vez desgracia y felicidad<sup>21</sup>. En el hijo se congregan esos tiempos como instante. Las sociedades occidentales notan que mediante la formación cultural sistematizada se logra infravalorar y desplazar el juego (con esto se evita desarrollar la capacidad de la imaginación), así se anula la posibilidad de identificar y cuestionar la figura del Dios–padre–Ley. En otras palabras, se anula la posibilidad de generar un instante en el que se cuestione la vida. Matar al padre, requiere no sólo asumir luego la responsabilidad de tomarse entre manos, sino de modificar las estructuras establecidas en su totalidad. Luego de cometer el parricidio no se puede volver atrás, pero porque tampoco va a haber un adelante. Justamente porque al eliminar al padre la configuración espacial y de sentido en general deviene abismo.

## 5. Sobre los motivos para amar al padre

En el momento que lo deseado se alcanza, necesariamente aparece un nuevo objeto del deseo. Desear demuestra, de alguna manera, que tal o cual ser vivo, justamente, vive. El apetito, la voluntad, no quiere simplemente la conservación, sino por sobre todo la superación de sí mismo. El enseñorearse del hijo, la conquista de su propio ser, no consiste simplemente en llegar a ser padre. El hijo busca alcanzar ser mejor que el padre, en eso consiste la verdadera rebelión del hijo. Pero, principalmente, es el padre el que tiene como tarea incentivar al hijo a tal superación.

---

<sup>21</sup> Para entender mejor el tema en Kierkegaard: “*La repetición* es un ensayo de psicología experimental. El esteta escribe experiencias personales, estados de ánimo y en base a estos plantea la categoría de repetición. No elabora una definición explícita de la misma, ni desarrolla conceptualmente la cuestión, como realiza el concepto de angustia y de desesperación. La repetición es como dice él mismo, una categoría existencial. Más que un concepto es un estado del yo, una experiencia. Por medio del recuerdo, el espíritu realiza un viaje al pasado, a lo sucedido en otros tiempos. En la repetición, el espíritu también lleva a cabo un viaje, pero no hacia el pasado, hacia lo acaecido, sino hacia el futuro. Por ello dice *Constantino* que repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. La repetición hace al hombre feliz, mientras que el recuerdo le hace desgraciado, porque lo vincula a un pasado que ya no será, que ya no existe, que nunca más será. El recuerdo le sume en la nostalgia y la melancolía. La repetición, en cambio, llena su espíritu de vitalidad y vigorosidad” (Pérez Borbujo, 2014: 40).

Superar al padre implica que el hijo tome o deje lo que hay de más despreciable y virtuoso en aquel. Cuando el padre muere, aun a manos del hijo, el perjudicado, el más dolido no es otro que el hijo. “¡Dios ha muerto!” anuncia el hombre frenético en *FW* 125. Empero, lo más impactante es que “¡Nosotros lo hemos matado –vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!” (*FW*, KSA 3, §125, pág. 481). El deseo se efectiviza, el crimen ha sido cometido. ¿Pero merece el hijo ser castigado? Esto se pregunta el abogado defensor de Dimitri durante el juicio: “¿Cómo se puede perdonar a alguien acusado de tan horripilante crimen? Si verdaderamente es culpable, ¿cómo podría quedar sin castigo!... Este es el sentimiento más fuerte del instinto de cualquier persona” (Dostoievski, 2014: 430).

¿El sólo hecho de ser padre vuelve moralmente incorrecto que el hijo piense en asesinarlo? ¿Es castigable el crimen del hijo en todos y cada uno de los casos? ¿Todos los padres merecen ser llamados padres? ¿Qué es ser padre? ¿Quién es el padre auténtico?

En verdad, es algo espantoso matar al padre de uno, a un hombre que nos engendró y nos amó, que se angustió cuando éramos niños y estábamos enfermos, que no eludió ningún sacrificio por nosotros, que sufrió para darnos una vida feliz y vivió solamente para vernos felices y exitosos. No, no se puede concebir matar a un padre así. Porque, señores jurados, ¡qué palabra tan grande es padre, cuando se trata de un padre de verdad! (Dostoievski, 2014: 430-431).

Pero esta clase de padre no es justamente la que representa Fedor Pavlovich Karamazov. A todo aquello que implica donación y sacrificio este padre no lo ha puesto nunca en práctica por sus hijos. El amor del padre es reemplazado, en este caso particular, por indiferencia o fuerza coercitiva, mero ejercicio de poder, como si se tratase del trato entre dos extraños. Pues existen padres a los cuales los hijos aman y respetan, mientras hay otros a los que generan odio y dan vergüenza. ¿Pero siente acaso Fedor, el que abandonó y olvidó a sus hijos, vergüenza de ser llamado padre? ¿Cuándo un padre se avergüenza de ser llamado así? Para quien siente vergüenza en exceso de sí mismo, ésta se convierte en la causa de todos sus males. De todos modos, en absoluto aparece la vergüenza en el caso de Fedor Karamazov. La palabra padre se relaciona con algo magnífico y noble, cualquier degradación de su figura es el comienzo de su ocaso: al padre que miente, ya no se le cree, aunque se finja hacerlo; al padre que violenta la casa, se lo recibe con desconfianza simulada; al padre que levanta la mano contra su esposa o sus hijos se le responde instintivamente a la defensiva. ¿Por qué se llamaría entonces padre a un ser que castiga, que no sólo permite el mal, sino que lo ejerce? ¿Qué clase de poder busca mostrar? El único

motivo del hijo que puede dejar a un ser así en el lugar de padre es el miedo. A pesar del terror, ¿amar a un ser así no constituye un absurdo?

Un padre como el viejo Karamazov no merece llevar tal nombre. El amor hacia un padre que no justifica ese sentimiento es un absurdo. El que no da nada no puede despertar amor, Dios es el único capaz de hacer surgir algo de la nada (Dostoievski, 2014: 31).

El abogado defensor cita las palabras de San Juan ante todos los presentes: “Padres, no exasperéis a vuestros hijos”. El padre que exaspera al hijo tiene que saber que sufrirá consecuencias. El niño que no ha sabido recibir amor del padre no puede recibir reproches de éste por no darle lo que él no supo o no ha querido dar. El personaje continúa diciendo:

Mostremos que el progreso de los últimos años ha influido en nosotros y digamos sin rodeos: no basta haber engendrado para ser padre. Padre es el que procrea y además se gana el derecho de ser llamado así. Seguramente, padre tiene otro significado, ya que llamamos así al que tiene hijos, no importa si es un monstruo y un enemigo para ellos. Pero se trata de un significado místico, por llamarlo de algún modo, ya que no se puede concebir a través de la inteligencia y solo se admite como un acto de fe (Dostoievski, 2014: 434).

De esta manera, muchos son llamados padre por simple costumbre. La costumbre, junto con la implementación automatizada, es lo que hace caer en el olvido el verdadero significado de la palabra padre y, frente al primer cuestionamiento, el campo de significaciones se torna inhóspito y motivo de incompreensión. Ahora bien, el planteo que presenta Dostoievski con respecto a quién debe ser realmente llamado padre, aparece en el discurso del *Zarathustra* de Nietzsche titulado “Del hijo y del matrimonio”. Allí, Zarathustra dice:

Tú eres joven y deseas para ti hijos y matrimonio. Pero yo te pregunto: ¿eres un hombre al que le sea lícito desear para sí un hijo?

¿Eres tú el victorioso, el domeñador de ti mismo, el soberano de los sentidos, el señor de tus virtudes? Así te pregunto.

¿O hablan en tu deseo el animal y la necesidad? ¿O la soledad? ¿O la insatisfacción contigo mismo?

Yo quiero que tu victoria y tu libertad anhelan un hijo. Monumentos vivientes deben erigir a tu victoria y a tu liberación.

Por encima de ti debes construir. Pero antes tienes que estar construido tú mismo, cuadrado de cuerpo y de alma (ZA, KSA 4, “Del hijo y del matrimonio”, pág. 133).

El hijo debe ser la superación del padre. El padre debe crear un creador. El hijo, el *uno*, debe estar elevado por sobre quienes lo crearon. Si esto no es así, afirma Nietzsche, el resultado no es

más que el encuentro de almas pobres y superfluas. Y, peor aún, porque matrimonios de este tipo dicen ser contraídos en el cielo y que un dios los bendice. Zaratustra exclama al respecto: “¡No me os riáis de tales matrimonios! ¿Qué hijo no tendría motivo para llorar sobre sus padres?” (ZA, KSA 4, “Del hijo y del matrimonio”, pág. 133). El problema yace, según Nietzsche, en no saber amar. Un amor que ayude al hombre y a la mujer a elevarse. Por ello, Zaratustra dice:

¡Por encima de vosotros mismos debéis amar alguna vez! ¡Por ello, aprended primero a amar! Y para ello tenéis que beber el amargo cáliz de vuestro amor.

Amargura hay en el cáliz incluso del mejor amor: ¡por eso produce anhelo del ultrahombre, por eso te da sed a ti, creador! (ZA, KSA 4, “Del hijo y del matrimonio”, pág. 135).

El niño que no es producto de la superación de sus padres es conducido a realizarse una serie de preguntas penosas a las que se le responden de manera superficial: “Él te engendró, eres sangre de su sangre. De modo que tienes que amarlo”. Pero el hijo se sumerge cada vez más en la duda, comienza a socavar las costumbres, empieza así el posiblemente mal llamado parricidio. Con su preguntar hace temblar las estructuras y los fundamentos que lo sostenían. El hijo empieza a adentrarse en la posibilidad de errar en una nada infinita. El hijo entonces se pregunta:

¿Pero acaso me quería cuando me engendró? Si no me conocía, no sabía ni qué sexo iba a tener. En ese momento de pasión, tal vez estuviera alterado por el alcohol. Y yo, como herencia, recibí la inclinación a la bebida: esto es todo lo que recibí de él. ¿Por qué lo tengo que amar? ¿A pesar de que nunca me quiso? (Dostoievski, 2014: 436).

Parecerá cruel y despiadado, pero estos interrogantes no son más que el despertar de la inteligencia, de la lógica y de la razón al cuestionar los sentimientos, ¿o acaso la fe no necesita de crisis para madurar? Llegará, inevitablemente, la hora en que el hijo ponga en duda a su padre. El instante en que padre e hijo se vean a los ojos y el primero deba justificar su nombre y la razón de su legado; el momento en que se defina si la acusación de parricidio es legítima o no. y, finalmente, de que el hijo sin padre se asuma y navegue en ese mar que no es otra cosa que la nada infinita que buscará devorarlo.

## **6. Parricidio y libertad abismal**

Matar al verdadero padre es un crimen absurdo. Solo un hijo en pleno raptó de locura o sumergido en una actitud de plena inconciencia puede cometer una transgresión tal a las leyes eternas. Pero si el padre no ha sido realmente padre, aunque el homicidio no deja de ser un crimen, no puede ser llamado parricidio. Todo ello depende de la necesidad del hijo de afrontar

al padre y constatar la razón, el por qué debe él amar a su padre. Y, aunque en el preguntar mismo este contenida ya la respuesta, el nombrar ejerce su fuerza. La palabra no es sólo sonido o mero ruido, sino que en la fuerza de la palabra resuena el ser. Por ello, al exteriorizar el hijo la pregunta moviliza las estructuras de sentido internas y las del padre, cuestiona la tradición y la cultura, es decir, reactualiza el mito.

Que el hijo le pregunte a su padre directamente: “¿Por qué tengo que quererte? Dame una prueba de que debo hacerlo”. Si este padre puede contestar, puede darle la prueba que le está pidiendo, estamos en presencia de una familia normal, de verdad, que no se funda en prejuicios místicos nada más, sino sobre fundamentos racionales y, sobre todo, humana. Pero si el padre no le demuestra al hijo porqué debe amarlo, la familia no existe, el padre no será tal y el hijo queda en libertad y con derecho a desconocer a su padre, a considerarlo un extraño y hasta un enemigo (Dostoievski, 2014: 436)<sup>22</sup>.

Entonces, si el padre contesta, todo continúa de la misma manera. El problema radica entonces en si el padre no puede dar una fundamentación a esa demanda de reconocimiento y de amor que exige el hijo. Sin respuesta, lo familiar se torna inhóspito, el hijo deja inmediatamente de reconocerse en el padre. Al perder ese reconocimiento, queda liberado a una infinitud de posibilidades. Pero la sublime infinitud que fascina trae consigo el gran peligro de hacer temblar al hijo y empujarlo a volver corriendo a buscar a su padre. El temor al caos y a la nada, como en la soledad de la noche, obligan al hijo a llamar gritando al padre que resguarda. Sea el padre que castiga, sea otro padre quizás peor. En definitiva, aferrarse a algo otro que ponga un margen y justifique el sin sentido con fundamentos y que asuma la responsabilidad.

En el horizonte de lo infinito – ¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado en un navío! ¡Hemos dejado atrás los puentes –más aún, hemos demolido la tierra que estaba atrás de nosotros! ¡Ea, navecilla! ¡Mira! Junto a ti yace el océano, es verdad, él no brama siempre, y a veces yace allí como seda y oro y ensueño de bondad. Pero llegarán horas en que reconocerás que él es infinito, y que nada hay más temible que la infinitud. ¡Oh, pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra los barrotes de esta jaula! ¡Ay, cuando te sobrecoja la nostalgia de la tierra, como si allí hubiese más libertad –y ya la “tierra” no exista más! (FW, KSA 3, §124, pág. 480)

---

<sup>22</sup> Desde el punto de vista en que Luigi Pareyson interpreta la obra de Dostoievski: “la clave de la existencia de cada persona es Dios; pero a su vez el drama de su vida será su propia *libertad*. La libertad nos presenta sus dos caras, y de aquí nace la “tragedia” del hombre: “Por un lado, la libertad es *obediencia* al ser, servicio humilde prestado a la verdad, homenaje ofrecido a la realidad y a la verdad preexistente. Por otro lado, la libertad es *rebelión*: rebelión contra Dios, lucha contra la eternidad, trición a la verdad” (Pareyson, 1993: 128). Es decir, nos encontramos el “*la verdad os hará libres*” (Jn 8, 33) de Cristo, del Dios-hombre contra el “*seréis como dioses*” (Gen 3, 4) del Anticristo, del hombre-Dios: el cristianismo contra el titanismo, el hombre contra el superhombre que después se transformará inevitablemente en subhombre. (Cfr. Sarto, 2006: 423-424).

Dostoievski pone en discusión la idea de Dios como fundamento y orden frente al miedo y a la imposibilidad del hombre de poder afrontar la nada. Se presenta Dios como una hipótesis. Dios es, para el mundo cristiano occidental, el *pharmakón*: un suministro de veneno para la enfermedad de la que a su vez es causa. Esta es la discusión entre Kolia, el colegial y Aliosha, quien había abandonado el monasterio.

–Contra Él no tengo nada. En realidad, Dios no es más que una hipótesis; sin embargo, debo admitir que resulta necesaria para darle orden a la vida... y para muchas otras cosas...  
–Kolia dijo sus últimas palabras ruborizándose–. Tanto es así que si no existiera, habría que inventarlo (Dostoievski, 2014: 216).

También anteriormente aparecía esta misma idea:

Escúchame Aliosha, en el siglo XVIII, un viejo predicador dijo: “Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer”. Porque es cierto: es el hombre el que inventó a Dios. Lo sorprendente no es que Dios exista, sino que la idea de que Dios es necesario haya aparecido en la cabeza de una bestia feroz y maligna como es el hombre (Dostoievski, 2014: 216)<sup>23</sup>.

Ahora bien, ¿Cuál es la solución que ofrece Nietzsche a esta enfermedad? Frente al nihilismo Nietzsche propone una transvaloración de los valores. Junto a esta idea de transvaloración aparecen enlazados los conceptos más renombrados de su filosofía, a saber: ultrahombre, voluntad de poder y eterno retorno. Si bien la explicación de cada uno de los conceptos excede el propósito del presente artículo, es posible afirmar que para Nietzsche el nihilismo constituye una instancia necesaria pero no última de la historia. Por lo tanto, el nihilismo pasivo debe ser superado a partir de un ejercicio propositivo. A partir de *Humano, demasiado humano* (1876) aparecerá en Nietzsche la crítica al modo de concebir la ciencia de su época y un replanteamiento de la función estética del filósofo. Sin embargo, el paso de la concepción schopenhaueriana de la voluntad a una voluntad de poder; la necesidad de alcanzar al ultrahombre; y de concebir al tiempo no como algo lineal, sino como aquello que retorna siempre eternamente igual, es presentado proféticamente por Nietzsche como la tarea de los próximos siglos. Sus conceptos más renombrados conforman los ejes que posibilitan la superación del nihilismo. El proceso de superación consiste, según Nietzsche, en poder caer en lo más profundo del abismo para

---

<sup>23</sup> “Si Dios no existiera, habría que inventarlo”, en francés en el original.

intentar, luego de haberlo perdido todo, volver a reencontrarse con uno y con la vida de una manera distinta, más jovial y afirmativa<sup>24</sup>.

La liberación de la ley de Dios, que actúa en las sociedades occidentales como la voz de la conciencia, la inclinación a la compasión y a la regulación moral en general, no implica una propuesta atea por parte de Nietzsche. La discusión de la ley moral de la naturaleza como contraposición de la ley religiosa está instalada en el comienzo de *Los hermanos Karamazov* y coincide con la pretensión nietzscheana de ir más allá de lo moral e inmoral, del bien y mal, de lo bueno y malo. En todo caso, el hombre mismo es el que pone valor a las cosas y el que da sentido al mundo. El hombre artista es el que debe reinventar, según la propuesta nietzscheana, las condiciones en las que se mueve para conservarse y, a su vez, acrecentar su poder. Puede interpretarse entonces como egoísmo ante la humanidad el buscar dejar de ser cordero y abandonar al pastor. Pero de lo que se trata, comprende Nietzsche, es de revitalizarse. Esto en todo caso caracteriza a los Karamazov, el querer anteponer su deseo frente a los demás. Un carácter tal va, por supuesto, en contra de lo que profesan los predicadores de trasmundos<sup>25</sup>. De hecho, entre Iván y Aliosha se da un diálogo en torno al amor a la vida, y la conclusión de los personajes coincide con la fórmula nietzscheana de *amor fati*.

–Lo entiendo todo perfectamente Iván: queremos amar con el corazón y las entrañas. No pudiste ser más claro. Tu amor ardiente por la vida me hace muy feliz. Creo que, sobre todas las cosas, uno tiene que amar la vida.

–¿Más que al sentido de la vida?

–Por supuesto. Se debe amar la vida sin razonar, sin lógica, tal como lo dijiste (Dostoievski, 2014: 282).

El hombre ha dedicado demasiado tiempo a cosas fútiles como el de intentar resolver la idea de Dios. El concepto de ultrahombre constituye la superación del último hombre, es decir, de aquel que desprecia su cuerpo y a la tierra. Mientras ciertos personajes de la novela de Dostoievski se aferran a la idea de Dios y de su orden como manera de combatir al nihilismo, por el contrario,

---

<sup>24</sup> “Soy un Karamazov y cuando caigo en el abismo, lo hago de cabeza. Más aún: me gusta caer de esta manera, para mí tiene cierta belleza. Y desde el fondo del abismo de la degradación canto un himno” (Dostoievski, 2014: 137). En esta sección de la obra, el literato ruso hace referencia al *Himno de la alegría* de Schiller.

<sup>25</sup> “Me he preguntado muchas veces si llegaré a sentir una desesperación que supere mi insaciable deseo de vivir, tal vez, digno de desprecio. Mi opinión es que no lo hay ni va a haberlo, por lo menos hasta que tenga treinta años. Algunos moralistas andrajosos y enfermos de tuberculosis, sobre todo si son poetas, dicen que esta sed de vivir es ruin. Pero estas ganas de vivir a toda costa son una característica de los Karamazov y tú también las sientes” (Dostoievski, 2014: 281).

Nietzsche propone, frente al mismo dilema, el deber de asumirse y de tomarse entre manos con el fin de crear valores, al modo de ficciones útiles, que posibiliten amar la vida con todo lo que ella comprende. Se tratará entonces no ya de una sociedad regida por la figura del padre, sino por la del niño que juega a crear y destruir con plena inocencia, es decir, sin culpa y sin deuda ante aquel que le dio la vida.

## Referencias

- Anchía, S. (2005). “Iván Karamazov: héreo-ideólogo”, *Espiga* 12, pp. 67-84.
- Astrada, C. (1948). *El mito gaucho*, Buenos Aires: Cruz del Sur.
- Cragolini, M. (1998). *Nietzsche. Camino y demora*, Buenos Aires: Eudeba.
- Dostoievski, F. (2012). *Crimen y castigo*, Buenos Aires: Colihue.
- Dostoievski, F. (2014). *Los hermanos Karamazov, I y II*, Buenos Aires: Longseller.
- Freud, S. (1998). *Totem y tabú*, Obras completas, XII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1998). *El malestar en la cultura*. Obras completas, XXI, Buenos Aires: Amorrortu,
- Freud, S. (1998). *Dostoiévski y el parricidio*. Obras completas, XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán*, Buenos Aires: FCE.
- Nietzsche, F. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB) in 25 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Norbert Miller und Annemarie Pieper. Verlag de Gruyter: Berlin/Ney York, 1975-2004.
- Nietzsche, F. Kritischen Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Verlag de Gruyter: Berlin/New York, 1988. En español: (1990) *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas; (2014) *Así habló Zaratustra*, Alianza, Buenos Aires.
- Pareyson, Luigi (1993). *Dostoiévski. Filosofía, romance e esperienza religiosa*, Torino: Einaudi.
- Pérez Borbujo, F. (2014): “Introducción”, en: Kierkegaard, S. *Apuntes sobre las lecciones de la filosofía de la revelación de Schelling*, Madrid: Trotta.
- Romero Aguirre, R. (2015): “Dostoievski mató a su padre: una lectura de Freud”, *Fuentes humanísticas* 50, pp. 41-52.
- Sarto, P. (2006): “Los Karamazov discuten. Dostoievski vence a Nietzsche”, en: Borobia, J. *Cristianismo en una cultura postsecular*, Pamplona: Eunsa, pp. 421-434.
- Schelling, F. (2012). *Filosofía del arte*, Madrid: Tecnos.

Stellino, P. (2008). “El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche”, *Revista Internacional de Filosofía* 13, pp. 79-99.

Villacañas Berlanga, José L. (2012): “De la tragedia a lo trágico”, en: E. Fernández (Ed.). *Nietzsche y lo trágico*, Madrid: Trotta, pp. 51-64.

## El irracionalismo asaltado. Hacia una reflexión sobre Nietzsche a partir de la crítica de Georg Lukács

### Irrationalism assaulted. A reflection about Nietzsche based on the criticism of Georg Lukács

*Carlos Humberto Contreras Tenzobua<sup>1</sup>*  
*UAEM*  
*Cuernavaca, México*

**Resumen:** Este trabajo examina la reflexión que sobre Friedrich Nietzsche hizo Georg Lukács. En un primer momento analiza el contexto de Nietzsche, así como las razones que le hicieron a Lukács pensar que Nietzsche fue un defensor del imperialismo y del conservadurismo. En un segundo momento se analizan los argumentos donde Nietzsche atacó a la razón, y sus argumentos a favor del irracionalismo. Posteriormente se analizará lo que pensaba de las clases bajas y la manera en que había que someterlas para que se mantuviesen ahí. Finalmente se revisará a qué se refería con el concepto de eterno retorno. En cada apartado se reflexionará a partir de la crítica que hizo Lukács a Nietzsche.

**Palabras clave:** conservadurismo, irracionalismo, dominación, eterno retorno.

**Abstract:** This paper examines the reflection on Friedrich Nietzsche made by Georg Lukács. At first he analyzes the context of Nietzsche as well as the reasons that made Lukács think that Nietzsche was a defender of imperialism and conservatism. In a second moment we analyze the arguments where Nietzsche attacked reason, and his arguments in favor of irrationalism. Subsequently, it will analyze what he thought of the lower classes and the way in which they had to be submitted so that they would remain there. Finally, we will review what he was referring to with the concept of eternal return. In each section we will reflect on the criticism made by Lukács to Nietzsche.

**Key words:** conservatism, irrationalism, domination, eternal return.

### Introducción

Nadie dentro del campo de las humanidades niega la gran influencia que Friedrich Nietzsche ha tenido tanto en la filosofía como en la literatura. Durante todo el siglo XX (y parte del XXI) diversos filósofos como Foucault, Derrida, Vattimo, Sloterdijk etc., han seguido sus tesis lo cual ha provocado que los debates sobre las ideas de Nietzsche se mantengan. El pensamiento de

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por el Instituto de investigación en humanidades y ciencias sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Maestro en Humanidades por la misma institución.

Nietzsche es tan rico y abundante que existen diversas lecturas sobre él. Slavoj Žižek sostiene que:

[...] hay tres principales lecturas de Nietzsche: la tradicional (el Nietzsche del retorno a los valores guerreros aristocráticos premodernos, contra la modernidad judeocristiana decadente), la moderna (el Nietzsche de la hermenéutica de la duda y el autsondeo irónico), y la posmoderna (el Nietzsche del juego de las apariencias y de las diferencias) (Žižek, 2011: 183).

Los críticos y comentaristas de Nietzsche escogen diferentes facetas de su pensamiento, ya sea la tradicional, la moderna o la posmoderna. Sin embargo, se debería tener la capacidad de razonar si no es acaso que todas esas lecturas en realidad forman parte un proyecto más grande, en el que lejos de diferenciarse tales facetas se complementan. Es decir, la ironía, la sospecha, la diferencia, todo eso en realidad es una crítica de Nietzsche contra la modernidad, pero que busca favorecer valores tradicionales contra la modernidad decadente. Este ensayo considera que la crítica que sobre Nietzsche hizo Georg Lukács va en ese sentido. En este ensayo se analizarán las críticas que sobre Nietzsche hizo Georg Lukács en su libro *El asalto a la razón*, pues Lukács vio en Nietzsche el ejemplo claro de cómo la irracionalidad y el conservadurismo se hicieron con el dominio de la filosofía, pero también de la política, en donde el régimen nazi fue el más claro ejemplo. Hay quienes niegan que Nietzsche haya sido un conservador, e incluso lo defienden como un escritor de la sospecha y de la diferencia. Si bien la polémica en torno a Nietzsche se mantiene, no obstante, este ensayo considera que es necesario revisar la crítica de Lukács a Nietzsche, pues existen ciertas tesis de Nietzsche que no se pueden ignorar, y que parecen darle la razón a Lukács, o al menos podrían generarse más debates en torno a ese sentido.

## 1. La crítica de Lukács a Nietzsche

Georg Lukács fue un teórico marxista, preocupado por darle al proletariado los conceptos adecuados para guiarlo en la revolución. La revolución sólo sería posible si los obreros tenían conciencia de clase, y luego, si por medio de la acción política éstos eran capaces de cambiar la realidad burguesa por una realidad socialista, donde los medios de producción estuviesen al servicio del proletariado, y no fuesen simples ganancias privadas. La Primera Guerra Mundial había destruido a varios imperios, se dio el surgimiento de varios países, y sobre todo significó el fin de la *belle époque*, de imperialismo y libre mercado.

El mundo que surgió después de dicha guerra fue un mundo con gran desorden, pues al mismo tiempo que surgían nuevas naciones y nacionalismos, también surgió la URSS, de

ideología marxista, y gracias a eso los movimientos obreros en países como Austria y Alemania tuvieron mucha fuerza. Pero al mismo tiempo, surgían grupos ultraderechistas por toda Europa, cuya principal misión era destruir todo lo que sonara a socialismo y revolución. Posteriormente Lukács sería testigo del fascismo, del nazismo, de la Segunda Guerra Mundial, y de la gran destrucción que dicho conflicto bélico produjo. Para Lukács fue claro que había sido la gran crisis del capitalismo, así como el desorden heredado de la Primera Guerra Mundial, los que provocaron el ascenso del fascismo y del nazismo, pero sobre todo fueron los fines de la burguesía, y sus intenciones de impedir la revolución proletaria mundial, los causantes de la guerra.

Para Lukács la burguesía ya no podía defender racionalmente su dominio de clases, y en cambio recurrió al irracionalismo más extremo para defender sus fines políticos. En la ideología recurrió al chovinismo y a la defensa del imperialismo con características racistas, para así justificar la rapiña y el reparto del mundo entre las distintas potencias. Por supuesto la filosofía no fue inmune a lo que sucedía en la política y en la sociedad, y por eso dentro de la filosofía se buscaron los conceptos adecuados para defender a la burguesía, así como su chovinismo y su imperialismo conservador. Es en ese punto donde Lukács considera a Nietzsche como el principal teórico de esa burguesía imperialista e irracional. ¿Por qué? Principalmente porque a Nietzsche le tocó la formación de esa burguesía, pero sobre todo porque Nietzsche sería quien entendería las demandas de lo que esa burguesía necesitaba. Lukács dice:

[...] las actividades de Nietzsche finalizan precisamente en vísperas del periodo imperialista [...] en la época bismarckiana, vive todas las perspectivas de las luchas futuras y es contemporáneo de la fundación del Imperio y de las esperanzas y los desengaños que trae consigo, de la caída de Bismarck y de la inauguración del imperialismo abiertamente agresivo por Guillermo II, le toca también vivir los tiempos de la Comuna de París, del nacimiento del gran partido de masas del proletariado, de la ley contra los socialistas y de la heroica lucha que los obreros libran en contra de ella [...] (Lukács, 1959: 253).

Es decir, a Nietzsche le tocó vivir el comienzo del chovinismo reaccionario, así como su consecuente imperialismo, y frente a tales expresiones de conservadurismo, observó *La Comuna de París*, así como las luchas obreras y socialistas. Frente a tales acontecimientos, Nietzsche escogió el bando reaccionario, y por medio de sus escritos según Lukács, buscó atacar al movimiento obrero y al socialismo. Para Nietzsche los hombres fuertes eran los que debían dominar, mientras que a los débiles les correspondía obedecer a los hombres fuertes sin protestar, por lo que su teoría era defensora de que tal orden se mantuviera, más adelante

analizaremos los textos donde Nietzsche defiende tales tesis. Semejante defensa del orden que hay en Nietzsche no pasó desapercibida para Lukács, a quien no le quedó duda de que Nietzsche era el filósofo reaccionario por excelencia. No obstante Lukács no niega el gran intelecto que Nietzsche poseía, al contrario: “[...] Nietzsche, como psicólogo de la cultura, estético y moralista, es tal vez el más ingenioso y multifacético exponente de este estado de espíritu consciente de sí mismo, de la decadencia” (Lukács, 1959: 255). Para Nietzsche tal decadencia tenía que ver, sobre todo con las ideas de igualdad, con la idea de democracia, pero además con el hecho de que las clases bajas quisieran ocupar el lugar de los hombres fuertes.

Contra todo eso, Nietzsche ofreció las soluciones a tomar, entre las que Lukács destacó su ataque al cristianismo, que para Lukács en realidad era un ataque a las ideas de igualdad, de democracia y de socialismo; al mismo tiempo también destacó la tesis del eterno retorno, mediante la cual Nietzsche defendía la eternidad del dominio de los grandes hombres sobre los débiles, y que otro mundo no era posible, entre ellos un mundo sin clases. No obstante, cabe aclarar que muchos de los lectores de Nietzsche tratar de defender al filósofo diciendo que no hay que leer a Nietzsche de forma literal, sino que, en un sentido metafórico, para así desligarlo de sus tesis más polémicas. Contra ellos tenemos a Francisco Erice, quien a partir de lo dicho por Lukács nos dice que: “Nietzsche, apunta el filósofo húngaro, decía exactamente lo que quería decir cuando hablaba de la moral de los señores o cuando mostraba su desprecio a la igualdad y la democracia” (Erice, 2020: 57)<sup>2</sup>. A pesar de eso a Nietzsche se le sigue defendiendo de tales críticas pues como dice el mismo Erice: “[...]es difícil negar que la diversidad y ambigüedad de su obra le han permitido influir en corrientes y pensadores muy variados” (Erice, 2020: 58). Hay desde liberales hasta anarquistas que se sienten inspirados por las tesis de Nietzsche, y resulta difícil no sentirse atraído por tesis como las de lo dionisiaco y sobre lo decadente que es la modernidad, sin embargo, se debería ser consciente que es muy difícil separar dichas tesis sobre otras bastante más polémicas, pues resulta difícil:

[...] negar su antiuniversalismo moral sostenido en bases biológicas, su rechazo de la igualdad y su relación con otras corrientes de finales del siglo XIX de componentes antisemitas; o bien sus nexos ideológicos con las derechas radicales que preceden a los fascismos. De ahí la extrañeza de González Varela porque «la hermenéutica de la inocencia permite que en órdago curioso lo reivindiquen izquierdistas malogrados, anarquistas de cátedra y hasta ex intelectuales comprometidos (Erice, 2020: 58).

---

<sup>2</sup> La numeración de páginas de esta obra corresponde a la versión del formato Epub transformado a PDF.

Quienes rescatan al Nietzsche menos reaccionario lo hacen a costa de ignorar gran parte de sus tesis, y por eso lo que presentan es un Nietzsche disfrazado que no es el Nietzsche auténtico. Ahora, pasaremos a analizar las cuestiones sobre el irracionalismo de Nietzsche y su defensa de las clases altas.

## 2. El irracionalismo de Nietzsche

Hablar de irracionalismo en Nietzsche significa analizar los argumentos que hacen de él alguien que fue en contra de la razón y de los métodos argumentativos racionales tal y como lo había hecho la filosofía en su forma tradicional. Particularmente Nietzsche se mostró agresivo contra tal forma de filosofar, y vio a Sócrates, Platón y a Kant como representantes del pensamiento decadente, es decir del pensamiento filosófico tradicional y racional. Nietzsche consideró que lo que ellos hacían era filosofía muerta, estéril:

Todo lo que han manejado [...] [los] filósofos desde hace millares de años, son ideas momias; nada real ha salido vivo de sus manos. Esos señores idólatras de las ideas, cuando adoran, matan y rellenan de paja: todo lo ponen en peligro de muerte cuando adoran (Nietzsche, 2011: 30).

En su texto, *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, para Nietzsche toda la razón es pura ficción, cuyo único fin es: “la conservación del individuo.” (Nietzsche, 2011: 3), fuera de la mera conservación, la razón y lo que dicen sobre ella es puro mito, e incluso falsedad. La verdad sólo funciona mientras les funciona a los individuos para vivir en paz, y en cuanto ya no funciona los mismos individuos inventan otra verdad, en el mismo texto insiste: “[...] las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas” (Nietzsche, 2011: 6). El mundo de las ideas de Platón, o la cosa en sí kantiana son pura paja muerta, que no llevan a nada, y que terminan por impedir un pensamiento vivo y auténtico. Con ello Nietzsche busca una nueva forma de pensar que no busque un más allá perfecto, sino, que acepte lo que es y pueda desarrollarse en eso que es. A Nietzsche le atraía la vida peligrosa, la vida con riesgos, con embriaguez y que se dejara guiar por los instintos, es por eso que, en vez del tradicional pensamiento filosófico racional, que Nietzsche calificó de apolíneo, Nietzsche contrapuso el pensamiento dionisiaco, en donde la fuerza del artista, pero también del pensador, residía en su salvaje instinto, así como en su voluntad de vivir por el arte:

Para que haya arte, para que haya una acción o una contemplación estética cualquiera, es indispensable una condición fisiológica previa: la embriaguez. Es menester que la embriaguez haya aumentado la irritabilidad de toda la máquina; sin esto el arte es imposible.

Todas las clases de embriaguez, aunque estén condicionadas lo más directamente posible, tienen potencia artística, y antes que todas, la embriaguez de la excitación sexual, que es la forma de la embriaguez más antigua y primitiva. El mismo efecto produce la embriaguez que acompaña a todos los grandes deseos, a todas las grandes emociones: la embriaguez de la fiesta, de la lucha, del acto de arrojo, de la victoria, de todos los movimientos extremados; la embriaguez de la crueldad, la embriaguez de la destrucción, la embriaguez que producen ciertas influencias meteorológicas, como por ejemplo la embriaguez de la primavera, o bien la influencia de los narcóticos, y por último, la embriaguez de la voluntad, de una voluntad acumulada y dilatada (Nietzsche, 2011: 74).

Contra la razón Nietzsche prefería la embriaguez, lo primitivo, la crueldad, la destrucción, la lucha y sobre todo la voluntad. Sólo con esos valores la vida se puede vivir, y cualquiera que vaya en contra de esos valores es un decadente incapaz de comprender que la razón no es más que voluntad de poder, y que mediante ella sólo se busca dominar y manipular todo lo que se encuentre al alcance del hombre: “La razón, para Nietzsche, es únicamente la forma en que configuramos provisionalmente el mundo para que nuestras facultades puedan prosperar mejor; es un instrumento o sierva de esas facultades, una suerte de función especializada de nuestros impulsos biológicos” (Eagleton, 2005: 214). Así pues, lo que existe es la voluntad de poder que sólo busca mantener el dominio, la crueldad y las actitudes primitivas sobre cualquier ente. Quien diga lo contrario es pura momia muerta sin sentido.

Se puede apreciar la originalidad de Nietzsche al alejarse de las pretensiones de razón, y al mismo tiempo al preferir a las antítesis de la razón que a ésta. Aunado a eso, gracias a su crítica de la razón, se puede criticar a ésta como un simple instrumento usado para cualquier fin, y así fue que la razón comenzó a perder cierta aura del que se había vestido por bastante tiempo. Además, para Nietzsche quedaba claro que la razón era quien se sometía a la voluntad y no al revés, por lo cual, lo que se tomaba por racional, en realidad era arbitrario, puesto que la voluntad acomoda todo para servirse a sí misma, sin importarle lo demás, impone sus fines por encima de cualquier aspecto. Lukács critica a Nietzsche pues su teoría: “[...] se basa en una teoría agnosticista del conocimiento, en la negación de la cognoscibilidad del mundo objetivamente real; sólo puede ser, por tanto, un mito: algo subjetivamente cavilado, que se presenta con la pretensión de una objetividad” (Lukács, 1959: 313). Es decir, Nietzsche reduce a la epistemología y a la razón al nivel del mito, al nivel del capricho y de la vanidad humana, con lo que el conocimiento se torna mero instrumento para cumplir los fines más abyectos que pueda tener el ser humano.

En el caso de Nietzsche, como portavoz de la burguesía imperialista, quiere que el conocimiento sirva a los fines que ésta persigue y con ello: “[...] rechaza todo otro criterio de la verdad que no sea el de la utilidad para la supervivencia biológica del individuo (y de la especie), lo que hace de él un importante precursor del pragmatismo del periodo imperialista” (Lukács, 1959: 317). Con Nietzsche el conocimiento se vuelve arbitrariedad, y la verdad y los criterios que la buscan no valen ni cuentan, pues sólo cuenta la voluntad de quien persigue cierto fin. Desde el punto de vista de Lukács tal forma de ver el conocimiento es lo que hace a Nietzsche un defensor del irracionalismo, así como de la barbarie y de la voluntad por encima de cualquier otro fin. Incluso, un pensador como Habermas por su parte dirá que la epistemología de Nietzsche está inserta en: “[...] nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital, en el hablar y obrar” (Habermas, 1994: 38). y dicha praxis está inserta en las relaciones de voluntad de las que habla Nietzsche; con ello Habermas no niega que Nietzsche tenga algo de razón cuando dice que el conocimiento está al servicio de los fines del hombre, sin embargo, se opone a pensar que eso sea equivalente a decir que la razón sea arbitraria. Así pues, Nietzsche no estaba equivocado del todo, pero no es equivalente a decir que tuviera toda la razón, pues incluso si la razón es un instrumento, diría Habermas que:

El mundo que nosotros constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una perspectiva que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda. Pero no por eso es arbitrario (1994: 55).

La epistemología de Nietzsche no va separada de lo que pensaba tanto en temas éticos como políticos, y su defensa del pragmatismo y de la arbitrariedad epistemológica va unida a su defensa de los poderosos en contra de los débiles:

En Nietzsche nos encontramos realmente [...] con la concepción de un desencadenamiento de los instintos: la burguesía en declive debe desencadenar todo lo que hay de malo y bestial en el hombre, con el fin de contar con activistas para salvar su dominación (Lukács, 1959: 282).

Así pues, el rechazo de Nietzsche a la modernidad y a la igualdad no se limitan al plano teórico, sino que su finalidad es que le sirva como sustento a la praxis política de los grupos ultraconservadores de la sociedad, en su caso a los imperialistas alemanes que posteriormente pasaron a apoyar al nazismo. Por tal razón es que:

Nietzsche no es apolítico [...] salvo que como tal pueda catalogarse a quien abomina de la igualdad, el liberalismo, la democracia y el socialismo. Comunismo, anarquismo y socialismo

son, según él, resultado de la marcha del «socratismo», incluyendo sus manifestaciones en el cristianismo ortodoxo y el judaísmo actual, a lo largo de dos milenios. El liberalismo conduce, en palabras del propio Nietzsche, a la «animalización gregaria», mientras que la verdadera libertad significa que «los instintos viriles, los instintos que disfrutaban con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo, a los de la “felicidad” (Erice, 2020: 58).

De cualquier manera, no faltaran quienes en su obstinada defensa de Nietzsche digan que se deben mostrar esas partes de los textos de Nietzsche donde defiende todo eso, y precisamente es lo que se hará en la siguiente parte.

### **3. La defensa de los fuertes sobre los débiles**

Se ha dicho que Nietzsche es un defensor de la dominación de los grandes hombres sobre los débiles, y es el momento de justificar tal tesis. En *El Anticristo* es donde Nietzsche define lo que es lo bueno y lo que es lo malo. Lo bueno es la voluntad de poder, la energía, lo superior, la fuerza, mientras que lo malo es lo débil, el fracasar, el conformismo. Hay quien podría decir que eso no quiere decir nada, e incluso lo pondrían como una ética de la superación personal. Sin embargo, otra tesis que confirmaría el gran conservadurismo de Nietzsche sería el que sigue: “Los débiles y los fracasados deben perecer [...]” (Nietzsche, 2007: 13) Para Nietzsche los fuertes dominan al débil, no hay más.

En *El Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se muestra favorable no sólo a la dominación de los fuertes, así como a los privilegios de los dominadores, también se muestra favorable a la división de la sociedad en clases, y a su vez percibe al modelo de castas de La India como un modelo a seguir:

[...] la ley de Manu, sancionada por una religión. Allí se plantea el problema de criar nada menos que cuatro razas a la vez: una raza sacerdotal, una raza guerrera, una raza de mercaderes y labradores y, por último, una raza de servidores, los sudras (Nietzsche, 2011: 58).

Así pues, Nietzsche quiere que los grandes señores se mantengan en su lugar de dominadores, con sus aliados, pero las clases bajas, los plebeyos deben mantenerse hasta abajo, sirviendo a los hombres fuertes, pero sobre todo sin aspirar a cambiar tal situación. Nietzsche desprecia al cristianismo, porque desde su punto de vista, trajo consigo la noción de igualdad y también la de justicia:

Es la religión antiaria por excelencia; la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de

todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en religión del amor (Nietzsche, 2011: 60).

A partir de tales tesis Nietzsche dirá que la educación, las artes, la fuerza etc., sólo deben ser propiedad de las clases altas, mientras a los débiles, a la plebe, sólo le corresponde servir, su sumisión frente a los poderosos es su única justicia. La noción de injusticia es culpa del cristianismo, pues según Nietzsche si nadie le hubiera enseñado a la plebe que debería aspirar a la educación, a los privilegios y a las posiciones de la clase alta, entonces la plebe no se sentiría agraviada, al contrario, se sentiría satisfecha en el lugar en el que está. La gran cultura, así como las cosas bellas sólo son para los grandes, y se echan a perder en cuanto la plebe aspira a tener algo de eso. La igualdad es falsa, lo que importa es la diferencia entre la grandeza de los hombres fuertes y la mediocridad de la plebe, así como sus aspiraciones. La igualdad: “[...] pertenece esencialmente a una civilización descendiente” (Nietzsche, 2011:100). La igualdad y las aspiraciones de justicia de la plebe son sinónimo de decadencia, de una nación y/o de una sociedad que va por el camino de la autodestrucción. Desde la visión de Nietzsche, una nación y/o sociedad sólo puede salvarse si los hombres fuertes se apoderan de ella, y consiguen mantener a la plebe en su lugar: hasta abajo y sirviendo, pero eso sólo se consigue si los hombres fuertes poseen: “[...] la voluntad de ser cada uno algo, de distinguirse, lo que yo llamo el pathos de las distancias, es lo propio de las épocas fuertes” (Nietzsche, 2011: 100).

Nietzsche apoya una política orientada a recuperar la exclusividad de la cultura y de la educación al servicio de la minoría dominante, y para eliminar la noción de igualdad, es importante dejar de educar a la plebe: “Si se quieren esclavos, es locura otorgarles lo que les convierte en amos” (Nietzsche, 2011: 105). Abiertamente Nietzsche se opone a que las clases bajas reciban educación y que aspiren a un orden con justicia, y para ello es necesario que se mantengan en la ignorancia. Todo eso le haría decir: “Para los iguales, igualdad; para los desiguales, desigualdad [...]” (Nietzsche, 2011: 113). El mantenimiento de las clases y la explotación de las clases altas hacia las bajas es la diferencia que Nietzsche defiende, la diferencia que se debe mantener.

Georg Lukács crítica el hecho de que para Nietzsche la gran cultura es aquella que pone de manifiesto la crueldad y el despotismo de los poderosos sobre los débiles, y además Nietzsche fue más allá, pues sólo los poderosos pueden vivir de la cultura y no al revés. Nietzsche abiertamente defendió: “[...] la idea de que la esclavitud es algo necesario para toda verdadera

cultura” (Lukács, 1959: 264). Si la esclavitud y/o el dominio de clases desaparecen, con ello desaparecerá la gran cultura, que para Nietzsche es aquella dionisiaca, salvaje, guerrera y déspota. En sus días, con la aparición de la democracia, el socialismo, las ideas de igualdad y de justicia, Nietzsche vio una cultura descendiente, y para recuperar la gran cultura había que destruir tales ideas. Pero dicha destrucción sólo era posible mediante una gran época de violencia:

Nietzsche prevé, desde luego, una época de grandes guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, de cuyos caos emergerá su ideal: el imperio absoluto de los “señores de la tierra”, sobre la “horda” convertida ya en dócil rebaño, sobre los esclavos suficientemente amaestrados (Lukács, 1959: 273).

Dichas tesis le dejaron claro a Lukács que cuando Nietzsche atacaba al cristianismo, en realidad buscaba atacar toda idea de igualdad, entre ellas la democracia y el socialismo. Nietzsche mediante su crítica buscaba mostrar que la dominación de los fuertes sobre los débiles era inevitable, e incluso eterna, y por eso ahora hablaremos del eterno retorno nietzscheano.

#### **4. Eterno retorno**

El eterno retorno es de las partes más fascinantes de la filosofía de Nietzsche. Por décadas, e incluso siglos, los comentaristas han tratado de interpretar a qué se refería Nietzsche con eso. Se debería tomar en cuenta el hecho de que Nietzsche niega que haya un más allá religioso (el cielo), que exista el mundo de las ideas platónico, que haya un noumeno, o incluso que exista un mundo sin clases e igualdad entre chandalas y hombres poderosos. Es decir, no existe un más allá de lo que existe fácticamente: “[...] el mundo debe ser explicado por sí mismo, es decir, a partir de sus singularidades inmanentes, de sus fuerzas, movimientos y tiempos, sin recurrir a una instancia suprema que le imprima un orden” (Landinez, 2018: 106). A lo que se refiere es a que no hay alternativa más que lo que se tiene, que es una fuerza inmanente que mueve a los cuerpos sin influencia de algo supremo, sea Dios o la idea de un mundo alternativo.

Sí solo hay fuerzas inmanentes moviéndose e interactuando las unas con las otras, sin un ser supremo de por medio, entonces cada una está suelta a su voluntad, y entonces la voluntad se vuelve lo único capaz de poner un orden a esas fuerzas inmanentes que interactúan entre sí. Sólo con una voluntad poderosa se podrá resistir a: “[...] la insoportable eternidad de la inmanencia [...]” (Castro, 2015: 62). Tal eternidad inmanente se refiere a la vida, sus desgracias, la dominación de una clase sobre otra, al dolor y al sacrificio. Todo ello puede degenerar en caos, y es por eso que la voluntad de los hombres fuertes se vuelve indispensable, sólo ella puede

detenerlo. Sólo la voluntad fuerte renuncia a buscar alternativas, o mundos sin dolor, pues lo que afirma es:

La vida eterna, el eterno retorno a la vida, el porvenir prometido y santificado en el pasado, la afirmación triunfante de la vida vencedora de la muerte; la vida verdadera como prolongación colectiva, por medio de la procreación, mediante los misterios de la sexualidad (Nietzsche, 2011: 122).

El eterno retorno es la celebración de lo que hay, con toda su miseria y dolor, es la valentía de aceptar que no hay alternativas, y que lo que existe persistirá. La aceptación del eterno retorno es el reconocimiento de que la tragedia se mantendrá, no existen las opciones, cualquier búsqueda de opciones más allá de lo inmanente es más redundancia del cristianismo-platonismo, es cobardía fruto del resentimiento.

Aquí Georg Lukács vuelve a insistir en Nietzsche como un defensor de la burguesía reaccionaria e imperial. A la burguesía le interesa mantenerse en su lugar como explotadora del proletariado, y como única dueña de la plusvalía que el proletariado produce, por eso es que necesita decir que su dominación es eterna, y que tal situación no va a cambiar, se mantendrá por siempre, cualquier alternativa es falsa. El concepto de eterno retorno se vuelve fundamental para atacar cualquier idea de que va a existir algo nuevo, como un mundo sin clases:

En Nietzsche, el eterno retorno es el concepto decisivo para nivelar el del devenir. Y la necesidad de esta nivelación se cifra en el hecho de que el devenir no puede engendrar nada nuevo (frente a la sociedad capitalista), a menos que traicione a la función que desempeña en el sistema nietzscheano (Lukács, 1959: 307).

La barbarie, el terror, el dolor, la violencia de las clases altas sobre las bajas durará por siempre. Y con ello la belleza, el arte, la cultura y el conocimiento será propiedad de unos pocos, mientras que a la mayoría le tocará vivir en la barbarie. Con ello los grandes hombres dominarán por siempre, mientras el destino de la plebe será el mismo de siempre: vivir bajo la tiranía de unos cuantos, por eso es que, para Nietzsche, de acuerdo a Vattimo lo que existe es la: “[...] necesidad de permanecer siempre en la diferencia” (2002: 126-127).

Así pues, lo que se observa es que Nietzsche es alguien que pide que se acepte la realidad tal como es. Que se acepte la vida con todo y su dominación, así como con su dolor. Es ahí cuando Terry Eagleton nota que en Nietzsche el concepto de vida, así como su teoría en general: “[...] guarda un extraño parecido con el mercado capitalista, del cual la filosofía de Nietzsche es, entre otras cosas, una racionalización ideológica” (Eagleton, 2005: 216). Nietzsche defiende lo

irracional, pero también la brutalidad de los grandes hombres, se opone a que las clases bajas se rebelen, ahí radica su condena del cristianismo, y además dice que la realidad de dominación y explotación no cambiará, siempre será lo mismo. Todo ello sí le hace aparecer como un apologista de la burguesía, de su imperialismo, pero sobre todo del capitalismo. A partir de todo eso, se puede decir que en efecto parece que Lukács tiene bastante razón de calificar a Nietzsche como un defensor del conservadurismo reaccionario. Lukács afirma:

[...] el eterno retorno tiene por función, cabalmente proclamar el sentido final de este mito: el orden social bárbaro-tiránico así instaurado será un orden definitivo, la realización consciente de aquello a que hasta ahora se venía aspirando siempre en la historia, para fracasar la mayoría de las veces o lograrse sólo de vez en cuando y de un modo parcial (Lukács, 1959: 310).

Ya sea que la dominación definitiva se consiga, o que fracase, lo cierto es que tal concepto busca defender a las clases conservadoras de las luchas de las clases bajas por justicia y democracia.

## **Conclusiones**

Parte de la filosofía consiste en interpretar a los argumentos de los filósofos, pero no obstante la interpretación debe de ir acompañada del razonamiento crítico, para así evitar el libertinaje hermenéutico, y transformar los argumentos de un filósofo en algo contrario a lo que razona. En el caso de Nietzsche, se piensa que efectivamente hay diversas lecturas sobre sus tesis, pero tales lecturas deberían de ir acompañadas de una lectura más racional, y se piensa que la lectura de Lukács nos pinta a la filosofía de Nietzsche en su totalidad. Para Lukács queda claro que el Nietzsche de la sospecha y de la diferencia es el mismo que el tradicional que defiende la dominación de clase y que se opone a la idea de justicia para las clases bajas, no se puede separar uno de otro y es imposible ignorar:

[...] su rechazo de todos los valores ilustrados, liberales y democráticos, su «brutal misoginia», su «fantaseo militarista» o el desprecio por la solidaridad humana, señalando además «la indiferencia con la que los acólitos actuales han suprimido estos rasgos más repugnantes del credo nietzscheano». En efecto, para el filósofo alemán, la esclavitud es «el fundamento de toda civilización superior»; por eso mismo condena sin paliativos la Comuna de París (Erice, 2020: 58).

Nietzsche comprendió las demandas de su tiempo, vio que las luchas obreras se estaban fortaleciendo, y mediante su teoría dio el antídoto para evitarlas. No obstante, no lo hizo mediante el camino de la razón, sino mediante el camino del irracionalismo, atacando a la razón como sinónimo de decadencia. La fuerza a usar contra el proletariado no sería racional, debía

ser irracional para así justificar la barbarie y la brutalidad contra las clases bajas. Con ello dejaba en claro que a la burguesía imperialista ya no le importaba defenderse mediante la razón, sino que cínicamente aceptaba su irracionalismo como único medio disponible contra las luchas proletarias. Sólo las clases altas debían tener cultura, las clases bajas sólo oscuridad. Por si fuera poco, así serán las cosas por siempre, sin opciones de cambio. Analizando tales tesis se puede comprender por qué Nietzsche sigue siendo tan popular ahora: Él comprendió lo que había que hacer para luchar contra cualquier lucha popular.

## Referencias

- Castro, R. (2015). “Lo que imagina el querer: tiempo y resentimiento en Nietzsche”, *HYBRIS. Revista de Filosofía* Vol. VI. (2), pp.- 53-64.
- Eagleton, T. (2005). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- Erice, F. (2020). *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, México: Siglo XX.
- Habermas, J. (1994). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid: Tecnos.
- Landinez G, D. (2018). “La superación del nihilismo en la búsqueda del eterno retorno”, *Cuestiones de filosofía*. Vol. IV (22), pp.93-115.
- Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón*, México: FCE.
- Nietzsche, F. (2011). *El crepúsculo de los ídolos*, Barcelona: Ediciones Brontes.
- Nietzsche, F. (2007). *El Anticristo*, México: Editores Mexicanos Unidos.
- Vattimo, G. (2002). *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Ediciones Península.
- Žižek, S. (2011). *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós.

## Contribuciones de la analítica del *Dasein* de Heidegger a la comprensión de la humanidad

### Contributions of Heidegger's analytics of *Dasein* for understanding the humanity

Martín Abraham<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Jujuy  
San Salvador de Jujuy, Argentina

**Resumen:** La intención de este trabajo radicará en la exposición de algunos elementos de la analítica del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit* (1927), con el objeto de patentizar las contribuciones que esa elaboración teórica suministró a las interpretaciones científicas, filosóficas y hasta cotidianas del ser humano. En particular, se expondrán la noción heideggeriana de *Existenz* y algunos componentes del existenciario *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo). De este último carácter de ser, sólo se abordará todo lo relativo a los §-§ 12-15 con los que Heidegger inaugura la tematización sobre la reseñada estructura esencial y además, el abordaje sobre dos de los tres modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*): lo *Verstehen* (comprender) y la *Befindlichkeit* ("disposición afectiva")<sup>2</sup>. Cabe recalcar, sin embargo, que tanto lo *Verstehen*, como la *Befindlichkeit* recibirán un tratamiento parcial, sin involucrar -por ende- al conjunto de sus elementos constituyentes.

**Palabras clave:** Fenomenología hermenéutica, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*.

**Abstract:** The intention of this paper will be to expose some elements of Heidegger's analytics of *Dasein* deploys in *Sein und Zeit* (1927), with the aim of showing the contributions that this theoretical elaboration provided to the scientific, philosophical and even daily interpretations of the human being. In particular, the Heideggerian notion of *Existenz* and some components of the existential *In-der-Welt-sein* (being-in-the-world) will be treated. From this last character of being, only we will develop everything related to §-§ 12-15 with which Heidegger inaugurates the theorizing of the aforementioned essential structure and also the approach in two of the three modes of being of disclosedness (*Erschlossenheit*): the *Verstehen* (understanding) and the *Befindlichkeit* ("affective disposition")<sup>3</sup>. It should be emphasized, however, that *Verstehen* and *Befindlichkeit* will receive a partial treatment, without involving all of their constituent elements.

**Key words:** Hermeneutic phenomenology, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*.

---

<sup>1</sup> Correo electrónico: martinabraham\_924@hotmail.com

<sup>2</sup> Estos existenciaros son desarrollados por Heidegger en el tercer componente de la forma de ser *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo): el modo de ser *In-Sein* (estar-siendo-en). Oportunamente, efectuaremos las aclaraciones en torno a la traducción al castellano del concepto de *Befindlichkeit*.

<sup>3</sup> These existentials are developed by Heidegger in the third component of the way of being *In-der-Welt-sein* (being-being-in-the-world): the structure *In-Sein* (being-being-in). In due course, we will make the clarifications regarding the translation into Spanish of the concept of *Befindlichkeit*.

## Introducción

Según Heidegger, Aristóteles con su definición del ser del ente humano<sup>4</sup> como ζῶον λόγον ἔχον (zōon logon ekhon)<sup>5</sup> es el inaugurador de la seguidilla de malas interpretaciones del ser del ente humano en la historia de la filosofía europea. En definitiva, el estagirita es quien, para Heidegger, inicia la exegesis del ser del ente humano desde una -en términos de Volpi- reductiva comprensión metafísica del ser como presencia (2012: 69) o lo que Heidegger denomina como *Vorhandenheit/Vorhandensein*<sup>6</sup>. Además, la definición aristotélica también entraña, para Heidegger, una concepción del ser del ente humano cual si este fuera un ente carente de mundo, donde la investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*), el conocer (*Wissen*), el conocimiento (*Erkenntnis*) o el pensar (*Denken*) son formas de ser constituyentes y hasta únicas<sup>7</sup>. Esto último es consecuencia -según Heidegger- de que Aristóteles haya fijado la mirada en el λόγος (*lógos*) como proposición (*Aussage*) (1967: 165), lo que implicó una traición a la experiencia fenoménica de la que proviene la definición griega pre-filosófica y filosófica de ζῶον λόγον ἔχον.

En definitiva, el filósofo griego es quien desencadena la interpretación del ser del ente humano como sujeto (*Subjekt*) sin mundo (*weltlos*) y no Descartes o Kant. Estos últimos, particularmente, así como el conjunto de la tradición filosófica europea<sup>8</sup>, sólo se han encargado

---

<sup>4</sup> Al igual que Pierre Aubenque (Cf. 1962: 185), Heidegger considera que cabe hablar en Aristóteles de ser del ente y consecuentemente, de ser del ente humano. Enrico Berti, en particular, no concuerda con esta posición entendiendo que se pueden utilizar indistintamente los conceptos *ón, éinai* y *estín* en la filosofía aristotélica, puesto que estas conceptualizaciones son sólo diversos modos del mismo verbo “ser” (2011: 72).

<sup>5</sup> Cf. Heidegger (1967: 48). Esta definición, en la óptica de Heidegger, según hace saber en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, fue formulada desde una perspectiva fisiológico-zoológica (1979: 174) y por ende, desde una forma equivocada de experimentar el ser del *Dasein*. En lo sucesivo, para hacer referencia a esta obra, como es tradición entre los intérpretes de la obra de Martin Heidegger, utilizaremos el vocablo *Prolegomena* en cursiva.

<sup>6</sup> Gaos, en particular, traduce estos vocablos como “ser ante los ojos”. Rivera, en cambio, como estar-ahí o estar-ahí-delante.

<sup>7</sup> A lo largo de diferentes párrafos de *Sein und Zeit*, Heidegger se encarga de cuestionar constantemente las hipótesis filosóficas de la tradición que sostienen el carácter eminente de los reseñados modos de ser. En el § 4, en particular, Heidegger ya plantea que la investigación científica no es la única, ni la más fundamental forma de ser posible del *Dasein* (1967: 11). Más adelante, en el § 29, el filósofo proveniente de *Mefskirch* apunta que, por momentos, el conocimiento (*Erkenntnis*) y el querer (*Wollen*) pueden tener primacía sobre la *Stimmung* (estado de ánimo o temple). Sin embargo, esta última es la forma de ser originaria y que fundamenta a todo conocer y querer, en virtud de que implica un abrir del *Dasein* más originario (Heidegger, 1967: 136). Una de las muestras concretas de que la *Beifindlichkeit* implica una apertura del *Dasein* más originaria que el conocer, Heidegger la encuentra en el hecho de que el *Dasein* no sepa porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un estado de ánimo o temple definido (1967: 134). Y, por último, antes de culminar el § 31 de *Sein und Zeit*, el maestro de Alemania indica que el pensar (*Denken*) y la intuición (*Anschaung*) -incluida la *Wesensschau* de la fenomenología de Husserl- echan raíces en el comprender (*Verstehen*) (Heidegger, 1967: 147), lo que significa que no son formas de ser originarias.

<sup>8</sup> La elaboración teórica de la Edad Media respecto del ser del ente humano, en particular, es concebida por Heidegger como un hilo conductor teológico de la definición aristotélica de ser humano, que permite el vínculo de esta última con la Modernidad y su reproducción en este momento histórico hasta la contemporaneidad (Cf. Heidegger, 1967: 49). Esto sería una especie de recontó histórico de lo que ocurre con lo que Heidegger llama,

de partir de la concepción aristotélica del ser del ente humano al momento de elaborar sus filosofías, sin cuestionarla o reelaborarla en modo alguno y hasta -a veces- sin conciencia de que parten de la reseñada interpretación. De esto modo, la cuestión del ser del *Dasein*<sup>9</sup> queda sin ser elaborada desde una perspectiva aleteológica, es decir, lo más cercano ópticamente y preontológicamente no extraño<sup>10</sup> es lo más lejano ontológicamente.

Lo que se propone Heidegger con su investigación fenomenológica sobre el *Dasein* expuesta en *Sein und Zeit* (1927) es refundar la tradición filosófica europea con una concepción del ser del ente humano que muestre su ser<sup>11</sup>. Esto último, para Heidegger, permanece ontológicamente lejano en el elenco de filosofías europeas, hasta en aquellas que se encuentran más cercanas temporal y espacialmente a él. En particular, las reflexiones filosóficas de Max Scheler y Edmund Husserl -que son las filosofías contemporáneas, fenomenológicas por cierto, que Heidegger nombra en el § 10 de *Sein und Zeit*- son cuestionadas por Heidegger a razón de que omiten el tratamiento de la cuestión del ser del *Dasein*<sup>12</sup>.

Por ende, lo que persigue es desatar un giro fundamental en la concepción que del ser del ente humano se posee en la tradición filosófica, aun cuando -en ese abordaje- se encuentre preso aun de una perspectiva antropocéntrica, que Nietzsche, por ejemplo, ya había logrado

---

indistintamente, antropología tradicional (*traditionelle Anthropologie*) o definición tradicional de hombre (*traditionelle Definition des Menschen*).

<sup>9</sup> Heidegger utiliza el vocablo *Dasein* para hacer referencia tanto al ente que nosotros mismos somos, como al ser del ente humano.

<sup>10</sup> Cuando Heidegger habla en *Sein und Zeit* de que algo no nos es preontológicamente extraño, está haciendo referencia a que esa entidad o su ser son comprendidos, aun cuando puedan no ser interpretados aleteológicamente.

<sup>11</sup> Para deslindar a *Sein und Zeit* y a la analítica del *Dasein* de cualquier interpretación existencialista es necesario destacar que éste no es el único propósito de la tematización sobre el ser del ente humano que Heidegger ensaya en la reseñada obra, sino que también se propone preparar el camino para el desarrollo de una ontología fundamental que apunte a dilucidar la pregunta que interroga por el ser en general, proyecto filosófico y editorial que -cabe aclarar- queda inconcluso.

<sup>12</sup> Heidegger toma de decisión de abordar sólo la filosofía de Max Scheler en este párrafo y no la de Husserl porque, según hace saber el mismo Heidegger, los textos del primero eran más asequibles y, además, Scheler acentúa expresamente el “ser-persona” (“*Personsein*”) (1967: 47), lo que no ocurre en Husserl cuya acentuación probablemente sea implícita o solapada. Además, según aclara Heidegger en una nota a pie de página, las investigaciones de Husserl sobre la personalidad no se habían publicado aún (1967: 47). Heidegger, sin embargo, las conocía de primera mano por el dialogo maestro-discípulo, la lectura de manuscritos y la asistencia a cursos y conferencias (Xolocotzi, 2016: 76). Recordemos que Heidegger trabajó como profesor asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo desde 1919 hasta 1923, cuando fue designado en la Universidad de Marburgo como Profesor Titular *ad personam* en la plaza que dejaba vacante Paul Natorp. No obstante, esto, la relación entre ambos se va a prolongar más allá de 1923 y recién va a resentirse cuando Husserl haya leído con más detenimiento *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant y el problema de la metafísica*), “*Vom Wesen des Grundes*” (“De la esencia del fundamento”) y haya asistido a la lección inaugural “¿Qué es metafísica?” (*Was ist Metaphysik?*) del semestre de verano de 1929. En una carta del 6 de enero de 1931 dirigida a Pfänder, Husserl va a destaca que su elaboración teórica no tiene nada que ver con la falta de científicidad heideggeriana (Cf. Presas, 1991: 74).

abandonar<sup>13</sup>. El *Dasein*, para Heidegger, sigue siendo un ente privilegiado al gozar de una preeminencia óntico-ontológica (Heidegger, 1967: 15). La preeminencia óntica radica en el hecho de que el *Dasein* esté determinado -en su ser- por la *Existenz* (Heidegger, 1967: 13). La ontológica, en cambio, implica que el *Dasein* es en sí mismo “ontológico” (“*ontologisch*”) y goza, por ende, de un comprender sobre el ser de todos los entes distintos del *Dasein* (Heidegger, 1967: 13). Además, Heidegger adiciona una tercera preeminencia al destacar que el *Dasein* es la condición óntico-ontológica de todas las ontologías (1967: 13) y por ello, antes de la constitución de una ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), que dilucida la pregunta por el sentido del ser en general, es necesaria la pregunta por el *Dasein* y la elaboración de una analítica sobre el ser de este ente privilegiado.

Ahora bien, efectuada esta introducción general, nos proponemos la tarea de iniciar la exposición de los modos de ser del *Dasein*, que -desde nuestra perspectiva- implicaron contribuciones significativas a la comprensión de la humanidad.

### 1. *Dasein* como *Existenz*<sup>14</sup>

Para desmarcarse de la interpretación del ser del *Dasein* como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, que se reprodujo históricamente en la historia de la filosofía europea, Heidegger apunta que el *Dasein* es *Existenz*. Los sentidos de este último vocablo son expuestos por Heidegger tanto en el § 4<sup>15</sup>, como en el § 9 de *Sein und Zeit*. En este último apartado, en particular, Heidegger presenta desde una perspectiva estrictamente formal dos determinaciones fundamentales del *Dasein*: *Existenz* e *Jemeinigkeit*<sup>16</sup>. En este trabajo, específicamente, sólo nos detendremos en la primera conceptualización y no en la segunda. Sin embargo, aclaramos que el existencial *Jemeinigkeit* se encuentra profundamente emparentado con la presencia de la tesis de la singularidad en la producción teórica heideggeriana de *Sein und Zeit* y que probablemente en otro trabajo será abordado.

---

<sup>13</sup> Cf. Nietzsche (2007: 25).

<sup>14</sup> Para deslindar a la fenomenología hermenéutica heideggeriana de una posible interpretación existencialista -como la que efectúa Sartre-, dejaremos el término *Existenz* sin traducción al castellano a lo largo de esta exposición de ideas.

<sup>15</sup> En este apartado se realiza una caracterización preliminar de la *Existenz*, pero no por ello no fundamental.

<sup>16</sup> Este vocablo es traducido por José Gaos como “ser, en cada caso, mío” y como ocasionalidad por Jaime Aspiunza. El maestro de Alemania, además, usa el término alternativo de *Jeweiligkeit* o el distributivo alemán “je” para significar lo mismo que el concepto *Jemeinigkeit*, es decir, la facticidad del *Dasein* en el decir de Kisiel (1995: 27).

Según hace saber en el § 4 de *Sein und Zeit*, Heidegger entiende por *Existenz* al ser propio al cual de una u otra manera el *Dasein* se dirige (1967: 12). En palabras de Escudero, siguiendo a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Existenz* mienta “la relación que el *Dasein* guarda con su propio ser” (2016: 151). De este modo, establece el primero de los sentidos que el existenciario *Existenz* asume en *Sein und Zeit*. Seguidamente, el maestro de Alemania plantea que la definición de la esencia (*Wesen*) del *Dasein* no puede consistir en un qué de contenido material<sup>17</sup>, sino, más bien, en ser, en cada caso, su ser como ser suyo (Heidegger, 1967: 12).

Esta exposición preliminar sobre el modo de ser de la *Existenz* es retomada por Heidegger en el § 9 de *Sein und Zeit*. Aquí no sólo destaca que la “esencia” (“*Wesen*”)<sup>18</sup> del *Dasein* está en su tener-que-ser (*Zu-sein*)<sup>19</sup> (Heidegger, 1967: 42), sino también, que el qué-es (*Was-sein*) (*essentia*) del *Dasein* tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*) (Heidegger, 1967: 42), es decir, desde la *Existenz* o el ser propio al cual el *Dasein* de una u otra manera siempre se conduce. Luego, el maestro de Alemania señala que el existenciario *Existenz* no puede ser asimilado en modo alguno al término tradicional de *existentia*, puesto que este último concepto significa *Vorhandenheit/Vorhandensein* y esta última no es una forma de ser que se corresponda con el modo de ser del *Dasein*. De esta manera, Heidegger deja sentado que la *Existenz* debe ser pensada por oposición a la *Vorhandenheit/Vorhandensein* o, lo que es lo mismo, a la *existentia*. Este es el segundo sentido que Martin Heidegger le otorga al vocablo *Existenz*.

Asimismo, la noción de *Existenz* aparece asociada -en este apartado- a los conceptos de comprender (*Verstehen*) y de posibilidad (*Möglichkeit*), siendo el ser al cual se conduce el *Dasein* su más peculiar posibilidad (Heidegger, 1967: 42). Ahora bien, expuesto el concepto heideggeriano

---

<sup>17</sup> Aquí se patentiza como Heidegger piensa al *Dasein* por oposición a lo que él denomina *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Éste posteriormente -como se verá- será un sentido que Heidegger, específicamente, atribuirá a la noción de *Existenz*.

<sup>18</sup> En este caso, el uso de las comillas pretende deslindar al vocablo esencia del sentido que, tradicionalmente, le fuera otorgado por las ontologías del pasado. Lo mismo ocurre cuando Heidegger vuelve a utilizar el concepto *esencia (Wesen)* en el contexto de este párrafo y destaque que la “*existentia*” tiene preeminencia sobre la *essentia*.

<sup>19</sup> Cuando Heidegger dice que el *Dasein* es *Zu-sein* (tener-que-ser), lo que quiere decir es que el *Dasein*, desde su nacimiento (*Geburt*) hasta su muerte, está obligado a ser de una u otra manera. Heidegger hace referencia al nacimiento como el otro fin del *Dasein*, además de la muerte, cuando realice su reflexión en torno a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en el capítulo V de la segunda sección de la primera parte de *Sein und Zeit* (Cf. Heidegger, 1967: 373).

de *Existenz* en *Sein und Zeit*, nos proponemos el abordaje de algunos momentos de la estructura esencial *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo)<sup>20</sup>.

## 2. *In-der-Welt-sein* entre los §-§ 12-15

Así como en el § 4 de *Sein und Zeit*, Heidegger ya va a prefigurar, por lo menos, uno de los sentidos de la *Existenz*<sup>21</sup>, también va a destacar que el ser en el mundo es esencialmente inherente al *Dasein* (1967: 13). Sin embargo, no será sino hasta el § 12 que el filósofo de *Meßkirch* tratará sobre este último asunto. Para Heidegger, según hace saber en el último apartado reseñado -el § 12-, el justo punto de partida de la analítica del *Dasein* es la dilucidación del existenciario *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) (1967: 53), que -como bien destaca José Gaos - es una estructura esencial dotada de unidad, pero a la misma tripartita (2013: 56). Los elementos que componen a este carácter de ser son: 1) el mundo (*Welt*); 2) el quien del *Dasein* en su cotidianidad (*Alltäglichkeit*); y, por último, 3) el modo de ser *In-Sein* (ser-en). En esta exposición de ideas, en particular, sólo abordaremos ciertos aspectos de la forma de ser *In-der-Welt-sein*, que involucran sólo a dos de las tres componentes constituyentes nombrados previamente: 1) por una parte, el abordaje inicial heideggeriano en torno al carácter de ser *In-der-Welt-sein* de los §-§ 12-15, donde tendremos que discurrir sobre las temáticas del mundo (*Welt*), el mundo circundante (*Umwelt*) del *Dasein* y los entes que comparecen en este mundo<sup>22</sup>; y 2) por el otro, algunas cuestiones de sólo dos de los tres modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*): la *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”)<sup>23</sup> y lo *Verstehen* (comprender) desarrolladas ambas en contexto del existenciario *In-Sein* (ser-en). En lo que sigue nos proponemos la elaboración de las primeras cuestiones.

---

<sup>20</sup> José Gaos traduce este término por “ser en el mundo”. Jaime Aspiunza, en cambio -aprovechando la distinción en nuestra lengua entre ser y estar-, decide traducirlo por estar-siendo-en-el-mundo, puesto que Heidegger piensa al *Dasein* en términos situados, aun cuando -en la perspectiva heideggeriana- sea más importante lo temporal del *Da* (ahí). Nosotros, en particular, decidimos traducirlo por ser-en-el-mundo siguiendo la tradición gaosiana o hasta de los intérpretes y traductores en lengua inglesa (*being-in-the-world*).

<sup>21</sup> Nuestra hipótesis es que formula ambos, aun cuando sólo uno será atribuido a la categoría *Existenz* en ese momento.

<sup>22</sup> El tratamiento heideggeriano del mundo compartido (*Mitwelt*) y por ende, de las formas de ser *Mitdasein* (estar-siendo-ahí-con) y *Mitsein* (estar-siendo-con) no se producen sino hasta la exposición del segundo componente de la forma de ser *In-der-Welt-sein*. Esto se debe a que el *Dasein*, en el modo de ser cotidiano (*alltätlich*) -es decir, impropio (*uneigentlich*)-, se encuentra dominado o dirigido por otros. Además, Heidegger buscaba simplificar la tematización (1967: 118).

<sup>23</sup> Entre los intérpretes y traductores de Heidegger existen discusiones sobre como traducir este término. Veremos que lo mismo ocurre con el concepto correlativo de *Stimmung*. Según Dreyfus, la palabra *Befindlichkeit* no la encontramos en el lenguaje corriente, sin embargo, Heidegger la acuña en base a una expresión cotidiana: *Wie befinden Sie sich?* (¿Cómo se encuentra usted?) (1991: 168). Gaos, en particular, decide traducirla por “encontrarse” en el sentido de estar triste, alegre, etcétera (2013: 124). Rivera, en cambio, por disposición afectiva. Según Jaime

Luego de haber realizado una enumeración de los elementos constitutivos del modo de ser *In-der-Welt-sein* en el § 12, Heidegger apunta que resulta imperiosa la caracterización preliminar de la noción de *In-Sein*. Posteriormente -en el § 28-, Heidegger dirá que esta elaboración anticipada de esta última forma de ser radica en la necesidad de no perder de vista el todo estructural de existenciario *In-der-Welt-sein* (1967: 131).

Ahora bien, para tratar en este apartado el concepto de *In-Sein* (ser-en), Heidegger recurre al recurso -casi constante- de exponer primero cómo pensaría el asunto la tradición filosófica, para luego destacar su propia conceptualización disruptiva. Por ello, el filósofo de *Meßkirch* enuncia, en principio, que el vocablo *In-Sein* puede mentar la forma de ser de un ente en otro ente, es decir, una relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, que por otra parte es susceptible de ser ampliada (Heidegger, 1967: 54). Este es el modo de pensar *In-Sein* desde la interpretación del ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Heidegger, por el contrario, lo piensa como un existenciario y, por ende, no es sólo un espacial estar uno en otro ente que tiene la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein* (1967: 54).

Para patentizar el sentido del existenciario *In-Sein*, Heidegger recurre al origen etimológico del vocablo “*in*” (“en”)<sup>24</sup>. Dice Heidegger: “«En» viene de vivir, habitar, quedarse; «en» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, me ocupo de algo; tiene el significado de colo en el sentido de habito y diligo.” (1967: 54)<sup>25</sup>. De este modo, *In-Sein* quiere decir el mundo me es familiar de tal o cual manera. Esto no significa que el *Dasein* no ocupe también un espacio. Sin embargo, esta ocupación del espacio no es simplemente espacial, como pensaba la tradición filosófica<sup>26</sup>. El *Dasein* tiene un modo peculiar de ser en el espacio, que Heidegger llama espacialidad existencial (existenziale Räumlichkeit) (1967: 56). Cabe destacar que, en este abordaje sobre la espacialidad existencial aparece la famosa oposición heideggeriana entre lo ontológico

---

Aspiunza, esta última traducción del vocablo -a diferencia de aquella- presenta un tinte psicológico problemático, puesto que Heidegger en modo alguno quiere connotar un estado psicológico.

<sup>24</sup> El recurso del origen idiomático de las palabras es recurrente en el filosofar heideggeriano -sobre todo, en el filosofar del *Ereignis*-.

<sup>25</sup> Las comillas angulares pertenecen al original.

<sup>26</sup> Este concepto de espacialidad es resultado del concepto de ser como *Realität* (realidad) o *Vorhandenheit*.

y lo metafísico<sup>27</sup>, que Heidegger desarrollará específicamente en sus escritos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*<sup>28</sup>.

Luego de indicar el sentido del carácter de ser *In-Sein*, Heidegger procede a tematizar el existencial "ser en medio" ("*Sein bei*") del mundo, que se funda en aquel. Este modo de ser persigue destacar que el *Dasein* nunca estaría en relación con el mundo, los entes intramundanos u otro *Dasein* si fuera lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*. De otro modo -es decir, si el *Dasein*, el mundo, los entes intramundanos y los otros fueran en el modo de *Vorhandenheit/Vorhandensein*-, nunca podrían tocarse, ni estar juntos (Heidegger, 1967: 55). Aquí Heidegger va a marcar una diferencia entre el *Dasein* y los entes intramundanos destacando que el único que puede tocar a otros entes es el *Dasein*. Dos entes intramundanos, aun cuando estos no tengan la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, nunca pueden tocarse porque carecen de la forma de ser del ser-en (*In-Sein*).

Seguidamente, el filósofo de *Meßkirch* discurre sobre la facticidad (*Faktizität*), que es la categoría heideggeriana para hacer referencia a la efectividad del *factum* propia del *Dasein* (Heidegger, 1967: 56). Este abordaje, sin embargo, es meramente preliminar y sobre el asunto profundizará más cuando elabore todo lo relativo al modo de ser *Befindlichkeit*, como veremos subsiguientemente.

En el § 12, Heidegger ya perfila la especificación del elemento estructural *Sorge* (cuidado) que caracteriza el trato del *Dasein* con los útiles (*Zeuge*) en el mundo circundante (*Umwelt*): el existencial *Besorgen* (ocupación)<sup>29</sup>. En este tratamiento temático, Heidegger especifica que es necesario deslindar a este último término de todo contenido marxista. El concepto ocupación no ha sido elegido porque el *Dasein* sea preeminentemente económico y práctico (Heidegger, 1967: 57). Lo mismo hace cuando aborda el elemento estructural *Sorge* (cuidado), apuntando que

---

<sup>27</sup> En un momento, Heidegger apunta que hay un motivo metafísico y no ontológico para no ver la estructura de la espacialidad existencial o para quitarla de en medio por anticipado y que se encuentra presente en la definición que concibe al ser humano como una cosa espiritual luego puesta en el espacio (1967: 56).

<sup>28</sup> Con posterioridad a *Sein und Zeit*, Heidegger utiliza el vocablo metafísica (*Metaphysik*) para nombrar las posiciones teóricas que conciben al ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, es decir, que interpretan erradamente al ser. Una muestra concreta de ello está en la lección inaugural del 24 de julio de 1929 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia titulada: *Was ist Metaphysik?* (Cf. Heidegger, 1976: 103-122).

<sup>29</sup> Gaos traduce este vocablo por "curarse de".

en el *Dasein* no hay predominancia de la práctica por sobre la teoría como podría sugerir esta noción<sup>30</sup>.

Para finalizar, Heidegger asevera que la forma de ser *In-sein* (ser-en) no es una peculiaridad que el *Dasein* pudiera o no tener (1967: 57). El *Dasein* no simplemente es y luego tiene que vérselas con un mundo. Es mundano -en su ser- desde su nacimiento, instante en el que comienza a ser su ahí (*Da*).

En el § 13, Heidegger se detiene a tematizar específicamente sobre la cuestión del conocimiento del mundo (*Welterkennen*) como ejemplar representativo de la estructura *In-Sein*. Aquí el maestro de Alemania persigue mostrar que *Dasein* no coincide con sujeto (*Subjekt*) y mundo (*Welt*) con objeto (*Objekt*) (Heidegger, 1967: p. 60), como sostiene la tradición filosófica. También romper con el desdoblamiento afuera-adentro, para sostener que el *Dasein* es, más bien, apertura (*Erschlossenheit*)<sup>31</sup> y que, por ende, se encuentra referido al mundo. No sale desde una interioridad al encuentro de lo trascendente. De esta manera, Heidegger logra superar la dicotomía interioridad-exterioridad y romper con la tesis de que *Dasein* coincide con sujeto y mundo con objeto.

Ahora bien, en el § 14, Heidegger ya se encarga de efectuar una caracterización inicial del elemento estructural mundo (*Welt*), que recibirá un tratamiento pormenorizado a lo largo de varios párrafos, incluyendo los del capítulo IV referidos al quien del *Dasein* en su cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Para iniciar el abordaje del elemento estructural *Welt*, Heidegger realiza, primeramente, una exposición pormenorizada de cómo pensaría el asunto la tradición, para luego desarrollar su propia perspectiva.

El primer paso para ver los entes que se muestran dentro del mundo puede consistir en la enumeración de lo que hay en el mundo y luego pintar el aspecto de estos entes y contar lo que se ofrezca en ellos (Heidegger, 1976: 63). Esta descripción es característicamente pre-fenomenológica, puesto que se detiene en lo ente y no en el ser del ente. También, se puede

---

<sup>30</sup> Cf. Heidegger (1967: 193).

<sup>31</sup> Sobre esta forma de ser Heidegger profundizará en el § 28 de *Sein und Zeit*, al momento de trabajar todo lo relativo al existencial *In-Sein* (ser-en). En la interpretación de Ernst Tugendhat, el correlato en *Sein und Zeit* del modo de ser *Erschlossenheit* es el concepto *Lichtung* (claro) (1970: 259). Siguiendo al mismo autor, estas conceptualizaciones vendrían a reemplazar el binomio husserliano *Intentionalität-Gegebenheit* (intencionalidad-lo dado). El término *Erschlossenheit*, por otra parte, ocupa el lugar del vocablo conciencia (Tugendhat, 1982: 60) propio de las filosofías del sujeto.

creer que describir fenomenológicamente el mundo consiste en fijar en conceptos categoriales - no existenciaros, por ende<sup>32</sup>- el ser de los entes dentro del mundo, que tiene la forma de ser de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein* (Heidegger, 1976: 63). Los entes de dentro del mundo, desde esta perspectiva -dice Heidegger- son las cosas, cosas naturales y cosas “dotadas de valor” y su coseidad o cosidad (*Dinglichkeit*) es el problema (1967: 63). Esta formulación, en la óptica del filósofo alemán, logra trascender lo óntico, para introducirse en lo ontológico. Sin embargo, no da con el fenómeno del mundo, aun cuando se aborde ontológicamente el asunto. Por ende, “*ni la representación óntica de los entes intramundanos [innerweltlichen Seienden], ni la interpretación ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno del «mundo»*” (Heidegger, 1967: 64)<sup>33</sup>. En otras palabras, con el vocablo mundo no se piensa al conjunto de entes que, no teniendo el modo de ser del *Dasein*, comparecen en su mundo -mundo circundante (*Umwelt*), específicamente-, ni tampoco el ser de los reseñados entes.

Mundo, para Heidegger, es un existenciaro del *Dasein*, al igual que la mundanidad (*Weltlichkeit*). No es una determinación de los entes intramundanos. Este desarrollo, sin embargo, mostró que el vocablo mundo (*Welt*) es un término equívoco y por ello, Heidegger considera fundamental la tarea de efectuar una discriminación de los posibles sentidos que esta categoría puede asumir, para luego determinar la significación propia. Dice Heidegger:

1. Mundo se usa como un término óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ahí-delante [*vorhanden*] dentro del mundo.
2. Mundo funciona como un término ontológico y significa el ser de los entes nombrados en el número 1. De hecho, «mundo» puede convertirse en el título de una región, cada una de las cuales abarca una multiplicidad de entes; por ejemplo, mundo significa, tanto como en el habla o discurso de «mundo» del matemático, la región de objetos posibles de las matemáticas.
3. Mundo puede volver a comprenderse en un sentido óntico, pero ahora no como el ente que el *Dasein* no es esencialmente y me puedo topar intramundaneamente, sino como aquello «en que» [*worin*] un *Dasein* factico «vive» [*lebt*]. Mundo aquí tiene un significado pre-ontológico. Aquí de nuevo hay diferentes posibilidades: mundo quiere decir el mundo «público» [*öffentliches*] del nosotros o el mundo circundante [*Umwelt*] «propio» [*eigene*] y más cercano (doméstico).

---

<sup>32</sup> Para hacer referencia a los modos de ser de los entes intramundanos (*innerweltlichen Seienden*), específicamente, Heidegger utiliza la palabra categorías (*Kategorien*), por contraposición al concepto existenciaros (*Existenzialien*), que es la noción equivalente usada por el maestro de Alemania para significar las estructuras esenciales que hacen a la forma de ser del *Dasein*. La equivalencia entre los conceptos de existenciaro y categoría radica en el hecho de que ambos se ubican en un plano ontológico y en modo alguno, óntico (Cf. Heidegger, 1967: 88).

<sup>33</sup> La cursiva y las comillas angulares pertenecen al original. La aclaración entre corchetes me pertenece.

4. Finalmente, mundo denota el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad* [*Weltlichkeit*]. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos «mundos», pero encierra en sí el a priori de la mundanidad en general. (1967: 64-65)<sup>34</sup>

El sentido que Heidegger le otorga a la palabra *Welt* es la significación expuesta en tercer lugar (1967: 65). Por ende, aquello en donde el *Dasein* vive. Consecuentemente, el filósofo de *Meßkirch* no concibe al mundo como la totalidad de entes que, no teniendo la forma de ser del *Dasein*, pueden presentarse ante éste en el modo de ser de lo *Vorhanden*. Tampoco como el ser de la totalidad de estos entes, que es la significación expuesta en segundo término.

Ahora bien, dirigiéndonos al § 15 de *Sein und Zeit*, cabe señalar que aquí Heidegger ensaya una reflexión sobre el ser de los entes que comparecen ante el *Dasein* en su mundo circundante (*Umwelt*). A estos entes Heidegger los llama entes intramundanos (*innerweltlichen Seienden*) o pertenecientes al mundo. Desde Platón y Aristóteles -dice Heidegger-, estos entes fueron denominados con la palabra cosa (*Ding*) y su ser fue concebido, erradamente, como *Dinglichkeit* (coseidad, cosidad o cósico) (1967: 67). En definitiva, al igual que el *Dasein*, fueron interpretados -en su ser- como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Según Heidegger, para que esto ocurra es fundamental el despliegue de un proceso de desmundanización (*Entweltlichung*), donde los entes se le muestren al *Dasein* como cosas. La transición, en última instancia, de la conducta práctica a una teórica (Heidegger, 1967: 357), que incluye dentro de sí, por lo menos, dos momentos: tematización y objetivación.

Para Heidegger, los entes intramundanos comparecen ante el *Dasein*, regular e inmediatamente, como útiles (*Zeuge*) y son en su ser *Zuhandenheit/Zuhandensein* (ser-a-la-mano). De ahí el error de la tradición, aunque curiosamente -apunta Heidegger- los griegos poseían un concepto adecuado para referirse a las “cosas” (“*Dinge*”): el término *πραγματα* (*pragmata*). (1967: 68). Sin embargo, dejaron ontológicamente oscuro el carácter pragmático de los *pragmata* y los definieron como “meras cosas” (“*bloÙe Dinge*”) (Heidegger, 1967: 68).

Expuesto el tratamiento heideggeriano de los §-§ 12-15 de *Sein und Zeit*, nos proponemos la elaboración de uno de los modos constitutivos del ahí (*Da*) del *Dasein*: la forma de ser *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”).

---

<sup>34</sup> La cursiva y las comillas angulares pertenecen al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

### 3. *Dasein* como *Befindlichkeit*

Como bien destaca Heidegger en *Prolegomena*, los afectos y sentimientos han recibido un abordaje mínimo en la historia de la filosofía europea, privilegiando, más bien, la razón (1979: 353). En Heidegger, en cambio, aquellos aparecen en un primer plano por sobre la racionalidad. Con la idea de que el *Dasein* es -en su ahí- *Befindlichkeit*<sup>35</sup>, Heidegger pretende reivindicar el carácter constituyente de los afectos en el ser del ente humano. De esta manera, el conocer (*Wissen*) o el conocimiento (*Erkenntnis*) se erige en modos de ser derivados<sup>36</sup> y fundamentados en la afectividad (Heidegger, 1967: 136), aun cuando en algún momento pudieran tener primacía sobre la *Stimmung*<sup>37</sup>. Lo mismo ocurre con la voluntad (*Wille*) o el querer (*Wollen*)<sup>38</sup>. En otras palabras, el modo de ser de un sujeto (*Subjekt*) no es la forma de ser fundamental de los seres humanos, lo que significa una ruptura con la tesis aristotélica del *lógos* como proposición (*Aussage*). Para Heidegger, una prueba concreta de que la *Befindlichkeit* implica un abrir más originario que el conocer radica en el hecho de que el *Dasein* no pueda saber porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un temple de ánimo definido (1967: 134).

Ahora bien, el tratamiento heideggeriano de la *Befindlichkeit* y su correlativa *Stimmung* en el § 29 no pretende erigirse en una psicología de los sentimientos (Heidegger, 1967: 134). El *Dasein*, para Heidegger, siempre está en determinado temple, aun cuando éstos le pasen inadvertidos o sean indefinidos. No puede, por ende, carácter de temples.

Igualmente, en la *Befindlichkeit* -destaca Heidegger- es abierta la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*)<sup>39</sup>, que es definida como un “que-es y tiene-que-ser” (“*Daß es ist und zu sein hat*”)<sup>40</sup> (1967: 134). Sin embargo, tanto el de dónde (*Woher*), como el hacia dónde

---

<sup>35</sup> Este existenciaro junto con el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*) son los modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*).

<sup>36</sup> En *Prolegomena*, el § 20 está destinado a abordar el conocer como modo derivado de ser-en (*In-Sein*) (Cf. Heidegger, 1979: 215-226).

<sup>37</sup> El concepto *Stimmung* es utilizado por Heidegger para referenciar la forma de ser óptica de la *Befindlichkeit*. Por ende, existe una relación de dependencia ontológica entre ésta y aquella. Según Pablo Redondo Sánchez, la traducción gaosiana del término por “estado de ánimo” no es la más apropiada, puesto que adosa connotaciones psicologistas (2005: 14) de las que Heidegger pretende desembarazarse. Por esta razón, es mejor traducirlo por temple de ánimo o simplemente, temple, ya que el concepto “acorde” que es la otra alternativa resulta marcadamente extraño para el lenguaje ordinario, aun cuando prescinda de tintes psicológicos (Redondo Sánchez, 2005: 15).

<sup>38</sup> La eventual primacía del conocimiento o de la voluntad sobre la afectividad es, para Heidegger, simplemente momentánea, puesto que esta última es la que fundamenta el querer y el conocer.

<sup>39</sup> Gaos traduce este vocablo por “estado de yecto”.

<sup>40</sup> En esta formulación aparece el sentido de *Zu-sein* (tener-que-ser) expuesto por Heidegger en el § 9 y el concepto de necesidad para-existenciaro (*paraexistenziale Notwendigkeit*) de Oskar Becker.

(*Wohin*) del *Dasein* permanecen oscuros, siendo ambas cuestiones enigmas que ni el conocimiento científico, ni las religiones pueden dilucidar<sup>41</sup>. Este “que-es” de la facticidad de la condición de arrojado no es identificable con la efectividad de lo *Vorhanden* y además es tanto acogida como repelida por el *Dasein* (Heidegger, 1967: 135). Por otra parte, el extravío del *Dasein* en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) se debe en última instancia a la facticidad de la condición de arrojado a la que se encuentra entregada existencialmente la disposición afectiva y ésta, a su vez, determina el comprender en el cual el *Dasein* puede extraviarse (Heidegger, 1967: 144).

Nuestros temples -agrega Heidegger- sólo pueden ser gobernados desde su opuesto (1967: 136), pero en modo alguno podemos librarnos de toda *Stimmung*. Esta última no proviene ni de afuera, ni de adentro, sino que emerge del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) del *Dasein* (Heidegger, 1967: 136). El templo, de igual modo, no consiste en una aprehensión refleja de lo interior, ni es ningún estado interno que se exterioriza. Consecuentemente, no cabe concebir a la *Stimmung* y a la *Befindlichkeit* desde una perspectiva psicológica.

Ahora bien, habiendo tratado algunos aspectos del existencial *Befindlichkeit*, nos disponemos a tratar el asunto del comprender.

#### 4. *Dasein* como *Verstehen*

Otro momento de ruptura con la tesis aristotélica de que el *Dasein* presenta la forma de ser de un sujeto (*Subjekt*), lo encontramos claramente en la idea de que el *Dasein* es eminentemente *Verstehen*. En la filosofía heideggeriana, esta última noción asume una renovación respecto de la tematización que sobre el asunto había desplegado Dilthey en el siglo XIX y reconoce a la *natürliche Einstellung* (actitud natural) husserliana como uno de sus antecedentes<sup>42</sup>, aun cuando Husserl siga pensando que lo que sale al encuentro del yo son realidades efectivas ahí-presentes

---

<sup>41</sup> Heidegger asocia al conocimiento científico con las pretensiones de fijar el de dónde del *Dasein* y a las religiones con el hacia dónde.

<sup>42</sup> Husserl destaca que el yo está referido al mundo circundante (*Umwelt*) en esta actitud natural. De esta última actitud, para Husserl, están presas hasta aquellas filosofías que se auto-perciben como estrictas -en este caso, los planteos teóricos del positivismo lógico-. Sin embargo, es posible la asunción de otra actitud: la fenomenológica (*phänomenologische*). Esta última actitud, para Husserl, permite abreviar a formas teóricas exentas de prejuicios. Ahora bien, para la asunción de la actitud fenomenológica es necesaria la concurrencia de dos reducciones: 1) la reducción eidética; y 2) la reducción trascendental. Según Roberto Walton, se puede iniciar por cualquiera de las dos reducciones, sin embargo, ambas deben concurrir para llegar al fenómeno trascendental puro (1991: 59).

(*Wirklichkeiten vorhanden*) u objetos reales (*wirkliche Objekte*)<sup>43</sup> y que entienda, además, que es posible asumir puntos de vistas estrictos o libres de presuposiciones.

En la filosofía de Dilthey, lo *Verstehen* es concebido como un método de conocimiento propio de las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaften*), mientras que el explicar (*Erklären*) se corresponde con las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*). Heidegger cuestiona esta famosa dicotomía estableciendo que el comprender no es una forma posible de conocimiento diferente del explicar, sino que, más bien, es una forma de ser del *Dasein*, donde todo explicar echa raíces (1967: 336). Además, Dilthey desarrolla una concepción psicologizada de la comprensión con la que también Heidegger desacuerda. Para Dilthey, lo *Verstehen* es *Einfühlung* (empatía) o *einfühlen* (empatizar). Esta idea de comprender, para Heidegger, implica concebir al *Dasein* como un ente cerrado (*Verschlossenheit*), encapsulado en sí mismo o aislado de los otros (1979: 334), que tiene que salir desde su “interioridad” al encuentro de aquello que se encuentra “afuera” y busca ser comprendido. Partiendo de la base de que el *Dasein* nunca está solo -puesto que ser-solo (*Alleinsein*) es una forma deficiente de ser-con (*Mitsein*) (Heidegger, 1967: 120)- y que además se caracteriza por la apertura (*Erschlossenheit*), resulta verdaderamente absurdo, para Heidegger, pensar el comprender en estos términos. Como el *Dasein* es aperturidad, no existe este desdoblamiento entre un afuera y un adentro, que es la piedra angular de esta perspectiva sobre la comprensión. En este apartado de *Prolegomena* -§ 26-, Heidegger también se encarga de cuestionar la hipótesis teórica diltheyana que sostiene que el conocimiento histórico es el resultado de la tarea de empatizar con los otros del pasado. El mundo (*Welt*) transmitido a través de fuentes, monumentos y vestigios ya no tiene otros con los que se pueda empatizar -suponiendo que la idea de empatía no sea un absurdo-, sino sólo restos de su mundo (Heidegger, 1979: 335). Por lo tanto, la comprensión de un mundo ajeno perteneciente al pasado no opera según la idea de comprender como empatía.

Ahora bien, el concepto de comprender heideggeriano, como veremos subsiguientemente, cuando desarrollemos todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens* (círculo del comprender), también implica un cuestionamiento a la hipótesis husserliana que sostiene la posibilidad de abreviar a formas teóricas libres de presuposiciones.

---

<sup>43</sup> Cf. Husserl (1976: 56-57).

El abordaje pormenorizado de la comprensibilidad (*Verständigkeit*) se produce recién en el § 31 de *Sein und Zeit*, cuando Heidegger examine los modos de ser constitutivos del ahí (*Da*) en el cual el *Dasein* es. Según Ángel Xolocotzi Yáñez, el modo de ser óptico del comprender es, para Heidegger, la posibilidad (*Möglichkeit*)<sup>44</sup>, así como la *Stimmung* es la expresión óptica de la *Befindlichkeit* (2015: 13)<sup>45</sup>. En este apartado, Heidegger indica –entre otras cosas– que tanto la *Bedeutsamkeit* (significatividad), como el comprender mismo son co-abiertos en lo *Worumwillen*<sup>46</sup> (1967: 143). Esta es una cuestión fundamental para comprender la interacción practico-operativa del *Dasein* con el mundo. Asimismo, Heidegger desarrolla también todo lo relativo a los caracteres de ser *Sein-können* (poder-ser) y *Entwurf* (proyecto), puesto que ambas formas de ser residen ontológicamente en la comprensión (*Verständnis*). La posibilidad, además, es interpretada como la última determinación positiva (*letzte positive ontologische Bestimmtheit*) del *Dasein* y como determinada por la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) (Heidegger, 1967: 143-144). Las posibilidades del *Dasein* son yectas o arrojadas (*geworfen*).

El asunto de la *Sicht*<sup>47</sup> y sus respectivas especificaciones<sup>48</sup>, que acompañan al trato del *Dasein* con los útiles (*Zeuge*), con sus semejantes en el mundo público y menos próximo y consigo mismo es elaborado por Heidegger en este mismo apartado, puesto que el comprender en tanto proyecto es visión (Heidegger, 1967: 146). Sin embargo, este último tópico es tematizado por Heidegger desde por lo menos el § 15 de *Sein und Zeit*, cuando el maestro de Alemania discorra sobre uno de sus modos: la circunspección (*Umsicht*). No obstante, cuando plantea el tema del comprender es que persigue realizar un análisis más pormenorizado sobre la cuestión.

Ahora bien, dirigiéndonos específicamente a la cuestión del círculo del comprender abordada por Heidegger en el § 32 de *Sein und Zeit*, cabe decir que, para el maestro de Alemania,

---

<sup>44</sup> *Möglichkeit* (posibilidad) es un término modal que Heidegger aborda en el § 31 de *Sein und Zeit* junto a dos expresiones modales más: la *Wirklichkeit* (realidad efectiva) y la *Notwendigkeit* (necesidad). En las perspectivas de Oskar Becker y Adrián Bertorello, éstas no son las únicas modalidades que podemos encontrar en *Sein und Zeit*. El primero, por ejemplo, habla de una necesidad para-existencial (*paraexistenziale Notwendigkeit*) producida por la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), que se distingue de la necesidad existencial (*existenziale Notwendigkeit*) (Cf. Sattler, 2011: 174). El segundo, en cambio, desarrolla todo un sistema modal a partir de una distinción entre modalidades *de re* y *de dicto* (Cf. Bertorello, 2012: 62-69).

<sup>45</sup> Según Mateo Belgrano, misma relación cabe entre la *Rede* (habla o discurso) y el lenguaje (*Sprache*) (2018: 7).

<sup>46</sup> Gaos traduce este concepto como “por mor de qué” y Rivera como por-mor-de.

<sup>47</sup> Gaos lo traduce como “ver” y Rivera -en cambio- como visión.

<sup>48</sup> La *Sicht* (visión) se especifica como *Umsicht* (circunspección) en el trato del *Dasein* con los útiles y por el contrario, como *Rücksicht* (respeto) en la relación del *Dasein* con sus pares. Claramente, este es uno de los antecedentes del concepto de *perception* de Merleau-Ponty.

el ser del ente humano se caracteriza por estar siempre comprometido en una circularidad constituida por la comprensión y la interpretación (*Auslegung*). En otras palabras, interpretamos siempre aquello que ya hemos comprendido de alguna manera (Escudero, 2016: 281). La interpretación es definida por Heidegger como la articulación y apropiación de un comprender (1967: 231-232), cuya característica principal es su carácter temático, por contraposición a la atematicidad o pre-reflexividad de la comprensibilidad. Además, toda interpretación se fundamenta en la *Vorstruktur* de lo *Vorbabe* (haber-previo), la *Vorsicht* (mirada-previa) y lo *Vorgriff* (concebir-previo). Lo *Vorbabe* refiere al horizonte de sentido adquirido previamente e incuestionado, que permite tanto una primera comprensión del contexto en el que salen al encuentro entes, como de los entes mismos. La *Vorsicht*, en cambio, determina la direccionalidad de la interpretación, lo que implica señalar la perspectiva en la que se sitúan en cada caso los entes que nos salen al encuentro. Por último, lo *Vorgriff* remite al bagaje conceptual con el que contamos y que, en primer término, guía y hace posible la interpretación poniendo en palabras lo que ya se tiene y se ve, es decir, lo *Vorbabe* y la *Vorsicht* (Escudero, 2016: 278-280).

Para Heidegger, no existe posibilidad de evitar este círculo de la comprensión que es constitutivo del ser del ente humano. De ahí, la crítica del filósofo de *Meßkirch* a los historiadores que pretenden crear una historiográfica que, al igual que el conocimiento de la naturaleza<sup>49</sup>, sea independiente del punto de vista del contemplador (Heidegger, 1967: 152) o al propio Husserl que pretende constituir una filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*). Sin embargo, Heidegger no ve al círculo del comprender como una imperfección inevitable o como algo que debe ser evitado (1967: 153). Será imperfecto o un círculo vicioso (*circulus vitiosus*) mientras no se ingrese en él de un modo justo (Heidegger, 1967: 153). Ingresar de un modo justo significa, para Heidegger, la determinación del mirar, haber y concebir previos desde las cosas mismas, como reza el método fenomenológico -en este caso, claramente hermenéutico<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> El conocimiento de la naturaleza tampoco puede evitar el círculo hermenéutico. Todo explicar (*Erklären*), en cuanto descubrir comprendiendo lo incomprendido, tiene su raíz en el comprender (Cf. Heidegger, 1967: 336).

<sup>50</sup> Los especialistas en la filosofía heideggeriana observan que el Heidegger se produce una renovación de la fenomenología y del método fenomenológico, constituyendo así una fenomenología hermenéutica y un método fenomenológico-hermenéutico.

## Conclusiones

La noción heideggeriana de *Existenz* claramente pretende superar la herencia aristotélica que interpreta al ser del ente humano en términos de *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Por lo tanto, se constituye en un aporte fundamental para la tradición filosófica en pos de la comprensión del *Dasein* como verdaderamente es. Además, los aspectos tratados a lo largo de este trabajo en torno al carácter de ser *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) buscan sentar diferencias respecto de la exegesis aristotélica que concibe al ser del ente humano como un sujeto (*Subjekt*) sin mundo (*weltlos*). En la visión heideggeriana de *Sein und Zeit*, el mundo (*Welt*) es una forma de ser constitutiva del *Dasein*, que lo caracteriza desde el mismo momento en el que comienza a ser su ahí (*Da*). Además, la afectividad y el comprender a-temático en tanto formas de ser de la apertura (*Erschlossenheit*) son existenciaros originarios que fundamentan a otras maneras de ser que en el pasado eran concebidas como fundamentales. Es el caso de la investigación científica, el conocer y el pensar. De esta manera, Heidegger supera las filosofías de la conciencia o del sujeto, lo que implica notoriamente una expansión aleitológica de la mirada y que resulta evidentemente de la aplicación concreta del método fenomenológico.

## Referencias

- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Belgrano, M. (2018). "La esencia poética de la obra de arte. Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* y 'El origen de la obra de arte'", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 38, pp. 3- 18.
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Traducción de H. A. Cianneschi, Buenos Aires: Oinos.
- Bertorello, A. (2012). "Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*", en: F. De Lara (Ed.), *Studia Heideggeriana, vol. II*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 57-70.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Vol. 1*, Barcelona: Ed. Herder.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1976). *Was ist Metaphysik?* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), Nijhoff: Den Haag.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles: University of California Press.
- Nietzsche, F. (2007). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en: *Sobre verdad y mentira*, Buenos Aires: Ed. Miluno, pp. 23-47.
- Presas, M. A. (1991). "Heidegger, crítico de Husserl" en *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, pp. 73-84.
- Redondo Sánchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo: la "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Satler, J. (2011). *Phänomenologie und Ontologie bei Oskar Becker*, Hagen: Dissertation Fernuniversität Hagen.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1982). *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the philosophy of language*, Traducción de P. A. Gerner, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Volpi, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Traducción de M. J. De Ruschi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2015). "Introducción", en: Á. Xolocotzi Yáñez (Ed.), *Studia Heideggeriana, vol. IV*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 9-20.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2016). "Mundo circundante y mundo de vida en 1919", en: J. A. Escudero (Ed.), *Studia heideggeriana, vol. V*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 71-97.
- Walton, R. (1991). "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, pp. 59-71.

## Cuerpo y objeto físico: la crítica husserliana a la *res extensa* cartesiana

### Body and Physical Object: The husserlian Critique of the cartesian *res extensa*

Román Alejandro Chávez Báez  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

**Resumen:** En este artículo llevo a cabo la crítica de la *res extensa* cartesiana con base en la fenomenología husserliana. Mi objetivo es mostrar que la *res extensa* no puede ser el atributo esencial del ser material o *res materialis*. La extensión sólo es relevante en la constitución espacial del objeto físico, y sirve en el tratamiento matemático de las entidades físicas; pero no es una propiedad fundamental de cualquier cuerpo.

**Palabras claves:** Cuerpo, Objeto físico, *Res extensa*, Fenomenología.

**Abstract:** In this paper I carry out the critique of the Cartesian *res extensa* based on Husserlian phenomenology. My aim is to show that the *res extensa* cannot be the essential attribute of material being or *res materialis*. The extension is only relevant in the spatial constitution of the physical object and serves in the mathematical treatment of physical entities; but it is not a fundamental property of any body.

**Key words:** Body, Physical Object, *Res extensa*, Phenomenology.

Cuando René Descartes presentó su división de las sustancias en tres: Dios, *res cogitans* y *res extensa*, inauguró la época moderna. La sustancia infinita es Dios, fundamento de todo el edificio de la ciencia y del mundo que habitamos. El hombre es esencialmente *res cogitans*, cosa pensante; él capta y conoce las cosas que moran en el universo. La posibilidad de conocimiento está fundamentada en la matematización de la realidad física, es decir, concebir mediante una actividad simbolizadora del intelecto a esta realidad como *res extensa*. En otras palabras, la *res extensa* significó matematizar, concebir geoméricamente, la realidad material: los cuerpos pueden ser estudiados por sus relaciones matemáticas. Esto dio génesis a la actitud naturalista propia de las ciencias exactas. En este enfoque los cuerpos se transforman en objetos físicos, i. e., en entes geoméricos. A modo de ilustración:

[...] observamos un cuerpo que cae o muchos cuerpos que caen, tomamos entonces el cuerpo típico bajo custodia mental y lo equipamos con las propiedades abstractas expresadas en la ley de gravitación. Ya no es el cuerpo originalmente percibido, porque le hemos añadido propiedades que, ni son inmediatamente evidentes, ni empíricamente

necesarias. Si existe alguna duda de que esas propiedades son arbitrarias en algún sentido, sólo necesitamos recordar que existe una teoría física alternativa, igual o incluso más exitosa -la de la relatividad general-, que adscribe a los cuerpos típicos la capacidad de influir en la métrica del tiempo, es decir, con propiedades completamente diferentes a las expresadas en la ley de la gravitación de Newton (Margenau, 1935: 57).

El conocimiento de esas entidades matematizadas desnudó a los cuerpos sensibles de sus cualidades. El esqueleto matemático que se le impuso a los cuerpos era el único medio para obtener conocimiento. Con lo cual se fraguó la usurpación de la realidad de la cosa material por medio de la cosa extensa. En otras palabras: la *res extensa* usurpó el estrato de la realidad de la *res materialis*. En lo que sigue nos abocaremos en presentar la crítica husserliana a la *res extensa* cartesiana, para restituir la primacía de la *res materialis*. Para ello comenzamos con la relación entre la actitud natural y el enfoque naturalista.

Al respecto del enfoque naturalista, Husserl comenta que éste nos muestra que la “[...] naturaleza física “*objetiva*” en su conjunto, [sirve] de fundamento a los cuerpos, sensitividades y vidas anímicas esparcidos en ella. Todos los hombres y animales que consideramos en esta actitud son [...] *objetos*. [...] somos cuerpos animados (*Leiber*), *objetos* de la naturaleza (*Naturobjekte*), temas de las respectivas ciencias de la naturaleza” (Hua IV: 182-183)<sup>1</sup>. Así, el mundo constituido por la mirada naturalista es uno que se muestra como la “[...] mera *naturaleza* en nuestro sentido de *physis carente de sentido que no posee ninguna motivación* en su existencia fáctica” (Husserl, 1996: 9)<sup>2</sup>. Éste se consolida como una realidad cerrada sobre su propio eje, dado que la única interpretación que puede germinar a través de este empalme es la de un mundo propio y cerrado en sí mismo, sin el concurso de ninguna otra realidad.

Aquello que aparece dentro del marco de esta particular fusión pretende ser lo que realmente existe en el mundo. Esto significa un ocultamiento de ciertos aspectos de la tesis principal de la actitud natural. De forma específica, se trastoca el sentido del aparecer material con el de la verdad del aparecer, es decir, el mundo dado en esta actitud únicamente existe

---

<sup>1</sup> Véase el pasaje original: “... ist für uns die “objektive” physische Gesamtnatur da, in ihr verstreut Leiben, Empfindsamkeiten und Seelenleben fundierend. Alle Menschen und Tiere, die wir in dieser Einstellung betrachten, sind, wenn wir theoretischen Interessen nachgehen, anthropologische, allgemeiner: zoologische Objekte; wir können auch sagen: physio-psychische, wobei die Umkehrung des üblichen Ausdruckes “psychophysisch” recht passend die Ordnung der Fundierung andeutet. Das Gesagte betrifft wie alle Nebenmenschen so uns selbst -wofern wir uns Eben in dieser Einstellung theoretisch betrachten: wir sind beseelte Leiber, Naturobjekte, Themen der betreffenden Naturwissenschaften”.

<sup>2</sup> El original: “For only mere *nature* in our sense of *meaningless physis* has *nothing of motivation* in its factual existence” [La traducción es mía].

*verdaderamente* en tanto que hay un cuerpo (*Körper*) identificable en *el espacio*, esto es, que posee una extensión; las explicaciones de los procesos que no poseen una naturaleza material pasan a ser *atribuidos* a las partes físicas de dicho objeto. Se pierde la riqueza que brinda este mundo pre-científico, éste “[...] no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas (Sachenwelt)*, sino, en la misma inmediatez, como *mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico* [...] encuentro las cosas (*Dinge*) ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa (*Sachbeschaffenheiten*) también con caracteres de valor [...]” (Hua III/I: 58)<sup>3</sup>.

A la par de este ocultamiento, surge un posicionamiento naturalista que concierne a la *totalidad del mundo (Weltall)*. Al compenetrarse la realidad con la materialidad se puede establecer una división en el concepto de naturaleza: una como *material* y otra como *animal*. La primera se encuentra definida por su orientación matemática hacia todo lo existente del mundo, es decir, cada que experimento una cosa (*Sache*) lo hago como si se tratase de “[...] cosas (*Dinge*) meramente materiales, y de aquellas cosas (*Dingen*) cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal; e igualmente, de los hombres y las sociedades humanas, solamente el estrato de la “naturaleza” anímica (*seelischen*) ligada al “cuerpo” (*Leiber*) espacio-temporal.” (Hua IV: 25)<sup>4</sup>. Este será el sentido de naturaleza que primará en el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) y estará empalmado con la actitud natural. La diferencia entre éstos corresponde a que, en este primer posicionamiento, el científico está plenamente consciente de su cometido y procura llevar acabo esta reducción de sentido, por lo tanto:

La naturaleza se convierte en el epítome de todos los predicados que son libres de toda relatividad de las cambiantes propiedades de los sujetos actuantes (*handelnden*) y (que reconocen [*erkennenden*]): El “en sí” de los objetos naturales en un nuevo sentido. [...] En contraste con la naturaleza matemáticamente exacta, la naturaleza intuitiva (*anschauliche*) de lo normal es nombrada como la *mera apariencia (bloÙe Erscheinung)*, lo que, sin embargo, no altera el hecho de que tiene una existencia efectivamente real (*wirkliches*) [...] (Hua XXV: 317).<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Compárese con el original: “Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloÙe Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und häÙlich, als gefällig und miÙfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl”.

<sup>4</sup> Véase el pasaje original: “Wir erfahren also in dieser „reinen“ oder gereinigten theoretischen Einstellung nicht mehr Häuser, Tische, Straßen, Kunstwerke, wir erfahren bloÙ materielle Dinge und von solchen wertbehafteten Dingen eben nur ihre Schicht der räumlich-zeitlichen Materialität und ebenso für Menschen und menschliche Gesellschaften nur die Schicht der an räumlich-zeitliche „Leiber“ gebundenen seelischen „Natur”.

<sup>5</sup> El original: “Natur wird zum Inbegriff der von aller Relativität auf die wechselnde Eigenart der erkennenden und handelnden Subjekte freien Prädikate: das “Ansich” der Naturobjekte in einem neuen Sinn. [...] Gegenüber der

Esta alteración es siempre propiciada y *nunca se da por sentada*, mientras que, en el empalme; esta modificación, rechazada por el hombre naturalista, se torna en una presuposición que altera de forma sustancial la concepción de la realidad (*Realität*) de la naturaleza al proyectar la noción de la *extensión* de la naturaleza material como lo único que realmente existe en el mundo. Esta presuposición posee crasas consecuencias, se procede a calificar a ciertas experiencias genuinas del mundo, entendiéndose la naturaleza *anímica*, como inexistentes; lo único que existe en el mundo es todo aquello que pueda ser experimentado de forma empírica, todo lo que posea *extensión*.

La extensión tiene el papel de diferenciar los tipos de naturaleza de los que se puede hablar, a saber: *anímica* (*seelischen*) y material. No obstante, la extensión nunca será lo clave para la materialidad de la naturaleza porque ésta comprende a las “[...] cosas físicas en sus determinaciones espacio-temporales-causales” (Melle, 1996: 18)<sup>6</sup>. El empalme entre la actitud natural y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) no ahonda de forma concreta en la *materialidad* de la naturaleza, sino que se limita a adoptar la idea de la *extensio* como el paradigma de la naturaleza tangible remplazando las determinaciones espacio-temporales-causales por las espaciales. La extensión pierde su sentido originario de servir únicamente como un hito entre “[...] la *cosidad material* (*materielle Dinglichkeit*) y la *cosidad* (*Dinglichkeit*) en el sentido de la *naturaleza animal* [...] la *cosa material* (*materiellen Dinges*) por ello se llama también pura y simplemente corpórea (*körperliches*), frente al ser *anímico* (*seelischen*) o espiritual [...] no tiene como tal ninguna *extensio*, sino que más bien la excluye por esencia” (Hua IV: 28-29)<sup>7</sup>. Esta postura desemboca en la irreparable pérdida de la naturaleza *anímica*, dado que se opta por identificar al *espacio que un cuerpo* (*Körper*) *ocupa* como la única expresión de realidad del objeto, de tal modo se pierden los estratos *anímicos* que se encuentran *fundados* en la naturaleza material. Los objetos que aparecen en esta particular concepción son aquellos que se agotan únicamente en sus propiedades extensivas, mientras que los caracteres *anímicos* y sus atributos son excluidos o asimilados por los físicos. La postura que inaugura Descartes se encuentra con muchos problemas, éstos se derivan de la fatídica decisión de equiparar a la *extensio* de un cuerpo con el espacio, que éste

---

mathematisch exakten Natur heißt dann die sinnlich anschauliche Natur des Normalen *bloÙe Erscheinung*, was aber nichts daran andert, daß sie ihr anschaulich wirkliches Dasein hat [...]“ [La traducción es mía].

<sup>6</sup> Véase: “[...] physical things in the spatial-causal determinations” [Traducción propia].

<sup>7</sup>“Nun scheiden sich aber doch hinsichtlich der körperlichen Ausdehnung materielle Dinglichkeit und Öinglichkeit im Sinn der animalischen Natur. Nicht ohne Grund bezeichnet Descartes die *extensio* als Wesensattribut des materiellen Dinges, das darum auch schlechthin körperliches heißt, gegenüber dem seelischen oder geistigen Sein, das in seiner Geistigkeit als solcher keine *extensio* hat, sie wesensmäßig vielmehr ausschließt”

preciso sentido de naturaleza espacial es el que impera en el empalme del enfoque naturalista con la actitud natural.

La crítica husserliana comienza con sostener que la extensión no puede ser, expresándolo en prosa cartesiana, el atributo esencial del ser material porque ésta posee una completa identificación con la “[...] *corporeidad espacial (Raumkörperlichkeit)* perteneciente a su composición esencial concreta [...] en plena determinación. [...] toda deformación en cualquier sentido, significa una alteración de la extensión, también toda alteración de la posición es una alteración de la extensión.” (Hua IV: 29-30)<sup>8</sup>. Afirmar tal cosa sería negar la esencia misma de la cosidad (*Dinglichkeit*), esto es, los caracteres que hacen que el objeto sea objeto se encuentran determinados de forma espacio-temporal-causal quedan reducidas a las espaciales; la extensión juega un papel esencial en la constitución del objeto, pero bajo ningún motivo debe ser entendida como una propiedad real de la cosa, no es una propiedad fundante. Estas propiedades son fundamentales para la constitución de cualquier cuerpo (*Körper*). Husserl asevera que la extensión no puede ser entendida como una propiedad real de la cosa; ésta representa la mera posibilidad de que el objeto sea identificado en el espacio, esto es, la extensión es la forma vacía que una cosa material puede ocupar.

La errónea atribución de las propiedades reales a la *res extensa* hará que ésta pase como si se tratase de la *res materialis* y que consecuentemente, *clame para sí* el estrato de la realidad material (*materielle Realität*) de las cosas, se hace pasar a la *res extensa* por la cosa que es realmente (*wirklich*) experimentada.

En otras palabras, la crítica fenomenológica de la *res extensa* cartesiana consiste en que la *res extensa* usurpó el estrato de la *res materialis*. Esta usurpación es posible por el hecho de que las propiedades reales de la cosa son identificables mediante la espacialidad motivo por el cual, serán resumidas deliberadamente a ésta. Las propiedades reales no solo participan en la espacialidad, sino que se encuentran unidas también por la temporalidad de cada escorzo (*Abschattung*) de la cosa: “Todo ser cósmico (*dingliche*) está temporalmente extendido; tiene su

---

<sup>8</sup> Compárese con el original: “Unter räumlicher oder besser körperlicher Extension eines Dinges verstehen wir die zu seinem konkreten Wesensbestand gehörige Raumkörperlichkeit, genau so, wie sie zu diesem Bestand gehört, in voller Bestimmtheit; danach bedeutet nicht nur jede Größenveränderung bei Erhaltung der ähnlichen räumlichen Gestalt eine Änderung der Extension, jede Gestaltveränderung bei Erhaltung der Größe, jede Deformation in welchem Sinne auch immer, sondern auch jede Lageveränderung ist eine Änderung der Extension”.

duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo *objetivo*” (Hua IV: 28). La ubicación de la cosa en el tiempo objetivo hace referencia a una situación similar como la de la extensión; este tiempo objetivo sirve únicamente para identificar en qué momento ésta existe, pero no se pronuncia respecto a lo que aparece temporalmente. Se debe diferenciar entre “[...] *determinación temporal* (la duración de la cosa) y *nota real* que, como tal, llena la duración, se dilata sobre la duración [...] La cosa se “altera” si el llenado temporal de su duración es cambiante [...] permanece inalterada si ése no es el caso” (Hua IV: 28). A cada escorzo de la cosa material le corresponde un llenado de notas reales del objeto que se encuentran plenamente enhestadas con las propiedades reales que se extienden en la forma espacial vacía, ya sea que se trate de la posibilidad de la lisura del objeto, de su dureza, de su calor, en una palabra, de aquello que pueda aparecer en este espacio vacío que representa la extensión. Esta es la verdadera magnitud de la realidad material y es precisamente esta concepción la que la cosa determinada físicamente, esto es, la *res extensa* portando las propiedades reales y consiguientemente las notas reales de las cosas, tomara como suya; ya no se le puede entender como una mera *res extensa*, sino como una *res materialis* que se asume como “[...] una unidad sustancial, y, en cuanto tal, unidad de *causalidades*, y, según la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes.”(Hua III/I: 348). Esta concepción de las cosas es la meta que persigue el conocimiento naturalista, se trata de la cosa física (*physikalisches Ding*).

Cada escorzo tiene que ver con las variaciones específicas del objeto que experimento efectivamente (*wirklich*), portan solamente su particular modo de dación, pero no pueden ahondar en el cúmulo de daciones que representa el objeto en tanto que, su propia dación las limita. Esto es, la aprehensión de la esencia de la *res materialis* no puede ser alcanzada mediante la suma de todas las posibles percepciones del objeto por dos razones. La primera es la infinitud de notas reales que se otorgan con cada posible variación en su temporalidad, espacialidad y causalidad. Mientras que el segundo punto estriba en que al tomar estas notas reales del objeto se establece un espectro de contradicción que niega la posibilidad de la aprehensión de la multiplicidad de las posibles notas reales del mismo, i. e., cada dación del objeto se mostrará siempre como una percepción inadecuada del mismo, dado que únicamente se aprehende un particular escorzo de éste.

Pareciera que se está ante una situación aporética cuando se intenta aprehender la esencia de la *res materialis*, pues por un lado la vivencia (*Erlebnis*) del objeto es necesaria, pero al mismo

tiempo me es imposible dar con esa esencia al compaginar las distintas daciones que pueda tener del objeto, debido a que cada vivencia representa un modo específico de la presentación de éste y nunca pueden ser acopladas bajo un solo estandarte porque cada una de ellas es una representación *absoluta* del objeto mismo y no partes de éste. El hilo que muestra la salida de este laberinto conceptual se encuentra en que a cada escorzo del objeto le corresponde el íntegro sentido de ser una cosa; se está ante un objeto constituido, es decir, la parte percibida del objeto no es la única que aparece, sino el objeto en su totalidad, aunque yo no tenga una percepción absoluta de esas notas reales. El objeto es percibido y co-percibido en su propia dación.

Cada percibir muestra una forma particular de la cosa con una *orientación* que se *sitúa en torno a mi cuerpo (Leib)*. La posibilidad de discernir entre los distintos apareceres de la cosa nos deja con un objeto que nunca puede mostrarse con una pretensión de absolutidad; la cosa *verdadera*, esto es, la que efectivamente puede ser vivenciada en el mundo de la actitud natural nunca se mostrará como un objeto cerrado que específicamente no posee la capacidad de soportar nuevas experiencias porque se encuentra inmerso en una red de objetos (*Dingzusammenhang*) en la cual se co-determinan entre sí y además mi cuerpo (*Leib*) dicta en todo posible sentido el canon bajo el cual es posible experimentar algo ya sea desde la orientación de éstos hasta los niveles más complejos de constitución. Este impedimento por cristalizar de forma efectiva el modo de dación de un objeto no quiere decir que el proyecto que Husserl tiene en mente haga omisión a la posibilidad por determinar lo que aparece de forma objetiva, pero nunca se podrá aplicar este procedimiento para determinar por completo a la *res materialis* como si se tratase de un objeto plenamente acabado. El modo en el que aparecen las notas reales del objeto se encuentra posibilitado por medio de la forma “vacía” del espacio, por el tiempo y por la red de causalidad que surge entre los objetos.

A través de la percepción capto escorzos de las cosas; mientras que con la fantasía puedo modificar la percepción para constituir un objeto-imagen o reproducir un objeto para mostrarlo como una idea general del mismo, esto es, un fantasma. Estos objetos representan la posibilidad de establecer verdades objetivas.

La posibilidad fundante de esto no puede ser otra que el espacio; la temporalidad y la causalidad no son determinantes para éste, debido a que a pesar de que el objeto-imagen esté fundado en una captación perceptiva de un objeto actual, la modificación que otorga la fantasía

“cristaliza” el flujo temporal de la vivencia, pues se hace una doble aprehensión —la de la fantasía y la percepción— del particular escorzo que muestra el objeto. Se trata de un objeto-imagen aprehendido en un ahora actual, pero que porta de igual modo una suspensión temporal de las notas efectivas reales (*wirklich*) y justamente, por este motivo es posible concebirlo *con* o *sin determinaciones temporales*, ya que mediante esta particular “[...] *aprehensión no están en general representados grupos esenciales de notas*, a saber, los de la *materialidad específica*” (Hua IV: 37).

Se está ante una nueva forma de concepción del objeto; pero es importante enfatizar que a pesar de que esta aprehensión pueda gozar de cierta libertad respecto a la temporalidad, resulta imposible pensar en que este objeto es dado *realmente* (*wirklich*), como si se tratase únicamente de un acto perceptivo. La temporalidad para este nuevo objeto es completamente intrascendente, éste no encuentra su esencia afectada en lo más mínimo al ser pensado bajo alguna determinación temporal, ya sea que se trate de un continuo discurrir, de una cristalización de una precisa vivencia o haciendo completa abstracción de todas sus notas temporales. Ahora, respecto a la causalidad, ésta queda suprimida a causa de la abstracción de la red de nexos que se encuentra tramada entre todas las cosas materiales del mundo, es decir, este objeto es concebido como si se tratase de un cuerpo (*Körper*) único que se encuentra rodeado por un espacio vacío y, por lo tanto, es un objeto que se asume como una aparición absoluta por sí misma.

Únicamente el espacio será fundante para este objeto; sin éste es imposible pensar cualquier aspecto del mismo, la infranqueabilidad que representa la condición de existencia del espacio muestra que el objeto fantaseado se encuentra a merced de la propia aparición espacial en la cual se halla contenido, para hacer referencia a este objeto inmutable es necesario que el aparecer no devenga. De ahí radica la insistencia de forjar este objeto a través de la inmovilidad e inalterabilidad de sus características, pero ahora es posible despejar toda duda respecto a la significación del requerimiento de esta inmutabilidad; nunca fue pensada en clave material, sino que se hablaba únicamente de inalterabilidad e inmovilidad *espacial*. Lo único que perdura en el objeto-imagen es la *específica figura espacial* que posee. Esta *figura* siempre *aparecerá* llena de ciertos datos sensibles (*sinnliche Data*) que se extienden en ella, pero únicamente las de carácter espacial, es preciso decirlo, no se trata, bajo ningún motivo, de una determinación material y de igual modo es justo hacer notar que, por parte del fantasma el espacio se puede mostrar de forma vacía, pues no se encuentra ligado a un aparecer actual. De ahí puede colegirse que el objeto-imagen no es la *res materialis*.

No obstante, la relación que guarda el objeto-imagen con el esbozo del objeto es una muy especial, debido a que “[...] toda cosa sensible {*sinnliches Ding*} requiere en su dación, como un fragmento básico de su esencia (por ende, siempre insuprimiblemente), de esa índole de cuerpo espacial {*Raumkörper*} lleno” (Hua IV: 37). El cuerpo espacial (*Raumkörper*) inmutable, es decir, la esencia del objeto espacial recibe el nombre de *esquema sensible (sinnliche Schema)* y éste no es, en lo más mínimo, un objeto idealizado, sino una protomanifestación del mismo. Es imposible hablar de una idealización cuando se habla del esquema por dos principales motivos: el primero es la dación original del objeto que otorga la fantasía y el segundo responde a las posibles variaciones de notas espaciales a los que éste se encuentra a merced, pues el esquema sensible (*sinnliche Schema*) no es otra cosa más que “[...] este armazón básico, esta figura corpórea (“espacial”) con la plenitud extendida sobre ella. La *cosa* que aparece en reposo y cualitativamente inalterada no nos “*muestra*” más que su esquema, o más bien la apariencia, mientras que, ciertamente está “*aprehendida*” como material” (Hua IV: 37). El esquema sensible (*sinnliche Schema*) al estar sujeto a múltiples cambios presenta siempre una nueva forma con cada cambio perceptual del objeto, pero esto no significa en lo absoluto que a cada nueva aparición le corresponda un nuevo esquema, sino que se trata únicamente de un nuevo llenado del mismo, “[...] las cualidades sensibles llenan la corporeidad espacial una y absolutamente idéntica en varios estratos que, merced a esta identidad y merced a la esencial inseparabilidad respecto de la extensión tampoco pueden por principio dividirse en varios esquemas *separados*” (Hua IV: 38)<sup>9</sup>.

Ahora, el esquema sensible al estar fundado sobre la espacialidad del objeto-imagen delata que éste tiene *una figura*, una extensión; mejor, la *cosa* perceptiva tiene solamente una corporeidad espacial (figura espacial). Junto a esto, la *cosa* color, brillo (captado en el ver), lisura (captada táctilmente). La propia percepción de las cualidades espaciales de un cuerpo se decanta en dos ramas la táctil y la visual; pero en la propia espacialidad también es posible dar cuenta de algo más, me refiero a la capacidad del movimiento corporal el cual es captado por los sentidos como cambio de lugar de la corporeidad espacial. El llenado visual y táctil del objeto espacial posee a su vez respectivos esquemas los cuales al ser tomados en conjunto constituyen el esquema sensible, de tal forma que el cuerpo espacial {*Raumkörper*} es unidad sintética de una

---

<sup>9</sup>Confróntese con el original en alemán: “Die sinnlichen Qualitäten erfüllen die eine absolut identische Raumkörperlichkeit in mehreren Schichten, die wegen dieser Identität und wegen der wesensmäßigen Untrennbarkeit von der Extension prinzipiell auch nicht in mehrere gesonderte Schemata auseinander gehen können”.

pluralidad de estratos de apariciones sensibles *{sinnliche Erscheinungen}* de sentidos diferentes. Estos sentidos se co-relacionan entre sí al aparecer y por lo cual será natural que sus esquemas visuales y táctiles se encuentren en plena co-referencia entre ellos. Si modifico en fantasía esta manzana roja que percibo en este preciso momento, puedo llegar a su esquema visual que es llenado con el color rojo, pero también al sentir esta manzana me es posible dar con su esquema táctil y sentir la rugosidad de su piel.

La *cosa* es lo que es en referencia a “circunstancias” [...] La *realidad* propiamente dicha, que aquí se llama materialidad, no radica en el mero esquema sensible *{sinnliches Schema}* [...] más bien radica precisamente en esta referencia y en las maneras de aprehensión correspondientes a ella” (Hua IV: 41)<sup>10</sup>. El esquema por sí solo no guarda ninguna relación directa con la *res materialis*; únicamente puede fungir como su protomanifestación, pero ésta nunca se puede pronunciar en torno al estrato material de la cosa únicamente abrirá un abanico de posibles llenados de las notas reales, pero será imposible que se posicione respecto a éstas. Es claro que para hablar de materialidad será necesario atender la relación del esquema con las notas reales, que las cuales fueron aprehendidas bajo calidad de residuo, y no conformarse con los meros posibles llenados que éste ofrece.

Si el esquema se compenetra a partir de los llenados materiales de las cosas es preciso disertar un poco más respecto al modo en el que se da dicha relación. Es bien sabido que el esquema obtenido del objeto-imagen y el del fantasma son idénticos por la afectación que otorga la fantasía; lo cual muestra que esta similitud llega al punto donde “[...] nos salta la vista que en este caso no contamos absolutamente con ningún medio para diferenciar la esencia de la *cosa* de la esencia del *fantasma* vacío [...]” (Hua IV: 36). El estrato material aprehendido por el objeto-imagen no entra en consideración al enfocarse en el esquema, pero es gracias a este sobrante que es posible entablar una relación entre la *res materialis* y el esquema del objeto-imagen. Esta concordancia es la que guarda la única llave para entrar en el reino de la esencia de la materialidad del mundo. Tanto como el esquema sensible (*sinnliche Schema*) como la mera sensación material son insuficientes para poder explicar la complejidad del estrato material de las vivencias, pues:

---

<sup>10</sup> Confróntese con el original: Die eigentliche Realität, die hier Materialität heißt, liegt nicht im bloß sinnlichen Schema, nicht in dem, was dem Wahrgenommenen zukommen könnte, wenn es für dasselbe nichts dergleichen gäbe, nichts dergleichen einen Sinn hätte wie Beziehung auf „Umstände“, vielmehr liegt es eben in dieser Beziehung und der dieser entsprechenden Auffassungsweise.

“La cosa es lo que es en el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) y “con referencia” al sujeto experimentante, pero es con todo la misma en todos los cambios de estado y de aparición que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes, y en cuanto la misma cosa tiene un acervo de propiedades “permanentes”” (Hua IV: 76)<sup>11</sup>.

Surge aquí una cuestión: ¿si el esquema del objeto-imagen únicamente puede ofrecer los datos materiales, puesto que se encuentran captados por medio del aparecer actual, entonces qué sucede con el esquema del fantasma en donde el estrato material es posible de ser recreado, pero no es propiamente actual y por lo tanto no es una materialidad genuina, dado que es posible sustraerla por completo de este particular modo de aparecer? Efectivamente, al fantasma le es imposible generar este auténtico llenado del esquema con notas reales; el esquema que pueda representar siempre estará cargado de una *quasimaterialidad*, pero nunca será una materialidad propiamente dicha. El fantasma a diferencia del objeto-imagen carece de una dación genuina del objeto. Dicha circunstancia permite responder la pregunta antes planteada; si el fantasma carece de esta carga temporal, por no estar ligado a una vivencia actual, entonces el esquema que puede ser abstraído de éste, no se encuentra limitado a ciertas notas reales como sería el caso del objeto-imagen y lo cual permite que éstas sean alteradas por completo mediante la fantasía. Por tal motivo el esquema del fantasma siempre puede alcanzar una vacuidad en la cual perviven todas las posibles formas en las que las notas reales pueden llegar a manifestarse en el objeto, pero nunca ahondará en la materialidad misma. El esquema vacío del fantasma es la *esencia absoluta del objeto*, es la *idea absoluta del objeto*. El fantasma nunca se podrá experimentar en el mundo material porque implicaría la existencia de un objeto imposible, a saber, uno que muestre *todos* sus componentes noemáticos intencionales en una única intuición. Se estaría ante una *cosa objetiva* que requeriría que la infinidad de sus posibles condiciones perceptivas fueran dadas al mismo tiempo; se trataría de un objeto que no guardaría ninguna relación respecto a mi cuerpo (*Leib*) y tal objeto es imposible de ser experimentado en el mundo material, pero esto no le impide ser pensado<sup>12</sup>. La esencia que ofrece el fantasma es el tipo de verdad que persigue el enfoque

---

<sup>11</sup> Véase el original: “Das Ding ist, was es ist, im Dingzusammenhang und „mit Beziehung“ auf das erfahrende Subjekt, aber es ist doch dasselbe in allen Zustands- und Erscheinungsänderungen, die es infolge der wechselnden Umstände erleidet, und als das selbe Ding hat es einen Bestand an „bleibenden“ Eigenschaften”.

<sup>12</sup> La constitución de la idea siempre se da con base en sus caracteres noemáticos inadecuados en pos de un perfeccionamiento que ocurre en los linderos de la fantasía, pues me es posible reproducir dicho objeto para que me sea dable seguir los diferentes lados de la cosa, determinando y haciendo intuitivo en mi libre fantasear lo que permanecía al inicio indeterminado y abierto. Es en este perfeccionamiento donde la abstracción ideativa ejerce su completo peso y establece los límites que son imposibles de modificar en esta idea del objeto.

naturalista (*naturalistische Einstellung*) respecto a los objetos del mundo y consecuentemente cuando este enfoque se empalma con la actitud natural (*natürliche Einstellung*) todos los posibles objetos que puedan ser conocidos lo serán siempre bajo el velo del fantasma y no el de la materialidad.

El esquema vacío del fantasma únicamente puede estar fundado a partir de la figura espacial del objeto-imagen. El llenado de esta espacialidad vacía no se puede dar de otra manera más que partiendo de formas que se encuentran sujetas “[...] a ciertos grupos de ecuaciones diferenciales y responde a ciertas leyes *físicas* fundamentales. Pero cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*) no hay ahí. [...] cualidad de lo que llena el espacio *es* cualidad sensible (*sinnliche Qualität*).” (Hua IV: 84)<sup>13</sup> La mera forma por sí sola es la única que puede tener una extensión real: “Las determinaciones geométricas convienen al *objeto físico* (*physikalisches Objekt*) mismo; lo geométrico pertenece a la naturaleza *física* (*physikalische Natur*) en sí; pero no las cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*), que pertenecen íntegramente a la esfera de la naturaleza aparente” (Hua IV: 77)<sup>14</sup>. La propia extensión vacía por sí misma posee una “naturaleza artificial”; los caracteres *físicomatemáticos* a los que he hecho referencia nacen a partir de la constitución de una naturaleza física del objeto, pero para que ésta pueda surgir en un principio es necesario que primero se dé una *constitución objetiva* del mismo. Esta constitución supone que el objeto ya posee una identidad con caracteres inmutables. El objeto físico surge como epítome de la constitución de un posible sentido de verdad objetiva, en la cual se necesita la confirmación de mis congéneres respecto de esta verdad. La confirmación es un proceso intersubjetivo en el que mi cuerpo es visto por otros como una figura del mundo.

Sin embargo, de forma paradójica es también la clave con la cual me es permisible trascender esta designación de una cosa más; la constitución física del cuerpo (*Körper*) no me permite entablar por sí sola una relación con la humanidad, a pesar de ser una parte necesaria para ésta. El cuerpo vivo (*Leib*) es el portador de la humanidad.

La constitución del objeto físico obedece a reglas lógico-matemáticas lo cual muestra que la constitución de éste es la misma para la humanidad intersubjetiva; la “[...] *objetividad* lógica es

---

<sup>13</sup> En alemán: “Das Raumerfüllende untersteht gewissen Gruppen von Differentialgleichungen, entspricht gewissen physikalischen Grundgesetzen”.

<sup>14</sup> Texto original: “Die geometrischen Bestimmungen kommen dem physikalischen Objekt selbst zu, das Geometrische gehört zur physikalischen Natur an sich; nicht aber die sinnlichen Qualitäten, die durchaus in die Sphäre der erscheinenden Natur gehören”.

*eo ipso* también *objetividad* en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un cognoscente conoce en *objetividad* lógica [...] puede igualmente conocerlo todo cognoscente [...]” (Hua IV: 82). La propia fundamentación de este objeto la vuelve, ya por su propia definición, común a todo ser en tanto que éste, el objeto físico, posee una inmediata referencia a la espacialidad vacía de los cuerpos (*Körper*) que aparecen en el mundo. El carácter de vacuidad del objeto físico, hace referencia a la falta de cualidades sensibles del esquema vacío del fantasma. Las determinaciones correspondientes de dicho objeto siempre incumbirán a una figura que aparece en un espacio intersubjetivo común “[...] no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres” (Hua IV: 86).

Cumplir con tal expectativa no es meramente sencillo pues los caracteres que son propios del objeto físico únicamente pueden existir sin un correlato sensible por mor de su propia objetividad lógico-matemática. Esto evidencia que dicho objeto no se muestra “[...] en mi “espacio” o en el de algún otro en cuanto “fenómeno” (“espacio fenomenal”), sino en el *espacio objetivo*, que es una *unidad* formal de la identificación que pertenece a las cualidades cambiantes” (Hua IV: 87). Los objetos que aparecen en este espacio son *ininteligibles* en la vida diaria, debido a que carecen de notas sensibles (*sinnliche Merkmale*) que realmente los ligen con un determinado aparecer y consecuentemente con mi cuerpo (*Leib*); la propia objetividad que se le atribuye a éstos lo es en tanto que la cosa aparece en “[...] el *espacio objetivo*. Todo *lo demás* que en la cosa es objetivo (desligado de todo relativismo) lo es por su enlazamiento en lo fundamentalmente *objetivo*, en el espacio, el tiempo, el movimiento” (Hua IV: 84). No es una objetividad que sea asequible en el mundo sensible, pero no por eso se puede afirmar que no tenga incidencia en el aparecer sensible de la cosa, pues la objetividad espacial descansa en una mera posibilidad ideal de reconocimiento entre todos los posibles apareceres de las cosas, su fundamento es “[...] que todo “aquí” es identificable con todo “allí” relativo respecto de todo nuevo aquí resultante de toda “locomoción” del sujeto, y luego también respecto de todo aquí perteneciente a otro sujeto” (Hua IV: 84).

La posibilidad de vivenciar estos objetos no es propia de la experiencia cotidiana del mundo, sino que será necesario entrar en el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) de forma consciente, es decir, entrar en el umbral de la ciencia para constituir, comprobar y precisar aún más la naturaleza física de una cosa, pero siempre de forma consciente respecto a la

naturaleza de este objeto. El objeto físico únicamente es posible en tanto que puede ser intuido mediante razonamientos fisicomatemáticos; ésta es la culminación del conocimiento en el enfoque naturalista; un objeto que pervive al cambio y puede ser constituido de forma intersubjetiva, pero incapaz de ser experimentado en la vida diaria y, sin embargo, es capaz de determinar toda posibilidad existencia de las notas sensible de la cosa. En este espacio objetivo todo aquello que aparezca lo hace con el carácter de idealidad, por lo que cuando se hable del objeto físico se deberá entender exclusivamente en este sentido y no como si se tratase de una cosa que posee un aparecer sensible que se encuentra ligado a mi cuerpo (*Leib*), pues “Todo lo que experimentamos en la cosa, incluso la figura hace referencia al sujeto experimentante. Todo ello aparece en aspectos cambiantes, con cuyo cambio también las cosas están ahí como sensiblemente alteradas” (Hua IV: 83).

El objeto físico no se constituye a partir de la desarticulación de este nexo, sino que no existe, en primer lugar, dicha unión con mi cuerpo (*Leib*). La incidencia que el objeto físico posee sobre la cosa es facultada porque:

[...] la figura espacial puramente *objetiva* [...] no surge de mi espacio aparente por *abstracción*, sino por una *objetivación*, la cual toma como “aparición” a toda figura espacial sensiblemente aparente caracterizada con cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*), y la coloca en multiplicidades de apariciones que no pertenecen a una conciencia individual, sino a una conciencia social como un grupo global de apariciones posibles que se edifican a partir de grupos de individuales. Cada sujeto tiene su espacio total y sus figuras singulares, pero en la intersubjetividad éstas son apariciones (Hua IV: 87-88)<sup>15</sup>.

La constitución de la naturaleza física ostenta una directa remisión al escorzo de la cosa que gracias al cuerpo (*Leib*) constituimos como parte del mundo circundante (*Umwelt*) de cada persona, pero con la peculiaridad de que en la naturaleza física se hace una completa omisión al hecho de que este escorzo se encuentra íntimamente ligada con el cuerpo (*Leib*). Esta supresión del nexo entre el escorzo de las cosas y mi cuerpo (*Leib*) es fundamental para establecer las bases sobre las que se erigirá el sentido de la intersubjetividad de la cosa física. El fundamento de la intersubjetividad de ésta responde a la diferenciación entre el escorzo de una cosa y su figura

---

<sup>15</sup> Confróntese con el pasaje original: “Nicht durch Abstraktion erwächst aus meinem erscheinenden Raum der reine Raum (die rein objektive Raumgestalt), sondern durch eine Objektivierung, welche jede sinnlich erscheinende mit sinnlichen Qualitäten charakterisierte Raumgestalt als „Erscheinung“ nimmt, in Erscheinungsmannigfaltigkeiten stellt, die nicht zu einem individuellen Bewußtsein gehören, sondern zu einem sozialen Bewußtsein als eine aus individuellen Gruppen sich aufbauende Gesamtgruppe möglicher Erscheinungen. Jedes Subjekt hat seinen Allraum und seine Einzelgestalten, aber das sind in der Intersubjektivität Erscheinungen”.

objetiva, de dicha diferenciación se logra invertir la relación entre constituyente y constituido, pues la cosa vista es solamente aparición de la verdadera cosa física. La verdadera naturaleza del físico es una substrucción metódicamente necesaria del pensamiento y sólo como tal puede constituirse; únicamente tiene su verdad en sentido matemática.

El enfoque naturalista originalmente se limita a constituir el objeto físico como el pináculo del conocimiento objetivo, pero éste al influir en la posibilidad de la dación de las notas reales de la cosa crea una brecha mediante la cual será posible delimitar de forma objetiva dichas notas sensibles. Si el objeto físico toma como punto de partida la figura objetiva, entonces todo aquello que llene esta figura estará determinado por la misma, es decir, los contenidos de dichas figuras “[...] expresan dependencias causales-legales de las determinaciones espaciales de los cuerpos (*Körper*) [...] a toda alteración posicional corresponde una alteración del efecto. Gracias a esta coordinación con relaciones espaciales exactamente determinables, también las cualidades sensibles son susceptibles de una determinación exacta” (Hua IV: 84). La determinación física de los caracteres sensibles de las cosas no ocurre como si se tratase de un proceso arbitrario o una compaginación de las respuestas que la mayoría de los sujetos llega a compartir; no debe haber mayor duda, la definición física no responde a un consenso, sino que se encuentra ya delimitada por la propia matematización indirecta de sus caracteres sensibles, los cuales cabe recordar, son representados a través de relaciones matemáticas que permiten una mayor comprensión de la intrincada relación que guarda la figura objetiva con el aparecer sensible de la cosa permitiendo de tal modo una medición con mayor exactitud de una nota sensible y descubriendo nuevos factores de influencia sobre la cosa sensible. Dicha medición aspira a una objetividad que nunca podrá ser realizada en el mundo natural.

Las notas sensibles de la cosa física obedecen a este ideal de objetividad que se encuentra compenetrado por el enfoque naturalista (*naturalische Einstellung*), la sensibilidad objetiva que se pretende proclamar mediante la cosa física existe únicamente en la medida en que la cosa puede ser determinada por la figura vacía del objeto físico.

¿Cómo es acaso posible que la cosa física sea intersubjetiva, pero no posea una realidad material? El sentido de intersubjetividad de ésta únicamente hace referencia a su capacidad de reconocimiento en tanto que su identidad física es constituida con base en:

[...] reglas lógico-experimentales y fundada en ellas, de lo aparente en las “apariciones” cambiantes, diferentes en cuanto al contenido, de los sujetos que están en el nexo intersubjetivo con sus correspondientes actos del aparecer y del pensar lógico-experimental [...] se determina *objetivamente* la cosa como un algo vacío, determinado mediante las formas intersubjetivamente constituidas de espacio y tiempo. Quedan fuera todas las cualidades secundarias y, mirándolo bien, *todo* lo que puede ser dado intuitivamente, lo cual incluye todas las *figuras espaciales y temporales intuitivas*, que no son en absoluto pensables, en efecto, sin llenado secundario, todas las diferencias de orientación, etcétera (Hua IV: 88).<sup>16</sup>

La intersubjetividad de la cosa física solamente augura una posible referencia formal al objeto físico, pero nunca podrá ahondar de forma genuina en la sensibilidad de la cosa, es decir, ésta hace uso de la fantasía para llenar el esquema vacío del fantasma con cualidades secundarias que no se encuentran ligadas a un determinado aparecer por ser reproducidas mediante la fantasía, “Lo fantaseado es consciente no como “realmente” presente, pasado o futuro; “flota” delante sólo como tal, sin actualidad de la posición”(Hua III/I: 257) motivo por el cual, es en primer lugar posible una determinación objetiva de la sensibilidad siempre y cuando no se pierda de vista que esta sensibilidad es una reproducción con carácter de fantasía y no es, propiamente hablando, sensibilidad pura. El estrato objetivo de la sensibilidad no dice absolutamente nada respecto del mundo circundante (*Umwelt*) que constituimos día a día y es en este punto donde cobra importancia el papel de la cosa sensible, ésta es la única que mantiene una verdadera relación con la realidad material de todo aquello que nos rodea. Tanto el color, como la fragancia o la forma del escorzo de la rosa que aparece frente a mí se encuentran ligados a un determinado ahora que les permite ser aprehendidos como parte del esquema del objeto imagen, expresado de una forma concisa, la sensibilidad de las cosas únicamente puede ser aprehendida al tomar en consideración la cosa como parte del nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que existe y en el cual tanto la importancia como la necesidad del cuerpo vivo (*Leib*) se encuentran establecidas. La intersección entre realidad material y la física es posibilitada porque:

---

<sup>16</sup> Confróntese el pasaje completo: “Prinzipiell ist also das Ding ein intersubjektiv-identisches und ein solches, das gar keinen sinnlich-anschaulichen Inhalt hat, der intersubjektiv identischgegeben sein könnte: vielmehr nur ein leeres identisches Etwas als Korrelat der nach erfahrungslogischen Regeln möglichen und durch sie begründeten Identifizierung des in den wechselnden, inhaltsverschiedenen „Erscheinungen“ Erscheinenden der im intersubjektiven Zusammenhang stehenden Subjekte mit ihren entsprechenden Akten des Erscheinens und erfahrungslogischen Denkens. Objektiv bestimmt sich das Ding in der Physik als bloßer Naturlehre des intersubjektiv-objektiven, an sich” seienden Dinges als ein leeres Etwas, bestimmt durch die intersubjektiv konstituierten Formen Raum und Zeit und durch die auf Raum und Zeit bezogenen „primären Qualitäten“. Alle sekundären Qualitäten, ja genau besehen alles, was anschaulich gegeben sein kann und wohin auch alle anschaulichen Raum- und Zeitgestalten, die ja gar nicht denkbar sind ohne sekundäre Füllung, alle Orientierungsunterschiede usw. gehören, fällt heraus”.

La cosa es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la cosa es una *realidad (Realität)* en cuanto unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente copertenecientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la cosa tiene sus propiedades reales (*realen*) y a cada momento le corresponde un estado actual (Hua IV: 86).<sup>17</sup>

La cosa al ser una regla de apariciones posibles constituye las múltiples posibles caracterizaciones que se puedan hacer de ésta, en otras palabras, ella es el fundamento sobre la que se erigen las demás significaciones respectivas de la cosa. Este rasgo tan fundamental perteneciente a la cosa será apropiado por su caracterización física; invirtiendo de tal modo la relación existente al equiparar ambas figuras, pues la cosa y la cosa física serán una y la misma en el panorama que brinda el empalme entre la actitud natural (*natiürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*). De este modo se explica el motivo por el cual la cosa sensible es constituida bajo un halo de inexactitud, de falsedad, en una palabra, se le considera infiel respecto a la experiencia que produce el aparecer de la cosa física, pero ésta no tiene y nunca tendrá un fundamento material que la ligue con la experiencia efectivamente real (*wirklich*) del mundo.

## Referencias

- Husserl, E. (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Biemel (Ed.), Husserliana IV, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, K. Schuhmann (Ed.), Husserliana III/I, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Eduard (Ed.), Husserliana XXIII, La Haya: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, T. Nenon und H. Rainer (Eds.), Husserliana XXV, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1996). *Natural Scientific Psychology, Human Sciences, and Metaphysic*, en *Issues in Husserl's Ideas II*, T. Nenon & L. Embree (Eds.), Dordrecht: Springer.
- Margenau, H. (1935). "Methodology of Modern Physics", *Philosophy of Science* 2, pp. 48-72; 164-178.

---

<sup>17</sup> "Das Ding ist eine Regel möglicher Erscheinungen. Das sagt: das Ding ist eine Realität als Einheit einer Mannigfaltigkeit geregelt zusammengehöriger Erscheinungen. Und diese Einheit ist eine intersubjektive. Sie ist eine Einheit von Zuständen, das Ding hat seine realen Eigenschaften, und jedem Moment entspricht ein aktueller Zustand".

Melle, U. (1996). "Nature and Spirit", en: T. Nenon & L. Embree (Eds). *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht: Springer.

## ¿Por qué la ontología no es fundamental? Una respuesta a partir de la metafísica de Emmanuel Levinas

### Why is ontology not fundamental? An answer from the metaphysics of Emmanuel Levinas

María Elizabeth Aquino  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

**Resumen:** El presente trabajo pretende mostrar los elementos crítico que Emmanuel Levinas hace con respecto a la ontología heideggeriana. El escrito está centrado, principalmente en el ensayo *¿Es fundamental la ontología? Y Totalidad e Infinito*, ya que son textos en los cuales el filósofo judío muestra más claramente porqué la ontología no es un saber fundamental si ésta – ontología– prescinde en la ética. Por ello el escrito está dividido en tres partes y una conclusión que tienen como propósito dar pistas para una lectura de Levinas como un discípulo crítico, pero generoso de Heidegger.

**Palabras clave:** Metafísica, deseo, ontología, lenguaje

**Abstract:** The present work aims to show the critical elements that Emmanuel Levinas makes with respect to Heideggerian ontology. The writing is focused mainly on the essay *Is ontology fundamental? And Totality and Infinity*, because they are texts in which the Jewish philosopher shows more clearly why ontology is not a fundamental knowledge if this –ontology– dispenses with ethics. For this reason, the writing is divided into three parts and a conclusion that are intended to give clues for a reading of Levinas as a critical, but generous disciple of Heidegger.

**Keywords:** Metaphysics, desire, ontology, language

#### Introducción

Hablar de la relación Heidegger y Levinas siempre es un tema controversial, no sólo por el hecho de que Heidegger se haya adherido al nacionalsocialismo siendo Emmanuel Levinas uno de sus más devotos discípulos. Sino porque Heidegger y su propuesta ontológica son un parteaguas en la filosofía contemporánea y ser crítico o incisivo hacia ella resulta ser casi una herejía filosófica. Sin embargo, es menester aceptar que todo filósofo puede tener puntos ciegos en su pensamiento; los cuales, fungen como herramientas para dar paso a nuevas propuestas. Es así como Emmanuel Levinas a lo largo de sus primeras obras dedica buena parte de su pensamiento

para señalar los encuentros y desencuentros que tuvo con el filósofo de la Selva Negra. De este modo el presente escrito, pretende, a través de tres apartados dar algunas claves tales como: 1) lo que Levinas entiende como el Deseo metafísico, 2) los aciertos que tuvo Heidegger con respecto a su ontología y 3) por qué la metafísica precede a la ontología. Todo ello en virtud de comprender cuál es el señalamiento que Levinas tiene con respecto a su maestro para que, de este modo, se entienda que la intención del filósofo lituano–francés no es destronar o caricaturizar el lugar de la ontología en el sistema filosófico general, sino más bien mostrar su anterioridad tomando como referente la relación entre Mismo y Otro.

### 1. El deseo metafísico

Levinas considera que la historia de la filosofía, desde Sócrates hasta Heidegger, es una *filosofía del poder*<sup>1</sup> o una *ontología*. Puesto que desde el inicio del pensar filosófico hay una tendencia a reducir la alteridad –de cualquier naturaleza– a la medida del pensamiento que la piensa: “Esta primacía de Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si eternamente poseyera yo lo que viene de fuera” (Levinas, 2012: 39). Para nuestro autor la sentencia socrática «conócete a ti mismo» y el método de la mayéutica se olvidan del Otro porque el conocimiento está en el sujeto y conocer es desplegar la identidad. Ahora bien, Levinas no señala esto como si fuera un error en el pensamiento griego, sino más bien como un olvido de la alteridad en tanto que alteridad y es menester «ir más allá» de ese despliegue de la identidad, no porque esto sea el camino para superar a Grecia o para desarticular todo el pensamiento occidental, sino porque esta tendencia a «ir más allá» es propia de la naturaleza humana.

Por lo anterior Levinas ve en la metafísica Platónica una relevancia particular esto es: el hombre desea «lo absolutamente otro» con respecto al mundo físico, desea lo metafísico (*μετὰ [τὰ] φυσικά*). Si nos remitimos al inicio de la metafísica clásica<sup>2</sup>, que indiscutiblemente podemos

---

<sup>1</sup> Es menester aclarar que el término *filosofía del poder* no es usado por Levinas desde un punto de vista peyorativo. Sino que se trata de una filosofía centrada en la capacidad del hombre de conocer por medio de su racionalidad, o sea, de tener un pensamiento teorético. En este caso concreto el pensamiento teorético sería una manera de absorber la alteridad de lo otro y el Otro. Sin embargo, ello no significa que Levinas desaprobe o desprecie los aportes de la historia de la filosofía, sino que se trata de invertir el pensamiento occidental, puesto que ha olvidado o suprimido de manera tácita al deseo metafísico.

<sup>2</sup> Ciertamente antes de Platón hubo otros pensadores presocráticos, tales Anaxágoras cuya propuesta de las omeomerías como principio de la naturaleza dan visos de un pensamiento metafísico ya que la composición de éstas –las omeomerías– procede de una inteligencia diferente de la sustancia en la que actúa (Reale, 2010: 71–73). Sin embargo, lo anterior no es prueba de que el inicio del pensar que se pregunta por lo que está más allá del mundo físico esté en Anaxágoras o algún filósofo anterior a Platón; además, la propuesta platónica busca explicar la

situar en Platón, nos damos cuenta que la principal novedad de la filosofía platónica está en el descubrimiento de una realidad superior al mundo sensible que se manifiesta –por decirlo de alguna manera– en una segunda navegación del pensamiento. En la ya conocida alegoría de la caverna (514<sup>a</sup>), podemos ver, en su interpretación tradicional, que el alma antes de entrar al cuerpo contempló las ideas y una vez que entra al cuerpo y éste establece el contacto con el mundo, comienza a recordar dichas ideas, ya que el mundo está hecho a partir de ellas; lo que quiere decir que, para la metafísica clásica, la plenitud del hombre no está en mundo físico, sino en el metafísico, lo cual para Levinas es, en parte, cierto:

La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia «otra parte» y hacia «lo de otro modo» y hacia «lo otro». En la forma más general de que se ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar. [...]: de un «en casa» donde habitamos, hacia un fuera extranjero, hacia un allá (Levinas, 2012: 27).

La cita anterior es bastante significativa, pues ciertamente, Levinas concede a Platón el anhelo del hombre por conocer y poseer lo que está más allá del mundo sensible; no obstante, surge una diferencia radical entre Platón y Levinas. Las *ideas* platónicas existen por sí y en sí mismas, es decir, el bien, la verdad, la justicia, la bondad y la belleza son entidades reales que están fijadas en un mundo fuera de la realidad sensible, la metafísica platónica es, por así decirlo, una metafísica de “absolutos”; en cambio, el deseo metafísico que propone Levinas no aspira a regresar a un país extranjero, para que, una vez en él el alma logre perfeccionarse en la posesión de éstas realidades metafísicas, las cuales han sido anheladas por el alma a partir de la vida terrenal; el deseo metafísico sólo busca «ir más allá» porque no descansa en ningún parentesco previo con un mundo supra sensible. Esta distinción entre ambos filósofos surge a partir de la diferencia entre necesidad y deseo planteada por Levinas en *Totalidad e Infinito*, la propuesta platónica en la que el alma humana ha contemplado las ideas antes de entrar al cuerpo genera en el hombre una necesidad de las ideas ya que el hombre estaba completo y al entrar el alma en el cuerpo su grandeza ha sido rebajada o mutilada, por tanto, añora esa perfección. Mas echar de menos algo que se ha poseído es producto de la necesidad, mas no del deseo:

El análisis habitual del deseo no es capaz de acabar con esta pretensión singular. En la interpretación común, a la base del deseo ha de estar la necesidad; el deseo sería la marca

---

existencia de una realidad que supera los límites de la naturaleza, pero que, a su vez, ésta –la naturaleza– participa del ella.

de un ser indigente e incompleto o decaído respecto de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de lo que se ha perdido. Sería esencialmente nostalgia, dolor por regresar. De este modo, sin embargo, ni siquiera sospecharía lo que es lo verdaderamente otro (Levinas, 2012: 27–28).

Para Levinas el deseo es puro, no echa de menos nada porque no aspira regresar a ni ningún lugar; sino que desea ir a un país en el cual no nació y que es extraño a toda naturaleza, el deseo no descansa sobre ningún parentesco previo, por tanto, no hay modo de satisfacerlo, por ello es que el deseo es meta-físico, pues no descansa en el acto de rememorar a partir del contacto con el mundo, sino en el enigma presente en el rostro del Otro. Empero, la pregunta que surge es: ¿cuál la diferencia entre necesidad y deseo? El análisis de la necesidad surge en Levinas desde sus escritos tempranos, principalmente en sus escritos del cautiverio (Levinas, 2013) en los cuales podemos encontrar notas acerca de la teoría de la necesidad, que ya en *Totalidad e Infinito* podemos encontrar como la teoría del gozo.

La necesidad para filósofo judío está en estrecha relación con nuestra corporalidad y nuestra manera de asumir el mundo. Para Levinas el mundo es un *mundo de alimentos*, es decir, el mundo no es un mero receptáculo de útiles de los cuales no valemos para sobrevivir sino que intencionamos el mundo a partir del gozo<sup>3</sup> que nos proporcionan los alimentos<sup>4</sup>, pues éste –el mundo– parece hecho *para mí* de este modo yo puede necesitar de las cosas que están en él porque está a mi servicio:

La relación con las cosas se refiere a la necesidad. No es lo manejable, si no lo utilizable. Lo utilizable no es lo necesario para la acción [...] Las cosas son necesarias para *ser*. Entonces, *necesidad*, categoría especial de la relación con las cosas. Hay múltiples necesidades habitar, comer, beber, calentarse, respirar, etc. (Levinas, 2015: 65).

Como se ve la relación con las cosas no es de mera utilidad, sino que entre la necesidad y el objeto que la satisface hay un apetito que debe ser saciado, la característica más propia de la

---

<sup>3</sup> La teoría del gozo es extensa y encierra varias convergencias y divergencias con el pensamiento husserliano y herideggeriano. Empero, para comprender lo que se quiere decir en el presente escrito vale tener presente que, para Levinas, el trato con el mundo no es de utilidad, sino de disfrute pues cada elemento que hay en el mundo posee una energía que no sólo sacia las necesidades básicas del ser humano, sino que el alimento va más allá produciendo un gozo en el sujeto que busca saciar su necesidad. De este modo comer no es sólo saciar el hambre con el alimento; el alimento nutre y da placer, se goza de él al comerlo (Levinas, 2015: 109–120)

<sup>4</sup> Cabe aclarar que para Levinas absolutamente todo lo que está en el mundo es un alimento. La palabra alimento es utilizada de manera análoga en cada objeto del mundo; un alimento no sólo tiene la capacidad nutritiva que nos permite seguir viviendo, sino que también posee la capacidad de proporcionar placer y gozo al asimilarlo. De esta manera una manzana nutre y es placentera al consumirla, como podría serlo, también unos zapatos que me permiten caminar sin lastimarme los pies, pero son cómodos al andar.

necesidad está en que cuando ésta aparece ya se sabe qué la puede saciar. Por ejemplo: si una persona tiene frío, tiene la necesidad de calentarse, una vez que ese apetito ha sido saciado la necesidad de calentarse desaparece. Es decir, el sujeto que padece la necesidad sabe que le falta algo, pero al mismo tiempo sabe con qué debe saciar esa carencia. La relación cuerpo–necesidad–mundo se hace palpable porque el cuerpo es el que padece la necesidad y al saciarse la necesidad con las cosas que hay en el mundo, el cuerpo se separa de él, pues ya no es un ente más, sino que confirma su absoluta posición en él. Nuestro estar en el mundo es estar saciando las necesidades del cuerpo, ya que la vida en el mundo no consiste en sólo sentir el mundo para conceptualizarlo –a través de sustantivos inmóviles–, sino que el mundo está llenando mis necesidades a través de verbos elementales –acción– porque lo estoy usando desde el principio. Por tanto, lo que está a la base de la necesidad es la carencia de algo que se puede obtener del mundo.

No así el deseo; el deseo metafísico: “[...] tiene una intencionalidad distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente no puede completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo llena sino que lo ahonda” (Levinas, 2012: 28). Esto quiere decir que la relación entre quien desea y lo deseado es asimétrica, pues el deseo absoluto sólo se puede dar en un ser mortal y lo deseado tiene que ser invisible; no obstante, la invisibilidad no indica ni ausencia de relación, ni la no existencia de lo que se desea, la invisibilidad, en este caso, quiere decir relación con lo que *no está dado*. La necesidad implica adecuación entre la carencia y la cosa que la sacia, la necesidad es comprensión; en cambio, el deseo metafísico es inadecuación, que no es lo mismo que el envés de la comprensión, sino que designa la desmesura que alberga el deseo. La pregunta que se abre aquí es ¿cómo se intenciona lo deseado en el deseo metafísico? La respuesta a bote pronto es a través de la escucha<sup>5</sup> porque el deseo metafísico sólo sucede ante la alteridad del Otro: “Para el deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es entendida y oída como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo” (Levinas, 2012: 29).

---

<sup>5</sup> Levinas hará referencia constante al sentido del oído para designar al deseo metafísico. Para el filósofo judío el sentido de la vista, tan utilizado por la filosofía occidental, principalmente en la modernidad, es adecuación. Pues cuando la vista percibe engloba o comprende al objeto percibido, de alguna manera aniquila su existencia al encasillarlo en un concepto, fruto del pensamiento que lo percibió. La escucha abre la dimensión de la altura que hay en el deseo metafísico; altura que no puede identificarse con una medida horizontal, sino con lo que no puede ser medido: lo invisible e infinito.

## 2. Aciertos y críticas a la ontología heideggeriana según Levinas

Levinas, en tanto que fenomenólogo, tiene una clara herencia por parte de Husserl y Heidegger. No obstante, hay otras herencias en el pensamiento de Levinas que no debe ser simplemente obviadas, pues el mismo filósofo lituano–francés hace énfasis de ellas en su gran obra *Totalidad e Infinito*; se trata, pues, de la literatura rusa y su herencia hebrea de esta última no sólo recibe la cosmovisión religiosa, sino también el influjo de pensadores como Franz Rosensweig. Levinas toma de Rosensweig la idea primordial de «ir más allá» a través del judaísmo como método, empero cada uno supondrá como material de contraste sistemas filosóficos distintos. En Rosensweig, como expresa Miguel García Baró en la introducción a la *Estrella de la Redención*, será el método de la estrella, mediante el cual pretende sustituir las categorías del viejo pensamiento por las categorías del judaísmo; Rosensweig, se dirigirá críticamente a la filosofía hegeliana considerada por él como el culmén de la totalidad (Rosensweig, 2006, págs. 14–18) y Levinas, por su parte, pretende romper con la totalidad a través del método fenomenológico sin sustituir las categorías filosóficas por las judías, pero sí resaltando el énfasis que tiene la palabra<sup>6</sup>; para ello señala de manera incisiva a la ontología heideggeriana en varios de sus textos, pero principalmente en *Totalidad e Infinito* y en el ensayo de 1951 titulado *¿Es fundamental la ontología?* Puesto que Levinas ve en la filosofía de Heidegger la expresión de una comprensión que no hace justicia a los fenómenos éticos porque los somete a esquemas ontológicos, ya que implica la comprensión de la existencia de los seres y las relaciones que hay entre ellos; así, la dignidad de la ontología contemporánea:

[...] se relaciona con el carácter imperioso y original de esta evidencia. Apoyados en ella, los pensadores se elevarán por encima de las «luminaciones» de los cenáculos literarios para respirar nuevamente el aire de los grandes diálogos de Platón y de la metafísica aristotélica (Levinas, 2001: 13).

No obstante, para Levinas la reconsideración de la ontología por parte de la filosofía contemporánea posee aspectos que la hacen digna de atención porque hace presente que el conocimiento del Ser en general presupone una *situación de hecho* del sujeto que conoce; es decir,

---

<sup>6</sup> Levinas no pretende repetir el método de Rosensweig, puesto que la propuesta hermenéutica de Levinas no irá en pos de sustituir las categorías griegas por las hebreas, sino que más bien tratará de mostrar cómo el lenguaje no está al servicio del pensamiento, ni que su función es únicamente encasillar la realidad en conceptos, sino que el lenguaje es anterior al pensamiento y la función del lenguaje al hacerse presentes no es conceptualizar sino enfatizar que hay un resonar de un verbo en todos los sustantivos. Por ello Levinas en *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia* desarrollará la propuesta de un lenguaje metafórico o enfático en la diferencia –inspirada en Heidegger, pero con significativas diferencias– entre el decir y lo dicho (Levinas, 2010: 78–97).

se está suponiendo una razón ingenua porque la ontología “clásica” –por llamarla de alguna manera– al asentarse en la metafísica platónica y aristotélica liberaba al alma de las contingencias temporales dando como resultado una razón que se ha olvidado de los problemas de la vida cotidiana. En cambio, cuando se reconsidera el problema del Ser, pero dentro de la vida cotidiana nos topamos que la novedad que aporta la ontología contemporánea radica en situar al sujeto que conoce al Ser en la facticidad del mundo, por ello cuando Levinas admite que la ontología “auténtica” es la heideggeriana –tomando en cuenta que fue descubierta por Husserl<sup>7</sup>– reconoce que la piedra angular de la filosofía heideggeriana está en la facticidad que coincide con la existencia temporal porque: “comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo” (Levinas, 2001: 14). Otro aporte interesante de la ontología heideggeriana lo encontramos en que el mundo al que hace referencia no es ni el mundo de las ideas de Platón, ni el mundo que inaugura la historia del progreso –Hegel–. Sino que se trata del mundo que nos rodea, el mundo fáctico, pues: «En las ocupaciones temporales está ya inscrita la comprensión del ser. La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición» (Levinas, 2001). Para Levinas, lo cautivador y, al tiempo, sospechoso de la ontología contemporánea radica en que «todo el hombre es ontología»: toda su vida y hasta su muerte están comprendidas en el Ser, inclusive desde un punto de vista del olvido.

Que la contingencia y la facticidad no sean datos de la intelección, sino el acto mismo de la intelección son la intuición y el aporte que Husserl y Heidegger hicieron con respecto a la ontología, pues, gracias a ello, retornaron a los temas originales de la filosofía: “La cuestión abstracta de la significación del ser en cuanto ser y las cuestiones de la actualidad se vinculan espontáneamente” (Levinas, 2001). Dicho lo anterior la pregunta natural que surge es: ¿Cuál es el problema con la propuesta heideggeriana? En el tercer subtema del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* cuyo título es: *La ambigüedad de la ontología contemporánea*, Levinas hace crítica de la ontología heideggeriana centrándose en el ámbito de la relación sujeto y objeto. Ya que para Heidegger la relación fundamental con los entes es en tanto que útiles, esto es, para nuestro autor, otorgarle primacía al sujeto; el cual, absorbe en sí Mismo al otro incluida a la alteridad. De acuerdo con Levinas, lo más cercano que Heidegger se encuentra con la alteridad es en el *Mit-sein*. No obstante, esta relación sigue centrándose en el *Dasein* apropiándose de su existencia y no

---

<sup>7</sup> La afirmación anterior puede ser confrontada en el capítulo 4 *De la descripción a la existencia* del texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, en el cual Levinas habla de los aportes dados por Husserl y Heidegger a la fenomenología como método y a la ontología como estudio del Ser (Levinas, 2009: 144–148).

en el Otro como constituyente del sujeto, por tanto, a pesar de que Heidegger reconoce que “los otros” no son una proyección del sujeto sigue en la lógica bajo la cual el Yo está por encima del Otro, puesto que el *Mit-sein* es un existencial del *Dasein*, por tanto, parte del *Dasein* totaliza la otredad del Otro, dice Heidegger:

“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos como tiene el carácter ontológico de un “co” –estar– ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; el “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar–en–el mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos *existencial* y no categóricamente. En virtud de este estar–en–el-mundo determinados por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar–en es un coestar con los otros. El ser–en–sí intramundano de estos es la *coexistencial* [*Mitdasein*] (Heidegger, 2015: 145–146).

La cita nos deja ver porqué Levinas considera que la ontología contemporánea está sostenida en una epistemología que se mueva en términos de comprensión de la vida, del mundo, de los afectos etcétera y no de significación, marca o huella proveniente de Otro. Este señalamiento parte de un dato interesante que, aparentemente, Heidegger no consideró: cuando se identifica al Ser con su existencia se corre el riesgo de anegar a la ontología en una filosofía existencialista, como sucedió con la recepción de Heidegger en el siglo XIX en Francia. Para Levinas la ontología heideggeriana dista de la filosofía existencialista porque se ocupa de la existencia histórica en la medida en que ésta es ontología, aunque despierta el hecho de que esa misma existencia histórica le ha interesado a la literatura, no tanto como historia, sino porque la vida posee un carácter dramático, cómico y trágico: “Cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos a la filosofía porque es vida o si tendemos a la vida porque es filosofía” (Levinas, 2001: 15)<sup>8</sup>. Si tomamos en cuenta que la existencia no sólo es ontológica, sino también literaria –porque es una narrativa de la vida misma– podemos ver que el aporte de la ontología no consiste, únicamente, en ver al útil y comprenderlo, sino en saber manejarlo, o bien, que comprender nuestra situación no es definirla, sino hallarse en una disposición afectiva. Es decir, pensar es comprometerse y estar englobado en aquello que se piensa y, por lo tanto, de acuerdo con Levinas, el acontecimiento dramático no es la muerte sino es estar-en-el-mundo. Sin

---

<sup>8</sup> Esta afirmación es recurrente en la propuesta levinasiana, ya antes la ha formulado en el texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Personalmente creo que es importante porque de aquí vendrá su propuesta de replantear a la filosofía como sabiduría que parte del amor; más no amor a la sabiduría.

embargo, la existencia, para nuestro autor, no es únicamente dramática, sino que también es cómica y trágica. La comedia empieza con gestos simples que comportan una torpeza inevitable porque actuar es ya dejar una huella inadvertida; todas y cada una de nuestras acciones son actos impuros, pues hago involuntariamente otras huellas, ante las cuales alguien se puede centrar y la comedia se convierte en tragedia: “Cuando la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia” (Levinas, 2001). Levinas ejemplifica lo anterior con la tragedia del Rey Edipo: el relato es tragedia, no porque hay un destino irrecusable, sino que el destino de Edipo ha sido marcado por las huellas involuntarias que dejó Layo al momento de deshacerse de él. Por tanto, el cumplimiento del oráculo no es el cumplimiento del *Logos*, sino que se trata de un seguimiento de las huellas involuntarias.

Con ello Levinas quiere demostrar cómo todos somos responsables más allá de nuestras intenciones, pues es imposible no producir este tipo de descuidos porque nuestra conciencia no agota nuestra relación con la realidad: “Que la conciencia de la realidad no coincida con nuestra habitación en el mundo, eso es lo que la filosofía de Heidegger ha causado tanta impresión en el mundo literario” (Levinas, 2001: 16). Como se ve, la filosofía de la existencia se disuelve en la ontología, pues ésta –la ontología– es la esencia de toda relación con los seres e incluso con el Ser. Para la ontología heideggeriana nuestra existencia se entiende como “entrar” en el Ser en general, es decir, de comprenderlo: “Sucede así que el análisis de la existencia y de eso que se llama su *exceidad* (*Da*) no es sino la descripción de la esencia de la verdad, de la condición propia de la inteligibilidad del ser” (Levinas, 2001: 16).

### **3. La metafísica: el precedente a la ontología y la ética**

Para justificar la anterioridad de la metafísica –o el deseo metafísico– a la ontología, Levinas se preguntará por la relación entre razón y lenguaje. Puesto que la relación teórica, implícita en toda teoría del conocimiento, no es el esquema del deseo metafísico, sino que la relación entre Mismo y Otro se da a través de la escucha (Levinas, 2012: 39) y no de la visión. Lo que interesa a nuestro autor es cuestionar si el lenguaje está fundado en una relación en la cual la comprensión es anterior y si ésta –la comprensión– constituye a la razón. Para ello, Levinas en el cuarto apartado del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* expone la relación irreductible de la comprensión que supera al intelectualismo clásico y señala que la comprensión, tal y como la expone Heidegger, es una vuelta a la tradición occidental, en la que cuando se comprende el ser particular nos

situamos más allá de lo particular, es decir, nos colocamos en un conocimiento único y universal semejante al planteamiento platónico en que conocer de manera sensible está ligado al conocimiento universal de las ideas: “Relacionarse con el ente en cuanto ente significa, para Heidegger, dejar ser a lo ente, comprenderlo como independiente de la percepción que lo descubre y aísla” (Levinas, 2001: 18). Según lo que expone Levinas, tanto en este ensayo como en *Totalidad e Infinito* para Heidegger, el otro no es una alteridad sino ente, por tanto, estar-con-el-otro es una relación ontológica, en la cual, el ente es y en ese dejarle ser surge su independencia. A lo cual, Levinas responde que la independencia del otro no radica en dejarle ser, pues: “El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor” (Levinas, 2001) el otro invoca y en la invocación está la comprensión.

El elemento clave para entender lo anterior está en los esbozos que da Levinas con respecto al lenguaje, tales como la palabra y su función. Para Levinas, como se ve desde sus escritos tempranos hasta sus grandes obras, el lenguaje no sólo tiene una función de expresar el pensamiento puramente lógico, sino que: “Toda tematización supone un interlocutor, ya que todo pensamiento se apoya en el lenguaje” (Levinas, 2001: 19). En otras palabras, la razón no es anterior al discurso; la comprensión no es anterior a la razón. Sino que comprender al Otro es hablarle, pues el lenguaje no está subordinado a la conciencia; la ontología heideggeriana ha denunciado la pérdida del Ser en el ente (Heidegger, 2015: 27), pero Levinas buscará que el lenguaje sea una condición de la toma de conciencia frente al Otro porque el Otro, en su absoluta alteridad, no es un fenómeno que se hace presente a la conciencia, sino que lo extraño de su presencia radica en que siempre es él el que habla y el que manda porque es una epifanía.

Con lo anterior el filósofo judío no pretende ampliar la noción de comprensión, al contrario, concede que, en el conocimiento de los útiles, efectivamente, se comprende al ser en el ente, porque se supera al ente mismo que se capta y nos remitimos a él como posesión y objeto de consumo. Mas cuando se trata de la presencia del Otro; Mismo no se pregunta qué es, sino que se deja interrogar por él, esto quiere decir que: “[...] he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es” (Levinas, 2001: 19) en otras palabras, en la dinámica del lenguaje –que sólo se da en la presencia del Otro–: “[...] al comprender el ser, le digo simultáneamente mi comprensión” (Levinas, 2001: 19) por ello, la diferencia entre el trato con los útiles y el Otro radica en que con lo útiles hay una relación de conocimiento, una relación

teórica; en cambio con el Otro hay un encuentro que constituye una correlación irreversible<sup>9</sup>, en la cual, no puedo encontrarme sin decir ese encuentro porque el pensamiento es inseparable de la expresión. No obstante, la expresión, según Levinas, no consiste en articular una comprensión que ambos compartimos, sino que consiste: “[...] en instituir la socialidad merced a una relación irreductible, en consecuencia, a la comprensión” (Levinas, 2001: 19). La relación con el Otro no es ontológica, pues al Otro no se le representa, se le invoca, es decir, se le apela o llama esta relación es, para nuestro autor, metafísica porque el Otro desde la altura y la separación hace una plegaria o un llamado. Así pues, cuando entro en relación con el Otro no es para analizarlo, sino para escucharlo, de este modo, la palabra metafísica no es idéntico al sentido platónico, sino que se trata más bien de una religión que: “debe [...] anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos” (Levinas, 2001: 20). Es decir, hace referencia al acto de invocar al otro a través de la palabra, cuya función no está en que tenga la potencia de dar nombre a las cosas, sino en el llamado que el Otro me hace.

En este sentido *la necesidad* de la que se habló en el primer apartado no sucede en el encuentro con el Otro, pues el Otro es el único ente cuya negación puede ser total porque es el único ente al que tengo la intención de matar, pero no puedo lograrlo, pues escapa a la comprensión. Cabe aclarar que el acto de matar, para Levinas sería, algo así como, subsumir al ente en el pensamiento; la comprensión hace esto, pues trata de agotar con el pensamiento al ente, porque lo capto como un elemento más del mundo, en otras palabras, está bajo mi horizonte de sentido, por tanto, está bajo mi poder. De ahí que Levinas considere que la ontología heideggeriana, por auténtica que sea, sigue siendo una *filosofía del poder*<sup>10</sup> porque descuida los fenómenos éticos: Dios, el hombre y el mundo considerándolos como secundarios con respecto al problema del Ser. Para Levinas la relación con el Otro no se establece en términos

---

<sup>9</sup> Esto para Levinas quiere decir que la relación entre Mismo y Otro no es una correlación cualquiera, sino que es una relación irreversible: “La irreversibilidad no significa sólo que Mismo va hacia lo Otro de manera diferente a como lo Otro va hacia lo Mismo. Esta eventualidad no entra en consideración; la separación radical entre Mismo y Otro justamente significa que es imposible situarse fuera de la correlación entre Mismo y Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre el ir del uno y el venir del otro. Si no fuera así Mismo y Otro se verían reunidos en una mirada común y la distancia absoluta que los separa quedaría salvada” (Levinas, 2012: 30).

<sup>10</sup> La idea de filosofía del poder fue gestada por Levinas en la conferencia *Poderes y Origen* pronunciada en el colegio de Filosofía en el año de 1947, es decir, cinco años antes del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* Y 14 años antes de *Totalidad e Infinito*. En dicho ensayo, el poder: «[...] se relaciona con la preocupación de esta [la filosofía occidental] por la verdad; la cual no es sólo el gran asunto del hombre sino el gran acontecimiento del ser mismo» (Levinas, 2015: 74)

de poder puesto que estar en relación con el Otro “cara a cara” es no poder matar. Hay que contener esa violencia, hay que contener el acto de la comprensión porque me descubro acompañado gracias al rostro del Otro, el cual es una realidad que da cuenta por sí misma porque: “La relación con el rostro, el acontecimiento de la colectividad –la palabra– es una relación con el ente mismo en cuanto puro ente” (Levinas, 2001: 22)<sup>11</sup>. El intercambio que se inaugura a través de la palabra es una acción sin violencia, pues el Mismo ha renunciado a dominar o comprender al Otro, pues la alteridad es un enigma, no un fenómeno, que supone otro tipo de acontecimiento un que esté más allá del mundo físico: “El rostro significa de otro modo. En él, la infinita resistencia del ente a nuestro poder se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrostra, porque en su desnudez [...] significa por sí misma” (Levinas, 2001: 22).

### Conclusiones:

Para Levinas el problema con la ontología heideggeriana es que padece un síntoma propio de una buena parte de la filosofía occidental, pero principalmente de la modernidad a saber: el descuido de los fenómenos éticos y la consideración de estos como aspectos morales secundarios. Levinas considera que la exclusión de lo ético en el sistema filosófico heideggeriano es el testimonio de una *falsa* comprensión de la realidad, ya que para que se dé el cumplimiento de la ontología como un *saber fundamental* debemos centrarnos en que la vida –en su facticidad– es amoral, elemento que a Levinas no le parece del todo correcto. Este reproche no implica que Levinas prefiera la superposición de la ética a la ontología o una identificación de ambas. Sino que la propuesta levinasiana radica en que la exposición y análisis de los momentos fundamentales de lo ético no son una disciplina especial junto a otras disciplinas de la filosofía, sino que son componentes constitutivos de la filosofía primera, llamada «Metafísica» en *Totalidad e Infinito* (Peperzak, 2011). Es decir, para Levinas la ontología no es fundamento de la ética, ni viceversa, el Ser y el Deber ser son los dos pilares esenciales de la metafísica, en tanto que movimiento trans–asendente mediante el cual Mismo y Otro no se totalizan. Con respecto a ello dice Adrian Peperzak:

En la medida en que la filosofía primera es, al mismo tiempo, una ética fundamental, es una *Metafísica*. En cuanto tal manifiesta en qué medida la realidad es *más* o de otra manera

---

<sup>11</sup>En lo personal, considero que Levinas está haciendo referencia al termino existente, del cual ya se habló en la exposición *De la existencia al existente*. En el cual el hombre es el existente (ente) porque asume su existencia (ser) inaugurando el presente.

que una *Physis* moral indiferente. Levinas no dice pues, como piensan algunos intérpretes, que la metafísica tiene que estar fundada en una ética, como si la ética fuese la verdadera filosofía primera. La filosofía primera tiene que exponer que el ser y el deber, lo teórico y lo práctico, no son originariamente diferenciables, y que *lo bueno* es también un nombre para el origen (Peperzak, 2011: 155).

Levinas para justificar la absoluta separación, entre Mismo y Otro dentro de la metafísica propondrá que el sentido por excelencia no es la vista, sino la audición. Pues es gracias a ella que puedo escuchar la palabra del Otro, la cual, como ya se dijo, es mandato: “no matarás” o bien, no comprenderás, nombrarás o clasificarás. Gracias a la escucha atenta a la palabra–mandato del Otro que el Mismo se evade de la indeterminación del Ser asumiendo su responsabilidad ante el Otro y de esta manera se mantiene la absoluta separación entre el Mismo y el Otro. El lenguaje, mediante la palabra, en primera instancia, se dirige a un rostro y, posteriormente, nos permite darnos a conocer. De este modo instituye una relación moral de igualdad; el lenguaje, para el filósofo judío, pertenece al orden moral, antes que al orden del conocer. Pues este, es el que permite que la relación con el Otro sea desde la separación. Por tanto, lo fundamental no es la ontología, ni la ética, la filosofía primera implica ambas, ya que mediante el intercambio que se da en el lenguaje se fundamenta una relación particular que no es de comprensión sino de significación.

## Referencias

- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España: Pre–textos.
- Levinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis .
- Levinas, E. (2010). *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2013). *Escritos Inéditos*, Madrid: Trotta .
- Levinas, E. (2015). *Escritos Inéditos 2*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria .
- Peperzak, A. (2011). "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger" *Signos filosóficos*, pp. 151–168.
- Reale, G. (2010). *Historia de la filosofía Vol. 1*, Bogotá: San Pablo.
- Rosensweig, F. (2006). *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme.

## Entre la tecnocracia y una ética postmetafísica: las alternativas del discurso práctico

### Between technocracy and a post-metaphysical ethics: the alternatives of practical discourse

*Leonardo Mauris De La ossa*

Universidad Metropolitana de Educación, Ciencia y Tecnología (UMECIT)  
Panamá

**Resumen:** Acertadamente Marcuse (1993) describió cómo la técnica moderna no sólo juega un importante papel en el control de la naturaleza, sino que se constituye un poderoso instrumento en las acciones y decisiones políticas; ya no son los individuos socializados los que comunitariamente establecen los fines últimos en la vida social, ahora es el tecnócrata que, a través del cálculo instrumental, define los mejores medios para alcanzar fines. En tal sentido, se vaticina *el cierre del discurso político*. No obstante, un análisis más amplio de la racionalidad, tal como lo presenta Habermas (1986), no sólo brinda las categorías para proponer alternativas al casi hegemónico discurso instrumental, sino también, devela estructuras sociales inclinadas a la interrelación política. Es por ello que, en este ensayo se pretende establecer los criterios que aún validan la posibilidad de un discurso ético postmetafísico.

**Palabras claves:** ética, instrumental, racionalidad, acción, modernidad.

**Abstract:** Marcuse (1993) rightly described how modern technique not only plays an important role in the control of nature, but also constitutes a powerful instrument in political actions and decisions; It is no longer the socialized individuals who communally establish the ultimate ends in social life, now it is the technocrat who, through instrumental calculation, defines the best means to achieve ends. In this sense, the closure of the political discourse is predicted. However, a broader analysis of rationality, as presented by Habermas (1986), not only provides the categories to propose alternatives to the almost hegemonic instrumental discourse, but also reveals social structures inclined to political interrelation. For this reason, this essay aims to establish the criteria that still validate the possibility of a post-metaphysical ethical discourse.

**Key words:** ethics, instrumental, rationality, action, modernity.

#### Introducción

El actual poder de la técnica, entendido como el uso instrumental de del conocimiento científico, tiene su génesis en acontecimientos muy recientes en nuestra historia, son quizás casos paradigmáticos las dos guerras mundiales y la confrontación entre la antigua Unión Soviética y los Estados Unidos de Norteamérica; fue justamente en este contexto en el que Herbert Marcuse

(1993) describió cómo en las sociedades industriales avanzadas se imponía un nuevo *ethos*, el cual acentuaba el cierre del discurso práctico.

Es decir, lo que establece *El hombre unidimensional* es que la técnica en ningún sentido es neutral, políticamente hablando, define una actitud práctica y delinea a la sociedad en un universo discursivo unireferencial, homogéneo o cerrado a relatos utópicos; en otras palabras, los intereses morales, que en otrora eran definidos por hombres que pretendían subvertir la historia por una nueva que brindará mejores condiciones materiales a la comunidad en su conjunto, ahora son asumido por un nuevo sujeto, el tecnócrata, el cual no tiene ningún proyecto revolucionario y, por el contrario, instituye un nuevo paradigma de control que está dirigido al dominio de la naturaleza y de las relaciones sociales.

En cuanto a esta descripción de las sociedades capitalistas, Jürgen Habermas (1986) asiente, reconoce que la racionalización técnico-instrumental ha sido por excelencia el tipo de acción predominante en la modernidad, no obstante, opina que aún es posible establecer un discurso ético, de corte kantiano que, partiendo del *mundo de la vida*, puedan influenciar o ponerles límites a los sistemas funcionales económicos-gubernamentales. Es decir, conceptualiza un tipo de acción diferente a la instrumental, la cual él llamará *comunicativa*, y que tiene como fin el entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción.

Con ello, Habermas pretende restituir la ética, ahora partiendo desde la racionalidad comunicativa. El paradigma de la acción comunicativa ofrece las categorías bajo las cuales aún se aspira a fundamentar el discurso práctico y sacarlo del reduccionismo del que había sido víctima por la técnica. En este intento, se restablecen las nociones kantianas de la moral, pero limpiándola de todos los supuesto metafísicos que contenía y los cuales habían sido blanco de numerosas críticas. Es por lo anterior, que este ensayo tendrá los propósitos: I. Exponer *el cierre del discurso político* anunciado por Marcuse (1993) y II. Proponer *La ética del discurso* como alternativa del discurso práctico en las actuales sociedades industriales avanzadas.

### **1. La tecnocracia: el cierre del discurso político.**

Aún los filósofos dieciochecos veían la posibilidad de mantener un programa ético desde donde los sujetos pudieran fundamentar, a través del uso emancipador de la razón, los postulados del discurso práctico. En todo caso, ser moderno significaba tomar el tiempo presente y elevarlo al

pensamiento para liberar, a partir de este ejercicio, a la humanidad de la superstición que se había heredado de la oscura edad media. Sin embargo, estas esperanzas dejaron de ser cristalinas tan pronto como el positivismo desplazó la reflexión moral del ámbito del *deber ser* al del *es*; lo que inició con la pretensión de superar al mito, vio en la técnica su mayor realización, con todo, no logro materializar las promesas hechas al inicio del proyecto, por el contrario, el hombre se ha convertido en esclavo de sus propios deseos.

Discursos filosóficos como el de Marx mostraba las subyacentes contradicciones de la sociedad moderna, pero en la fuerza dialéctica que internamente sostiene el desarrollo de la historia se toleraban estas circunstancias de enajenación porque eran estados previamente necesarios que, gracias a un sujeto autoconsciente, que asumía el control de los medios de producción- la técnica- podría transformar las condiciones y, por ende, las relaciones sociales. No obstante, en lugar de producirse subversión, lo que ha logrado el sistema de producción industrial es la asimilación de clase obrera y la anulación de toda teoría utópica que propendiera por el cambio cualitativo de la sociedad, en su lugar se evidencia nuevas y más sutiles formas de dominación.

En tal sentido, Marcuse (1993), al igual que el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt, pretendieron revisar y reevaluar las principales categorías del marxismo tradicional, con la finalidad de establecer si estas aún podían explicar las nuevas dinámicas que se desarrollaban dentro de las sociedades industriales avanzadas. En esta indagación, no sólo encontraron que era necesario reinterpretar a Marx, sino que, las esperanzas depositadas en un cambio cualitativo de la sociedad, a manos de un sujeto histórico que se apoderaba de los medios de producción y terminaba estableciendo relaciones no enajenantes, se disolvían, gracias a la capacidad que había mostrado el capitalismo de reponerse ante la crisis y a las novedosas formas de explotación que había establecido la técnica.

Es en este contexto como Horkheimer y Adorno (1998) sostienen que la Ilustración, más que proporcionar la emancipación prometida, llegó a atenazar a los individuos en una subyugación total, la misma lógica que la instrumentalidad había impuesto a la naturaleza se ha trasladado al sujeto y las relaciones sociales y ahora, lo que inicio como la superación del mito, terminó siendo otro más.

Por su parte, Marcuse (1993) endereza su crítica al querer establecer la forma como la técnica instituye una nueva ideología en las sociedades industriales avanzadas, para él, el poder revolucionario de los ideales que dieron origen a este tipo de sociedad no sólo han perdido su poder perturbador, sino que se tiene la generalizada consciencia de la materialización de los mismos; es decir, ideas como: libertad de expresión, de pensamiento, empresa, conciencia, no surten movimientos dinamizadores que los deseen materializar; cuando fueron, irónicamente, estos ideales quienes provocaron las más hondas crisis en las sociedades precedentes al capitalismo. De lo que se trata, sostiene nuestro autor, es que: “La materialización anula las premisas” (Marcuse, 1993: 31).

Sin embargo, el hecho que se tenga la generalizada consciencia de la ilusoria materialización de los ideales libertarios, no significa que sea así en la sociedad o en la vida práctica de los individuos; lo que se observa, según Marcuse (1993), son más finas y sofisticadas formas de dominio, empezando por la capacidad de los *mass media* en producir falsas necesidades entre los sujetos, las cuales no solo esclavizan a los consumidores, sino que, mantienen el funcionamiento de todo un aparato que se sienta en la instrumentalización y explotación de la fuerzas del hombre.

En tal sentido, la técnica moderna ha logrado racionalizar la dominación, administrar a los sujetos y sumirlo a una servidumbre que en muchos casos les resulta deseable; es esto justamente lo que anula el poder revolucionario porque, al crearse la ilusoria sensación de libertad entre los individuos, éstos se sienten satisfechos en las posibilidades de elección que la sociedad industrial avanzada les brinda; no obstante, Marcuse (1993) afirma que: “La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos” (Marcuse, 1993: 38), dado que, la decisión se hace sobre la base del control social, el esfuerzo y sacrificio de tiempo y energías vitales, es decir, desde la alienación. Por lo tanto, este tipo de sociedad no establece la autonomía de los hombres, en realidad afina la eficacia de los controles sociales.

A pesar de lo anterior, lo que resulta más perturbador en las sociedades industriales avanzadas es la forma como esta racionaliza su estructura irracional. Todo se debe a que la técnica ha logrado incrementar la productividad y eficiencia para distribuir a cada vez más número de personas las comodidades que ella produce, pero en este afán, se han sublimado a los deseos, se han creado falsas necesidades, se estableció el infernal círculo de producir para

consumir y consumir para producir y, en última instancia, el mundo ha devenido a ser objeto de todo tipo de explotación que terminan por degenerarlo casi a la vecindad de la destrucción. Sin embargo, y es esto lo más alarmante, las personas se identifican en la mercancía que produce la sociedad de control, es decir, ellas se encuentran así mismo un su automóvil, en una casa o un televisor, en tal sentido, todo esto no les permite ver las internas contradicciones de la sociedad.

Todo lo anterior, según la argumentación de Marcuse (1993), es el producto del desarrollo del método científico desde la perspectiva empírico-instrumental, desde él todo se reduce a la experiencia, al cálculo al operacionalismo; en definitiva, el pensamiento llega ser unidimensional porque solo está volcado al sentido nato de la realidad, a lo utilizable o manipulable, es por ello que, cualquier otro concepto que aspire a la transcendencia está condenado a ser rechazo porque únicamente el lenguaje debe remitirse al universo dado de las cosas.

Es en este aspecto donde el tecnócrata cobra su importancia, el discurso práctico se reduce al cálculo y al estricto control instrumental; todo discurso que apele al *deber ser* queda anulado por su falta de funcionalidad y porque no describe un estado de cosas empíricas; el científico social llega ser el custodio del *es* y, por ello, su trato con los fenómenos sociales va a ser operacionales, condicionado a la eficiencia de la utilización de los mejores instrumentos para la consecución de los propósitos estadísticamente definidos.

En consecuencia, la unidimensionalidad de las sociedades industriales avanzadas manifiestas en el pensamiento y el discurso y promovidas por el método científico empírico-instrumental, no solo establecen al tecnócrata como el custodio de la verdad y promotor de las metas sociales, sino que, encasilla a los sujetos en una masa apolítica, con opiniones carentes de las certezas que brinda la estadística y el cálculo, en resumen, en la medida en que el sujeto no tenga un destacado papel científico, sus razonamientos políticos, éticos y estéticos quedan confinado al peyorativo campo de la subjetividad.

En resumen, la antigua distinción aristotélica entre *Sophía* y *Phrónesis*, en la ideología de la técnica moderna quedan reducidas solo al término *Epistème*, tal como el positivismo lo estableció a través del método empírico-instrumental; gracias a ello, el diagnóstico de Marcuse (1993) de las sociedades industriales avanzadas, no sólo es desalentador en cuanto a las

posibilidades de un cambio cualitativo, sino que, ratifica el estado de dominio y control en el que se ve sometido tanto el mundo natural, como el social y el mismo sujeto.

## **2. Reapertura del discurso práctico, ahora en términos de la ética del discurso**

Habermas (1986), está de acuerdo con Marcuse en su diagnóstico de la técnica; sin embargo, difiere de él en la forma como en *El Hombre Unidimensional* reduce la categoría de racionalidad y la restringe al mero uso técnico-instrumental con el que declara cierre del *discurso político*. Este párrafo pretende A. establecer las premisas bajo las cuales aún se puede establecer la razón como paradigma de emancipación y B. a partir de ello replantear la apertura del discurso ético.

### *A. El contenido normativo de la modernidad:*

Desde sus primeros trabajos, Habermas se esfuerza por contraponer la acción comunicativa y la teleológica; en esto está la esencia de lo que posteriormente desarrollará con más detalle en su afán de dilucidar los diferentes tipos de racionalidad. Esta maniobra le permite zafarse del reduccionismo que autores como Marcuse habían llegado al concebir la razón al mero uso instrumental.

En tal sentido, en *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas (2003) señala cuatro tipos de acción, todas ellas con pretensiones de validez y racionalmente motivadas: Acción Teleológica, Acción regulada por normas, Acción Dramatúrgica y Acción Comunicativa.

En lo que se refiere a la primera, *acción teleológica*, Habermas (2003b) se remonta a lo que Aristóteles opinaba al respecto, y sostiene que ésta ha ocupado el centro de la reflexión filosófica: “El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máxima y apoyada de una interpretación de la situación” (2003b: 121-122). Este tipo de acción se convierte en estratégica:

cuando el cálculo que el agente hace de su éxito, interviene la expectativa de decisiones de al menos de otro agente, que también actúa con vista a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas, entonces, se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de la expectativa de utilidad (Habermas, 2003b: 122-123).

En cuanto al estatus ontológico de la acción estratégica, sostiene que en ella los actores supone un mundo objetivo, al cual se aproxima en actitud cognitiva-volitiva, en otras palabras, este tipo

de racionalidad diferencia entre un sujeto y un objeto, el primero prioriza el trato empírico y en el espera sacar el mayor provecho con el menor esfuerzo, está orientada por reglas técnicas, y los pronósticos que se desprenden de su puesta en función pueden ser evaluados con categorías de: verdad o falsedad.

Por otra parte, *las acciones reguladas por normas* son aquellas que, a diferencia de las *teleológicas*, no suponen un sujeto solitario que intenta actuar sobre un mundo objetivo, sino que Habermas entiende por tal: “a los miembros de un grupo social que orienta sus acciones por valores comunes” (2003b: 123). Estos valores comunes, son normas o “expectativas generalizadas de comportamiento” que no tienen el sentido cognitivo de las *acciones teleológicas*, en tal sentido, la regulación por normas espera un determinado comportamiento dirigido por patrones normativos que todos aceptan como válidos.

Es por esto que Habermas afirma que: “El concepto de acción regulada por normas presupone relaciones entre un actor y exactamente dos mundos” (2003b: 127). Los dos mundos son, por un lado, el objetivo, del que antes hacíamos referencia, y el mundo social, que es compartido por todos los actores que aceptan como válido un conjunto de normas vigentes, ellas son reconocidas como legítimas por todos los posibles afectados. La validez social, se funda, por lo tanto, en el conocimiento intersubjetivo, de esto se desprende que:

El modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un comportamiento conforme a la norma [...] va asociada a un modelo de aprendizaje que da cuenta de la interiorización de valores (Habermas, 2003b: 129).

En cuanto a la *acción dramaturgica*, a diferencia de las dos antes analizadas, no hace referencia ni a un actor solitario, que planifica sus acciones entre una variedad de alternativas, ni tampoco tiene que ver con los sujetos que hace parte de un grupo social, sino que Habermas afirma: “a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismo en escena” (2003b: 123), en ella, el actor se relaciona con su propio mundo subjetivo; entendiéndose por ello, la totalidad de las vivencias individuales, respecto a las cuales el agente tiene un acceso privilegiado en relación a los demás. En tal caso, este “mundo” puede ser comparable al social, donde el individuo escenifica sus estados mentales de la forma más transparente posible, por lo que su pretensión también tiene carácter de verdad.

Por último, está la *acción comunicativa*, en ella la interacción se da por lo menos en dos actores capaces de lenguaje y acción, los cuales buscan entenderse sobre una situación y coordinar en común reglas de comportamientos, la forma como aúnan esfuerzos está mediada por el lenguaje. Habermas sostiene la *acción comunicativa* supone los tres tipos de mundo, que antes se nombraba, de manera que cada uno se los criterios de validez que suponían las acciones, ya analizadas, quedan integrados en la comunicativa, al respecto afirma:

Fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes u oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores (Habermas 1989: 493).

En tal sentido, Habermas sostiene que la racionalidad comunicativa es la interacción, de por lo menos dos actores, capaces de lenguaje y acción. Éstos buscan entenderse sobre una situación, y de esa forma coordinan, en común acuerdo, sus planes; en este ejercicio sucede que:

Relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad que la validez de éstas puedan ser puestas en tela de juicio por otros actores. Que el entendimiento funcione como mecanismo de coordinación de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que se presentan unos a otros (2003b: 122-123).

Por otra parte, se indicó, que el concepto de acción comunicativa supone los tres conceptos de mundo que de forma aisladas se habían expuesto en los otros tipos de racionalidad. Los actores que entran al entendimiento intersubjetivo procuran comprenderse sobre algo en el mundo objetivo, y hacen manifestaciones que lo suponen, pero además de ello, en dicho entendimiento entra en juego las vivencias de su mundo subjetivo, de igual forma, tienen en cuenta el contexto normativo vigente o el mundo social.

Por último, y dado que en esta acción entra en juego estos tres mundos, los criterios de validez se plantean con diferentes pretensiones, en tal sentido sostiene:

-de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen, en efecto, las condiciones de existencia del contenido preposicional cuando estas no se afirman si no sólo se <menciona>);

-de que el acto de habla pretendida es correcto por referencia a un contexto normativo vigente (o de que el contexto normativo a que la acción se atiene es él mismo legítimo), y

-de que la intención manifiesta por hablante coincide realmente con lo que éste piensa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de exigencia, rectitud para las acciones legítimamente regulada y para el contexto normativo de estas (Habermas, 2003b: 144).

No obstante, el suelo sobre el que es posible hablar de contenido normativo en la modernidad, Habermas lo adopta a partir de la categoría husserliana de *mundo de la vida*, entiende por ello, el espacio creador de horizontes dentro de los cuales los sujetos se entienden, cuyas prácticas, que se dan al interior del mismo, anteceden a los individuos; a su vez, posibilita el diálogo susceptible a crítica, pero él es supuesto acríticamente.

*B. La apertura del discurso práctico en términos de una ética del discurso:*

Habermas, como quedó demostrado en el numeral anterior, al encontrar el contenido normativo de la modernidad, cree poder fundamentar, a partir de ello, el discurso ético, para esto, procede rescatando la moral kantiana, pero atendiendo las críticas de Hegel. El interés se centra ahora en despojar la moral del paradigma subjetivista, que como lo expuso Marcuse, degeneró en la ideología impuesta por la técnica. Al respecto afirma:

Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Más si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disuelto también tales síntomas de agotamiento [...] En el paradigma del entendimiento inter-subjetivo lo fundamental es la actitud realizada de participante en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo (Habermas, 1989: 354).

*La Ética del Discurso*, como es reconocida, consiste en la construcción de una ética universal que descansa en la estructura del lenguaje humano, intersubjetivamente compartido. En lo que sigue, se mostrará las similitudes y diferencia con la moral kantiana y se analizará cómo Habermas, a pesar de compartir algunos supuestos fundamentales con Kant, logra escapar del paradigma de la subjetividad, tan cuestionado por Hegel, en tal sentido asevera:

La ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetiva del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad. Insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace con el espíritu kantiano (1991a: 3).

Habermas (1998) en su intención de reconciliar la moral kantiana con la ética hegeliana, aborda las principales objeciones que este último hace la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y señala la forma como en un discurso post-metafísico ambos pensamientos

filosóficos son realmente complementarios. Para ello revisa las principales cuatro categorías objeto de enconados debates: Cognitivismo, universalismo, formalismo y deontologismo moral.

*Cognitivista*: la ética del discurso es cognitivista porque tiene pretensión de validez normativa; ello significa que, pretende fundamentar sus proposiciones bajo el carácter de verdad. Como se ha analizado, la verdad no se restringe a las teorías físico-matemáticas, o a las proposiciones que tienen algo que decir sobre el mundo empírico, Acciones Teleológica, sino que hay otros tipos de pretensión de validez que deben ser considerados dentro del ámbito de la racionalidad. En tal sentido, aunque *La ética del discurso* es cognitivista, ello debe ser entendido de forma diferente cómo se maneja en las ciencias empíricas, al respecto el autor afirma:

No nos es lícito equiparar sin más las convicciones morales al saber empírico, pues las primeras nos dicen que debemos hacer, mientras que conocemos algo en el sentido estricto cuando sabemos cómo son las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teorías (Habermas, 2000: 128).

Por lo que, al reconocer el carácter cognitivista de la ética no significa equipararla en los mismos términos de la episteme de las ciencias naturales, es decir, la ética no extrae la verdad de un estado de cosa existente en un mundo natural objetivo, “lo debido no es una entidad ni una mera vivencia” (p. 130); pretender someter los juicios morales a la reflexión científica, simplemente los destruiría, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida. Por lo que la noción de saber, racionalidad y verdad; si son visto desde el punto de vista empírico y se asimilan sólo a la noción que de ellos tienen las ciencias físico-matemáticas, el tecnócrata tomaría el lugar del sujeto político y se cerraría la posibilidad del discurso práctico. Es por ello, según Habermas que la ética tiene su carácter cognitivista en que:

La teoría moral ha defendido desde el principio una posición cognitivista, pero antirrealista. La ética del discurso explica el contenido cognitivo de las oraciones del <deber> sin necesidad de recurrir a un orden evidente de hechos morales que estuviesen abierto a algún tipo de descripción. Las afirmaciones morales, que nos dicen las cosas que nos es justo hacer, no deben asimilarse a las afirmaciones descriptivas, que nos dicen cómo se articulan las cosas. La razón práctica es una facultad para la cognición moral sin representación.

Mientras que la verdad de una proposición expresa un hecho, no hay en el caso de las proposiciones morales, nada equivalente a que un estado de cosas <sea el caso>. Un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libre e inclusiva de debate práctico, establece una norma valida (o confirma su validez). Las normas validas no <existen> sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como válida. La <validez> de una norma moral significa que merece reconocimiento universal a acusa de su capacidad para vincular la voluntad de sus destinatarios únicamente por medio de razones. El mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado contractivo. Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo

caracterizado por una relación interpersonal bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una asociación que se autodetermina -una traslación de los reinos de los fines de Kant- sirve como sustituto para la referencia ontológica de un mundo objetivo (2003a: 84-85; 87-88).

De lo que se deduce que el carácter de verdad de la ética del discurso se desprende de lo alcanzado intersubjetivamente, y al mundo al que hace referencia no es el objetivo, sino el social y lingüísticamente construido.

*Universal: La ética del discurso* es universal en cuanto aspira a proponer un principio universal de validez que no sea vulnerable al relativismo cultural e histórico. Para entender esto, se debe aclarar los supuestos pragmáticos que, según el filósofo están presentes en todas las argumentaciones:

Nadie puede entrar seriamente a una argumentación sino da por supuesto una situación convencional que garantice en principio la publicidad del acceso, la participación con igualdad de derecho, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc. Las partes sólo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su <si> y su <no> van a estar determinado por la coacción del mejor argumento (Habermas 2000: 140).

Lo que significa, que la pragmática universal supone a) publicidad para el acceso al diálogo, b) igualdad de derechos para los participantes c) veracidad y, por último, d) ausencia de coacción donde, la única que se permite, sea la del mejor argumento. Ahora bien, si todos los que entran al diálogo lo hacen suponiendo el contenido normativo antes mencionado, a la hora de fundamentar normas suponen implícitamente una regla de argumentación universal, al respecto argumenta:

Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno pueda ser aceptados sin coacción por todos los afectados (Habermas 2000: 142).

Por otra parte, el universalismo habermasiano escapa a las posibles objeciones de las que fue víctima el imperativo categórico de Kant, a este último, se le acusaba de no reconocer la particularidad de cada cultura, en aras de fundamentar normas universales de acción, por lo que sus postulados morales, concluye la crítica, son ahistóricas y supratemporales. La pragmática universal de Habermas, transforma el imperativo categórico, y lo convierte en objeto de discusión entre sujetos capaces de lenguaje y acción, es por ello que, en lugar de atribuir como

válida cualquier máxima propuesta por un individuo solitario, se trata de someterla ante la comunidad parlante para examinar discursivamente su pretensión de universalidad.

En tal sentido, no se trata de hacer ley universal lo que se piensa que los otros querrán, sino acordar la universalidad de la norma con la aceptación de todos los implicados. Habermas reivindica una ética procedimental que proporciona una estructura para acordar una normativa común que sea establecida por todos los implicados por medio de una discusión racional que buscase la generalización de sus intereses. La normativa universal no pondría en cuestión la pluralidad de formas de vida: no entra en los contenidos concretos de éstas, ni en la forma de buscar la felicidad por parte de los individuos y grupos; Por lo tanto, la aceptabilidad racional reposa en determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación.

Por último, dado que el principio moralidad exige universalidad y éste está dado a seres finitos que juzgan de acuerdo a su contexto y limitado conocimiento; se debe considerar una importante observación que al respecto hace Habermas; para él, todos los sujetos están limitados histórico-existencialmente, por lo que la universalidad del principio moral debe entenderse no como el querer que los mismos principios o normas sean válidas siempre, sin tener en cuenta el transcurrir histórico, en el principio moral solo exige:

Que al fundamentar una norma se tenga en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que, con base en la información y a las razones disponible en un momento dado, sea previsible que se deriven del seguimiento universal de dicha norma para los intereses de todo y cada uno (Habermas, 2000: 146-147).

Es decir, lo que intenta aclarar Habermas (2000) es que las limitaciones esenciales histórico-temporales no deben ser excusa para alegar la imposibilidad de universalidad de la ética, ya que, lo que se eleva a universal no es una norma en concreto, sino la forma como legítimamente deben fundamentarse las mismas.

*Formalista: La ética del discurso* es formalista porque no establece un contenido explícito de comportamiento, ello es, no prescribe la forma de acción moral a cada individuo. Ya se había indicado como Kant mostró la asimetría existente entre la ética material y la formal; por la primera entendía, aquellas que afirman la maldad o bondad de la conducta humana, además, establecían lo que llaman el *bien supremo* para el hombre; por lo tanto, las acciones morales se evalúan en la medida en que atinan a la consecución de los estándares previamente establecidas.

En tal sentido, se había mencionado, que las éticas materiales tienen contenidos en éste doble sentido: 1) hay un *bien supremo* 2) se propone los medios para alcanzarlo.

Desde esta perspectiva, Kant rechaza las éticas materiales porque, según él, en un doble sentido son improcedentes: en primer lugar, su carácter empíricas, es decir, su contenido está extraído de la experiencia, lo cual impide que sus principios sean universales y necesarios; en segundo lugar, sus preceptos hipotéticos o condicionales, lo que le impide tener valor absolutamente, sino de modo condicional, para conseguir ciertos fines.

Es por lo anterior, que Kant concluye que esta forma de concebir la moral debe suponer un sujeto heterónomo, en el sentido en que la voluntad está determinada a obrar por motivaciones externas; desde esta óptica, una ética que pretenda ser universal y racional no puede ser material, ha de ser, por lo tanto, formal, vacía de contenido, es decir: 1) no debe establecer ningún bien o fin que haya de ser perseguido y 2) no debe establecer el contenido de la acción, sino, la forma de evaluar el comportamiento. como debemos actuar.

Por parte de *La ética del discurso*, Habermas comparte con Kant la esencia de lo expuesto anteriormente, no obstante, difiere en importantes puntos: mientras que el autor de las Críticas contrapone a los fenómenos históricos, el mundo *neumónico*, el cual se materializa en el *reino de los fines*; Habermas sostiene que toda ética formalista debe proponer un principio que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre cuestiones controvertidas de moralidad práctica. La diferencia radica en que el formalismo kantiano está inscrito en el reino de lo *a priori*, en el de la pura razón, por lo que su propuesta moral, tal como lo señaló Hegel, no tiene ningún carácter motivación concretas para los sujetos, en tal sentido, *La ética del discurso*, supera el dualismo empírico-transcendental y se instala en *El mundo de la vida*, desde donde pretende resolver los problemas práctico-morales concretos.

En conclusión, las éticas formalistas no postulan los dictámenes de lo que se debe hacer, sino la forma como se procederá para elegir y decidir lo que es más correcto, ello es, legitiman la validez de la norma no su contenido; en tal sentido, el formalismo sólo pretende garantizar que: las consecuencias que se sigan del acuerdo sean de interés común para todos los implicados y que el procedimiento seguido para lograr el consenso se haya realizado sin coacción.

*Deontológica*: Las éticas deontológicas enfatizan las cuestiones sobre la *justicia*, en lugar de definir los criterios de la *vida buena*; es decir, no intentan determinar el *Ethos* que los ciudadanos deben practicar en medio de la *Polis*, sino pretenden postular criterios universales de justicia que puedan aglutinar todas las formas de vida, sin que exista discriminación.

Ahora bien, atendiendo a la crítica de Hegel, en el sentido que la moral kantiana ignoraba la particularidad de cada sociedad históricamente construida, Habermas encuentra el contenido normativo de la modernidad en el *mundo de la vida*, señala que todos los sujetos socializados en ella la suponen como el trasfondo incuestionable de todas las experiencias posibles, además, en este espacio, el vínculo que se establece primordialmente entre los individuos no es la racionalidad instrumental, hecho que ayuda a establecer lazos de interrelación que escapan al cálculo.

En cuanto al *mundo de la vida*, Habermas entiende que esta socializa a los individuos en tres aspectos importantes: a nivel cultural, porque permite que todos los involucrados en él puedan encontrar una praxis tradicional rica en creencias, ritos y costumbres y, a su vez, socializa a todo nuevo miembro para que en él continúen las tradiciones válidamente compartidas por la mayoría de los otros miembros.

Por otra parte, en el nivel social en cuanto integra a los sujetos a un conjunto de instituciones ordenadas legítimamente a través de las cuales los participantes regulan sus acciones jurídicas; mientras que en la cultural se establecían lazos de solidaridad, acá la interrelación está mediada por los criterios de justicia. Por último, permanecer al *mundo de la vida* configura la personalidad de los individuos, en el sentido en que crea el conjunto de competencias que convierten al sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, potencial participante en los procesos de entendimiento.

La preocupación por las cuestiones de justicia, en lugar de los de la vida buena, se debe al pluralismo cultural que caracteriza a las sociedades modernas; a diferencia de la reducida *Polis* de la antigua Grecia, los actuales *Estados-Nación* se las tiene que ver con recurrentes confrontaciones de nociones acerca de lo bueno, ello significa que la definición de un criterio universal de virtud o de *buena vida* produciría discriminación y fuertes conflictos sociales, en tal sentido, *La ética del discurso* opta por proponer principios de justicia que determinan la forma en

que las decisiones tomadas en sociedad puedan ser legitimadas por todos los posible afectados sin que esto deba definir un modo específico de *Ethos*.

En resumen, Habermas logra, a través de *La ética del discurso*, hacer confluír las más variadas tradiciones filosóficas: rescata la universalidad de la moral kantiana, le añade el aspecto ético sugerido por Hegel, incluye la paradigmática categoría de *mundo de la vida* de Husserl-Heidegger y, con lo supuesto de la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, Austin y Serle, por un lado y, bajo la óptica de la pragmática universal de Peirce; puede reformular el imperativo categórico kantiano, en tal sentido Cohen y Arato (2000) afirman:

En vez de prescribir a todos los demás como válida una máxima que yo quiero que sea una ley general, tengo que ofrecer mi máxima a todos con el propósito de comprobar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada uno puede desear sin contradicción que sea una ley general, a lo que todos pueden desear, puesto de acuerdo, que sea una norma universal (Cohen y Arato, 2000: 399).

La ética del discurso se presenta como una alternativa que, resolviendo las críticas realizadas por los contradictores de la modernidad, nos presenta una nueva opción de hablar de moral.

## **Conclusión**

Las actuales sociedades industriales avanzadas son el resultado histórico de la puesta en marcha de los ideales de la Ilustración. Lo que nació para superar la superstición y el dogmatismo del mito, bajo la promesa de la realización de todas las facultades humanas, devino a ser la más sofisticada y sutil forma de dominación, ahora los sujetos escogen ser esclavo, con el agravante que esta perversa lógica ha llevado al mundo, como lugar de nuestra habidad, a las postrimerías de la destrucción.

A la anterior conclusión llega un gran número de corrientes filosóficas, por lo tanto, la despedida a la modernidad se hace sentir desde diferentes direcciones, no obstante, asumir la posibilidad de aún desplegar el potencial de la Ilustración, supone encontrar el poder normativo en espacios donde la racionalidad instrumental no haya colonizado; Habermas cree que el mundo de la vida, como espacio diferente al sistema económico y al gubernamental, puede brindar la posibilidad de la acción comunicativa en busca de acuerdos racionalmente motivados.

Por lo tanto, al igual que Habermas, el autor de este ensayo considera que *La ética del discurso* permite, una vez más, hablar de la necesidad de la filosofía práctica sin avergonzarse en

el intento, brinda la posibilidad de argumentar racionalmente sobre la moral, sin que ello produzca sonrojo y, por último, concibe el posible ordenamiento social donde, sujetos capaces de lenguaje y acción, aúnen sus esfuerzos para lograr objetivos en común, en resumen, piensa que es necesario desmontar el papel del tecnócrata en las decisiones políticas.

## Referencias

Cohen, L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de cultura económica.

Habermas, J. (2003a). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2003b). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Tauro.

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1991). *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica*, Frankfurt: Erläuterungen.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Tauro.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Valladolid: Trotta.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta.

*SECCIÓN  
INTERDISCIPLINAR*

## El liderazgo ausente de los Estados Unidos en el siglo XXI

### America's absent leadership in the 21st century

*Eduardo Crivelli Minutti*<sup>1</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

*Tadeo Cejudo Mejorada*<sup>2</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

**Resumen:** La promoción de la democracia liberal y de la economía de mercado en las últimas décadas del siglo XX parecían anunciar un panorama prometedor para los Estados Unidos en la escena internacional. Sin embargo, los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York terminaron con la utopía liberal. Desde entonces, ha sido particularmente difícil para los Estados Unidos recuperar su liderazgo ante la descalificación de su actuar internacional y las tensiones políticas internas han llevado a los gobiernos estadounidenses de la segunda década del siglo XXI a un esfuerzo de autocorrección para intentar regresar a la grandeza de los tiempos pretéritos. Ante ello, el objetivo de este trabajo es poner de relieve algunos aspectos que alimenten la reflexión sobre los límites de la hegemonía y la ausencia del liderazgo estadounidense en la segunda década del siglo XXI.

**Palabras clave:** neoliberalismo, hegemonía, Estados Unidos, democracia,

**Abstract:** The promotion of liberal democracy and the market economy in the closing decades of the 20th century seemed to herald a promising outlook for the United States on the international scene. However, the terrorist attacks of September 11 in New York ended the liberal utopia. Since then, it has been particularly difficult for the United States to regain its leadership in the face of the disqualification of its international actions and internal political tensions have led the American governments of the second decade of the 21st century to a self-correcting effort to try to return the greatness of the past times. Given this, the objective of this work is to highlight some aspects that feed reflection on the limits of hegemony and the absence of US leadership in the second decade of the 21st century.

**Key Words:** neoliberalism, hegemony, United States, democracy.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Licenciatura en Relaciones Internacionales, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctorante en Sociología. Maestro en Sociología, BUAP. Correo electrónico: eduardo.crivelli@correo.buap.mx

<sup>2</sup> Estudiante de la Licenciatura en Relaciones Internacionales, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: tadeo.cejudo@alumno.buap.mx

## Introducción

El Consenso de Washington y la promoción de las políticas de neoliberalización económica en las últimas décadas del siglo XX parecían anunciar un panorama prometedor para las altas finanzas y un nuevo impulso para los Estados Unidos en la escena internacional (Ikenberry, 2004). Con ello también parecía renovarse la credibilidad estadounidense y su liderazgo moral en el resto del mundo, como resultado de la aplicación y promoción de lo que Samuel Huntington (1991) llamó la nueva ola democrática que marcaba el fin de la Guerra Fría y de los gobiernos autoritarios en gran parte del mundo.

De acuerdo con Francis Fukuyama (1992) la humanidad avanzaba en la senda del desarrollo coherente en el que la economía de mercado se combinaba con la democracia liberal y, a pesar de que Huntington (1996) vislumbraba el comienzo de un choque de civilizaciones por el resentimiento de los pueblos no occidentales hacia los Estados Unidos y Occidente, el mundo estaba concentrado en la revolución científico-tecnológica que transformaba los modos de producción y la economía mundial bajo el peso de las grandes corporaciones. En todo caso, el mismo Huntington (1999) llegó a pensar que lo único que quedaba por resolver era la forma de superar los bloqueos para el comercio cooperativo causados por la disparidad de poder en el sistema de Estados.

Sin embargo, a pesar de que los desafíos definitorios del siglo XX parecían terminar con el fin de la Guerra Fría, el reconocimiento pleno del primer gran desafío del siglo XXI llegó con los ataques del 11 de septiembre de 2001 (Cfr. Giuliani, 2007: 121). Así la utopía democrática se engarzó con los programas de los neoconservadores estadounidenses que proyectaban el Nuevo Siglo Americano<sup>3</sup>, es decir, la prolongación de la hegemonía de los Estados Unidos para el siglo XXI, buscando conformar el nuevo código de conducta e institucionalización que se debería exportar y, de ser preciso, imponer al resto del mundo, así como Robert Jackson (1993) notó que se había impuesto al final de la Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>3</sup> El Nuevo Siglo Americano fue un proyecto de Política Exterior propuesto por un grupo de intelectuales y políticos estadounidenses con miras a prolongar la hegemonía de los Estados Unidos en el siglo XXI, congregando tres ideas esenciales: aumento del gasto de defensa; transformación de las fuerzas norteamericanas de forma que sean capaces de combatir en varias campañas simultáneamente; y mantenimiento de la presencia militar en el Golfo Pérsico (Cfr. Correa, 2005: 76).

Por eso, para David Harvey (2003) los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York terminaron por proporcionar a estos neoconservadores una oportunidad para aprovechar el momento de solidaridad y social cohesión que daba el patriotismo estadounidense como base para un nuevo tipo de actividad imperialista y de control interno (Cfr. Harvey, 2016 [2003]: 146). Este proyecto, sin embargo, acabó no sólo por ser una idea utópica, sino que generó una profunda polarización en el tejido social estadounidense y que, a nivel mundial, fomentó el rechazo de la hegemonía por consentimiento y del liderazgo moral en favor del dominio mediante coerción (Harvey, 2005; Arrighi, 2005; Hobsbawm, 2007). De tal suerte que, de acuerdo con Eric Hobsbawm (2007), la defunción del proyecto imperial neoconservador provocó la crisis cultural y política más aguda desde la Guerra de Secesión.

En estas circunstancias, la segunda década del siglo XXI, fue particularmente difícil para los Estados Unidos, pues la descalificación de su actuar internacional y las tensiones políticas internas llevaron a un esfuerzo de autocorrección que pretende, regresar a la grandeza de los tiempos pretéritos. En este panorama surge la interrogante sobre ¿cómo el límite de la hegemonía estadounidense se refleja en las tensiones políticas internas y externas de los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XXI? Para tratar de resolver esa pregunta, una hipótesis que se presenta en este artículo es que en dicho periodo el límite de los Estados Unidos como potencia hegemónica se refleja en las tensiones políticas internas a partir del aumento del autoritarismo y en un liderazgo ausente en los asuntos internacionales.

Es por ello por lo que el presente trabajo tiene el objetivo de hacer un balance sobre los límites de la hegemonía mundial de los Estados Unidos, particularmente en la segunda década del siglo XXI. Para ello, a manera de ensayo, este artículo se divide en cuatro apartados. En el primero de ellos, se reflexiona teóricamente sobre la actual crisis de del capitalismo histórico y de la hegemonía mundial. El segundo apartado, reflexiona sobre el dominio en el proyecto del Nuevo Siglo Americano. En la tercera sección se analiza el dilema del liderazgo estadounidense en la segunda década del siglo XXI. Por último, se presentan algunas consideraciones finales.

## **1. La hegemonía del neoliberalismo**

En lo que va del siglo XXI, el moderno sistema mundial parece vivir una crisis que se expresa en sus dimensiones económicas y geopolíticas. La primera de ellas tiene que ver con la

advertencia de Immanuel Wallerstein (2015), que después de cinco siglos de capitalismo histórico, quedan pocos lugares en el mundo para reubicar los capitales donde salarios sean más bajos para beneficiar a los acumuladores de capital (Cfr. Wallerstein, 2015: 30). Además, las crisis ambientales cobran factura por un modo de producción que requiere de recursos infinitos en un planeta finito, lo que, de acuerdo con Harvey (2005), esto ha llevado a que el motor de la acumulación se active por la flexibilización del trabajo y en la desposesión de los derechos de los trabajadores en todo el mundo.

Las cuestiones económicas entroncan con crisis geopolítica y que se expresa en el lento declive del poder estadounidense como hegemonía mundial desde la década de 1970, lo que para Charles Kindleberger (1973), sería el punto de partida para la inestabilidad financiera que habría de retraer el poder de los Estados frente a las fuerzas del mercado. Esta perspectiva nutre la idea de la interdependencia compleja de Robert Keohane y Joseph Nye (1971), que miraba las complejas conexiones transnacionales que se iban imponiendo sobre las restricciones estatales, lo que permite a Stephen Krasner (1982) llegar a su idea de los regímenes internacionales que terminan por decantar en la idea de Keohane (1984) de un mundo *post-hegemónico* en el que la cooperación y las relaciones entre actores interdependientes podían ser posibles en ausencia de la hegemonía estadounidense.

Quizá los ejemplos más completos y significativos de los análisis de las hegemonías mundiales en ese sentido sean los de Robert Gilpin (1981), que piensa que el sistema de Estados pasaría de forma natural hacia el equilibrio mientras no exista una guerra mundial, o los análisis del sistema global de George Modelski (1995) formado por el conjunto de instituciones y los instrumentos para la gestión y el control de los problemas de las relaciones que operan más allá de los problemas sociales de los Estados. De alguna forma estas interpretaciones encontraban su correlato en las tesis de Fukuyama (1992) que no rompía con la coherencia del orden económico y político dibujado por los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y, que más bien, tras la caída del bloque socialista parecían haberse hecho globales y universales.

No obstante, Wallerstein (1995) cuestionó la continuidad del orden liberal luego de la Guerra Fría, vislumbrando más bien su final, y algunas perspectivas, como la de Robert Cox (1983), Giovanni Arrighi (1993) o Stephen Gilli (1993) cuestionaron la idea de un orden *post-hegemónico* retomando los conceptos de Antonio Gramsci, para quien la hegemonía era algo más

y diferente que el “dominio” puro y simple y más bien está asociado con “liderazgo intelectual y moral” de un grupo social sobre otros grupos antagónicos. Para Gramsci [Q.8] (*trad.* 1975), las relaciones internacionales habrían de seguir indudablemente la lógica de las relaciones sociales fundamentales, en el sentido que toda innovación orgánica en la estructura modifica orgánicamente las relaciones absolutas y relativas en el campo internacional, a través de sus expresiones técnico-militares (Cfr. Gramsci, *trad.* 1975: 18).

Cox (1983) explica que por “orgánico Gramsci entendía “estructural”, de largo plazo o relativamente permanente, en oposición al corto plazo o “coyuntural”<sup>4</sup> y, por tanto, lo que quiere decir es que los cambios básicos en las relaciones de poder internacionales o de orden mundial, que son observados como cambios en el balance estratégico-militar y geopolítico, pueden identificarse con cambios fundamentales en las relaciones sociales (Cfr. Cox, 2016 [1983]:145). Por eso, el declive de la hegemonía de los Estados Unidos no puede estar dissociado a la descentralización de su producción industrial entre 1968 y 1973, que habría llevado al aumento de la expansión transnacional secundaria a países y regiones con mano de obra más competitiva.

En este panorama, Arrighi observó que el aumento de la especulación financiera realizada por el capital central empezó a marcarse cuando la inversión directa tendió a dejar paso a las formas menos riesgosas de expansión transnacional como la subcontratación y las licencias (Cfr. Arrighi, 1983: 67, 99). Por eso, con el experimento neoliberal del Estado chileno y en otras partes del mundo, demostró que bajo la privatización forzosa se beneficiaba la acumulación de capital para las élites dominantes y los inversores extranjeros, pero los efectos redistributivos de la creciente desigualdad social fueron un rasgo persistente del proyecto neoliberal<sup>5</sup> (Cfr. Harvey, 2015 [2005]: 23-24). En todo caso, Friedrich Hayek (1981) decía que era mejor un dictador liberal a un gobierno democrático sin liberalismo<sup>6</sup> y, por eso, tal y como notó Arrighi (2005) los ideales del Nuevo Siglo Americano pueden enmarcarse en algo parecido a lo que Ranajit Ghua (1987)

---

<sup>4</sup> Gramsci advierte sobre el error en que se cae a menudo en los análisis histórico-políticos consiste en no saber encontrar la justa relación entre lo que es orgánico y lo que es ocasional (Gramsci, *trad.* 1975: 33).

<sup>5</sup> La neoliberalización fue, por lo tanto, desde su comienzo un proyecto para la restauración del poder de clase. De ahí que el neoliberalismo pueda ser interpretado como un proyecto utópico, enmarcado en una teoría para reorganizar el capitalismo internacional, pero también como un proyecto político que restableciera las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las élites económicas (Harvey, 2015 [2005]: 23-24).

<sup>6</sup> Véase el fragmento de la entrevista en Chamayou (2018; 219).

definió como “dominación sin hegemonía”, aquí comprendida como aquella relación de autoridad que se apoyada sobre la coerción.

En estas condiciones, Arrighi (1993) sostuvo que en las relaciones entre Estados la condición de hegemonía significa liderazgo, pero cuando un Estado es dominante solo porque otros siguen su patrón de desarrollo se trata de un “liderazgo en contra de la propia voluntad”, como bien habría notado Peter Schumpeter (1963), y en este caso la competencia por el poder termina por desgastar al líder. Además, también puede suceder que, al tener dificultades para definir el interés general de todo el sistema, el liderazgo de algún Estado incrementa el poder de un grupo de aliados y por tanto la hegemonía del líder será a lo mucho regional o civilizacional, pero no mundial (Cfr. Arrighi, 1993: 150). Estas situaciones se pueden combinar, pero en ambos casos el Estado habrá dejado de ser hegemónico, por tanto, su liderazgo mundial, si es que existe, se apoyará más sobre la coerción y la dominación que en el consenso, como a continuación se muestra en el proyecto del Nuevo Siglo Americano.

## **2. La dominación del Nuevo Siglo Americano.**

Tras la conclusión de la Segunda Guerra Mundial y el establecimiento de un robusto andamiaje institucional que caracterizaría el orden emergente de la “*pax americana*” la legitimidad de la supremacía estadounidense no habría residido de manera exclusiva en los elementos de llamado *hard power* o poder duro, que le permiten mantener el título de superpotencia, sino en su narrativa excepcionalista. En otras palabras, la incansable promoción del orden democrático liberal y respetuoso de los Derechos Humanos, funcionó como el pilar fundamental para que los gobiernos estadounidenses justificaran su posición en el mundo (Doshi, 2020). Sin embargo, como bien notó Fred Halliday (1983), durante la Guerra Fría ese orden se fue descompensando tanto en la esfera económica como política.

Cuando Reagan llegó a la Casa Blanca en 1981, las políticas neoliberales ya estaban encaminadas y con la capacidad de Wall Street para crear dinero privado parecían venir un futuro prometedor. La retórica de Reagan encontró eco en el orgullo herido de la nación estadounidense ostensiblemente chantajeada por productores de petróleo de Medio Oriente, derrotada por el *Viet Cong* y arrancada de Irán por la revolución Jomeini, contemplando pacíficamente la invasión Soviética en Afganistán. La sociedad estadounidense estaba ansiosa por un nuevo paradigma que

alzara su autoestima y Reagan complació a sus conciudadanos con impuestos más bajos, armamento y una vuelta a los valores puritanos de toda la vida<sup>7</sup> (Cfr. Varoufakis, 2015 [2012]: 180).

La consecuencia de ello, como bien advirtió Halliday (1983) fue la combinación del enorme incremento del gasto militar y las generosas reducciones tributarias de la población adinerada llevaron al gobierno estadounidense a los números rojos, o bien hacia lo que Yanis Varoufakis (2012) denominó como “los déficits gemelos”: en la balanza comercial y en las finanzas públicas (Cfr. Varoufakis, 2015 [2012]: 43). De acuerdo con Arrighi (2005), en el seno de esos déficits irresueltos nace el proyecto neoconservador estadounidense, que compartió con el neoliberalismo la creencia de que la libre circulación de mercancías y de capital es lo que se necesita para ofrecer libertad y bienestar a todos y cada uno, aunque su objetivo primordial, más bien, consistía en restablecer el orden bajo el liderazgo estadounidense y hacer que fuera respetado, tanto internamente como en la escena mundial (Cfr. Arrighi, 2005: 43).

Por eso, más tarde, la fortuita elección de George W. Bush acercó al grupo de pensadores neoconservadores bien financiados y organizados en *think-thanks* que habrían pretendido imponer al gobierno su agenda, como en otro tiempo también lo habrían hecho los neoliberales, pero esta vez era muy distinta del neoliberalismo. El objetivo primordial de los neoconservadores era restablecer el orden y hacer que fuera respetado tanto internamente como en la escena mundial. Ello implica un liderazgo fuerte en la cúspide y una lealtad inquebrantable en la base, así como la construcción de una jerarquía de poder segura que estribaba en la adhesión de ciertos principios morales, lo cual garantizaba un amplio apoyo electoral de cristianos fundamentalistas con creencias muy peculiares (Harvey, 2016 [2003]: 145-146).

Por eso Hobsbawm (2007) señaló que “un grupo de locos políticos” habrían diseñado un plan para tratar de implantar totalmente en solitario su propia versión de la supremacía mundial, ante los efectos de una globalización que acentúa las disparidades en el mundo, de la crisis del Estado-nación, del racismo y la xenofobia del miedo irracional al terror político que nacen de las dificultades estadounidenses de mantener el orden en un mundo violento (Cfr.

---

<sup>7</sup> Los orígenes de los Estados Unidos estrechamente vinculados con los grupos de cristianos protestantes, en especial del puritanismo o protestantismo calvinista, que de acuerdo con Max Weber (1904) habrían ayudado a forjar un “espíritu” capitalista particular y racional que se extendió hasta llegar a dominar la economía occidental.

Hobsbawm, 2007: 61). De acuerdo con el exalcalde de Nueva York Rudolph Giuliani (2007), el liderazgo mundial de los Estados Unidos en el pasado se había valido de la fuerza y la diplomacia al mismo tiempo, y por eso había llegado el momento de una paz realista, inspirados las acciones de Reagan que estaba abierto a negociar, pero listo para abandonar la mesa si las conversaciones no conducían a ninguna parte (cfr. Giuliani, 2007: 128-129).

En efecto, el programa neoconservador de política exterior establecido en el Proyecto del Nuevo Siglo Americano de 1997, tal y como explicaba Thomas Donnelly (2000), recogía que el liderazgo estadounidense era bueno para Estados Unidos y para el mundo. Pero ese liderazgo requería de energía diplomática y compromiso con los principios morales que reconocían en los valores estadounidense los valores universales de la democracia y la libertad, así como respeto a la propiedad privada, al individuo y la ley conformando un código de conducta que se debería exportar y si es preciso imponer en el resto del mundo (Cfr. Donnelly, 2000).

La decisión de la Administración de Bush de responder a los atentados del 11 de septiembre desencadenando una guerra prolongada en múltiples frentes hizo aún más urgente la necesidad de cambiar la política de la década de 1990, reactivando el *hard power* estadounidense, que Bill Clinton parecía haber puesto en hibernación al reducir de forma importante el gasto militar (Cfr. Correa, 2005; 75-77). Además de que la confrontación de los Estados Unidos y sus aliados occidentales en contra del extremismo islámico parecía hacer realidad la endeble tesis de Huntington (1996) sobre el choque de civilizaciones, reactivando los valores tradicionales de la unión americana que se colocaba como líder indiscutible de la civilización occidental.

La amenaza terrorista, permitió al gobierno de Bush actuar en un “estado de excepción” parecido al que describe Giorgio Agamben (2003), en el que la seguridad estatal y la decisión soberana están por encima de la vida de las personas (Cfr. Agamben, 2003: 108). Por eso, para Hobsbawm (2007) el régimen neoconservador se habría propuesto movilizar a los “auténticos estadounidenses”, para luchar contra una oscura fuerza extranjera y contra un mundo que no reconoce el carácter único, la superioridad y el destino evidente de los Estados Unidos (Cfr. Hobsbawm, 2007: 61). De ahí que, la promesa de renovación demócrata del gobierno de Barack Obama habría llevado a retomar el proyecto neoliberal consagrado políticamente en los años del gobierno de Bill Clinton, en el que se forjó un ideal cosmopolita y moderno de progreso, en que la celebración de la diversidad estaba presente.

En otras palabras, con Obama habría regresado el multiculturalismo de los derechos de las minorías, que abrazaba la entrega del poder económico a la banca, la desregulación de las finanzas y la liberalización del comercio. Nancy Fraser (2017) empleó la noción de “neoliberalismo progresista” para dar cuenta de esta paradójica alianza entre corrientes clave de los nuevos movimientos sociales como el feminismo, el antirracismo, el multiculturalismo, los sectores de las finanzas y la alta industria cultural y de servicios, como Silicon Valley, Hollywood o Wall Street, que alinearon al campo progresista con las fuerzas del capitalismo cognitivo y, sobre todo, de la financiarización. El mismo Obama (2007) reconocía la necesidad de renovar el liderazgo estadounidense en esos términos, sin considerar que el poderío estadounidense está en declive terminal, pues eso equivaldría a desconocer su grandeza y su gran objetivo histórico (Cfr. Obama, 2007: 107)

Sin embargo, la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos, tal y como explica Franklin Ramírez (2019), activó la alarma del fin del predominio neoliberal en los mismos centros del capitalismo financiarizado del siglo XXI. El discurso de Trump en clave (de pantomima) anti elitista y refuerzo de las representaciones xenófobas, hizo de las minorías y de los migrantes el chivo expiatorio del prolongado malestar de la *white working class* norteamericana (Cfr. Ramírez, 2019: 15). En este escenario, lejos de consolidarse como el líder Occidental que vislumbraba Huntington (1996), los Estados Unidos parecían concentrarse en construir su propio estadio final de desarrollo histórico, como un tentativo de responder a las problemáticas individuales y sociales de los tiempos presentes.

Es por ello por lo que Antonio Duplá (2017) sostiene que las nuevas relaciones políticas entre Donald Trump, con la sociedad estadounidense y el resto del mundo habría desconcertado a las elites tradicionales que se vieron cuestionadas en su monopolio tradicional en las relaciones de poder y ello podría ser uno de los terrenos de posible comparación con una expresión cesarista (Duplá, 2017). En este sentido, José María Lassalle (2018) asegura que dicho cesarismo se habría sustentado en una nueva legitimidad popular que podría romper la dicotomía entre republicanos y demócratas por un vector transversal basado en una mayoría blanca ungida por un cúmulo inabarcable de malestares sentimentales, frustraciones económicas y resentimientos culturales (Lassalle, 2018).

En efecto, para Duplá (2017), la progresiva instauración de una nueva relación directa entre el líder y la masa, las instituciones políticas tradicionales se ven desplazadas y el pueblo acepta esa situación, entusiasmado con su nuevo líder que satisface sus necesidades materiales, aunque los miembros de la elite tradicional se irritan por la amenaza a su poder que representa este nuevo perfil de dirigente, a cuyo ascenso asisten impotentes (Duplá, 2017). Todo esto constituye y refleja las principales contradicciones en la lógica neoliberal que gobierna el orden político y económico norteamericano. En otras palabras, en un abrir y cerrar de ojos, el discurso del gobierno estadounidense pasó del idealismo pragmático de Obama a la disruptiva, franca y poco diplomática lógica sexista, racista y crudamente nacionalista característica de Trump. (Cfr. Regilme; 2019: 3)

Por eso, Lasalle (2018) sostiene que la figura de Trump debe comprenderse como la consumación de un proceso que se remonta a Reagan y que continuaron los neoconservadores y los libertarios del *Tea Party anti-Obama*. Se trata de una revolución posmoderna que organiza ideológicamente una pulsión reaccionaria y sentimental que pretende redireccionar a los Estados Unidos hacia un nacionalismo supremacista, de raíz religiosa, que se confunde con principios morales y que Donald Trump elevó a categorías presidenciales cuando en su toma de posesión acuñó el lema: *America first and only America first* (Lasalle, 2018). Con ello, sin embargo, como bien señala Elliott Cohen (2020), Washington parecía renunciar a sus aspiraciones de liderazgo mundial, abandonando cualquier noción de propósito moral en el escenario internacional.

Por eso, para Regilme (2019), parece desvanecerse la autoproclamada imagen moralista estadounidense al momento de legitimar dictadores y no pronunciarse frente a las violaciones sistemáticas de Derechos Humanos. No obstante, aquellos regímenes internacionales que tanto critica Trump son las bases en las que el liderazgo estadounidense históricamente se ha sustentado (Cfr. Regilme; 2019: 4). Es por ello por lo que, para los futuros gobiernos estadounidenses, resultará esencial reevaluar la universalidad de los valores estadounidenses que apuntalan su actuar internacional con el fin restituir el liderazgo desvanecido en aras de evitar un declive severo.

### 3. El ausente liderazgo estadounidense

Un nuevo orden mundial parece asomarse tras la ausencia estadounidense en el escenario global con una Europa que, de acuerdo con Perry Anderson (2009), ha aprendido a autogestionarse, mostrándose como la cara amable del imperio al promover la democracia y los derechos humanos, a la sombra de la espada estadounidense. El resto del mundo parece avanzar a diferentes ritmos y velocidades en una recomposición de fuerzas favorable para los países de las periferias de la economía mundial, que se ubican bajo la rúbrica de lo que Samir Amin (2010) denominó como el “despertar del Sur”, en cuestionamiento al Consenso de Washington, guiados por una China, que como bien advirtió Henry Kissinger (2012), emerge con el excepcionalísimo y la fuerza de un pasado milenario, luego de haber sido humillada por poco más de un siglo por los occidentales.

Por el contrario, Trump parece haber afectado el núcleo de los valores tradicionales de la “América” cooperativa y responsable de la seguridad global, pues su inefable “cesarismo” y limitada visión del escenario internacional han orillado a los Estados Unidos a una crisis interna que desafía su liderazgo en la ola de nacionalismos “*a la américaine*” derivados de los predicamentos aislacionistas de una nación que busca reafirmar su posición en un mundo cada vez más interdependiente (Cfr. Regilme, 2019: 10). Una prueba de ello son los esfuerzos llevados a cabo por el gobierno de Trump tanto en el terreno discursivo, como en sus acciones políticas, para tratar de ganar el apoyo del cinturón industrial norteamericano y fortalecer así su posición aislacionista, enfebreciendo el nacionalismo de la clase trabajadora del país.

De acuerdo con Salvador. Regilme (2019), el presidente Trump, a diferencia de sus predecesores, ha abogado por un proteccionismo económico y militar descarado que pretende supuestamente resucitar la grandeza de los Estados Unidos frente a sus grandes desafíos internos: crisis económica, aumento en los niveles de delincuencia, pobreza prevaleciente en las ciudades y un inusual deterioro de sus capacidades militares. Todo esto a través de una retórica que puede ser calificada de populista o providencial, creando enemigos donde no existen, lo que no hace más que sentar las bases para la desagregación social.

Es por ello por lo que, al continuar promoviendo una crítica activa a los principios fundacionales de la unión americana, el discurso de Trump podría derivar en una contradictoria

situación en la que los estadounidenses acepten encontrarse en una posición decadente que requiere de una autocorrección, como infiere del famoso slogan de campaña: *Make America Great Again*. En consecuencia, todo parece apuntar a que el entusiasmo por la autocorrección se ha hecho más urgente tras la desastrosa “*Trump-era*”. (Cfr. Doshi, 2020). Este fallido modelo de gobernanza ha contribuido sustantivamente al aceleramiento de la erosión hegemónica, en el que no solo el discurso, sino la lógica neoliberal de infinita acumulación que profundiza la distribución desigual de la riqueza, tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo, ha exacerbado al descontento incontenible de las clases medias y trabajadoras.

Analizando el discurso de Trump de superioridad empresarial, Luis da Vinha, (2018), destaca algunos de los retos que el sector público tiene que enfrentar a diferencia de sus contrapartes privadas. Dicho discurso se enfoca en procurar que las instituciones de una nación democrática tienden a cambiar de forma radical en los procesos de transición administrativa, por lo que no continúan, como lo haría una compañía ortodoxamente, la línea consecutoria de aceleración en el crecimiento y el aumento de sus ganancias. Además, desde esa perspectiva, el sector público está sujeto a un exhaustivo escrutinio operacional de una gran variedad de fuerzas ajenas a ella que exigen rendición de cuentas. Todo esto, bajo la operación de una compleja red burocrática y organizacional que debe seguir estrictos protocolos de operación en una interminable cadena de mando; situación que ralentiza y limita su eficiencia.

Por lo tanto, son estas astronómicas diferencias operativas y la lógica del servicio público lo que dificultó al equipo del presidente llevar adelante su poco realista proyecto de nación. No obstante, no solo son las diferencias en el orden administrativo las que han reflejado en Trump uno de los mayores niveles de desaprobación en la historia reciente de los Estados Unidos sino su nula comprensión de los constreñimientos constitucionales. De acuerdo con Luis Da Vinha (2018), esta falta de comprensión del orden constitucional de división de poderes, y en franca violación de dicho principio, se ha dedicado a lo largo de su administración a coaccionar a las ramas legislativa y judicial para actuar en concordancia con su agenda personal (Cfr. Da Vinha, 2018: 23). Es esta tendencia a la centralización del poder político la que tiende a vislumbrar el inherente espíritu autocrático del gobierno de Trump.

Este errático comportamiento, incluso ha suscitado un renovado interés por las tesis de Hannah Arendt sobre *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), tal y como sugiere Lyndsey Stonebridge

en una entrevista realizada por Sean Illing (2017), al resaltar las precondiciones características de un orden totalitario que han comenzado a visibilizarse en los Estados Unidos, en respuesta a la pérdida del sentido de la realidad compartida, lo que hace que: “una vez que estás desarraigado de tu sentido de la realidad como comunidad, eso permite que se produzcan todo tipo de otros desarraigados al perder la conexión humana con otras personas, y es entonces cuando se dan las condiciones para el tribalismo y la violencia masiva, para el exterminio de “personas superfluas” (Cfr. Illing, 2019 [2017]). Además de que ciertas declaraciones de Trump recuerdan la consigna de Arendt (1987) sobre que la verdad no se lleva bien con la política.

En cuanto al entorno a las relaciones exteriores, el continuo ataque a los aliados tradicionales no cesó a lo largo de la administración de Trump, sobre todo al insistir en el tema de seguridad colectiva, presionando, por ejemplo, a los miembros de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), en especial Alemania, para realizar su contribución correspondiente al órgano internacional (McTague, 2020). Los gobiernos europeos han debido sortear las presiones de un aliado hostil y ausente en la política europea (Anderson, 2009). Esto no es más que una estrategia que deriva del arrogante exceso de confianza del gobierno estadounidense en cuanto a cómo mira todavía su supremacía.

En esta situación las potencias occidentales parecen seguir un liderazgo ausente de Trump, o, bien para decirlo en términos de Arrighi (1993), un liderazgo en contra de su voluntad, que se nota en la incapacidad del bloque para resolver los mayores retos que actualmente aquejan a la comunidad internacional<sup>8</sup>. Esta falta de liderazgo se puede apreciar desde que Bush decidió la salida de los Estados Unidos del Protocolo de Kioto, y que luego se replica de manera exponencial con repentina decisión de Trump en 2017 de retirar a los estadounidenses del *Trans Pacific Partnership* (TPP), delineado por Obama. Luego, Trump también firmó la salida de los Estados Unidos de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas en 2018, del Tratado de Fuerzas Nucleares de rango Intermedio en 2019, del Acuerdo de París

---

<sup>8</sup> Salvador Regilme (2019) piensa que la cooperación multilateral característica del orden estadounidense de posguerra se ha debilitado en favor de intereses nacionalistas firmemente constituidos en la política de “*America First*” de Trump, lo que deja el camino libre a las potencias emergentes para desafiar el orden existente, vindicando de sus respectivos intereses nacionales. Además, el rápido ascenso del nacionalismo podría socavar severamente los principios fundamentales que protegen a la ciudadanía en contra de los abusos de agentes estatales y no-estatales.

contra el cambio climático en 2020 así como de la Organización Mundial de Comercio, de la que hará efectiva su salida en 2021.

En este panorama los principales aliados de los Estados Unidos, como la Europa occidental y Japón han aprendido a trabajar sin la asistencia del liderazgo norteamericano, y por eso McTague (2020), observa que la relativa independencia experimentada en referencia a la política exterior estadounidense durante la administración Trump y la búsqueda de más autonomía en la política europea, podría ser motivo de fricciones con Biden y su equipo (Cfr. McTague, 2020). Además, del cambio en las percepciones nacionales ante el aumento de la presencia de una China que, como bien apuntan Javier Vadell y María Francesca Staiano (2020), se mueve en los intersticios de la crisis del multilateralismo y la globalización neoliberal.

En este panorama, las esperanzas de renovación del liderazgo estadounidense se depositan en el gobierno Joe Biden, aunque el hecho de que su elección haya sido mucho más cerrada de lo que se esperaba con 306 votos a favor y 232 en contra, revela una sociedad polarizada y dividida (Electoral College, 2020). Es probable que Biden continúe con la línea política de la administración Obama, pero ello no clarifica cuál será la estrategia para restaurar la imagen de los Estados Unidos, reincorporarse a los organismos internacionales que Trump vio como una carga más que un instrumento y entablar nuevas y vigorizadas relaciones con su extensa red de alianzas. Sin embargo, vale la pena no perder de vista que todo esto, sucede de a la sombra de un Trump debilitado, pero aún presente en el panorama político y que muy posiblemente estará presionando de manera constante a la nueva Administración.

### **Consideraciones finales**

Esta investigación buscó apuntalar los elementos que dan cuenta del fin del modelo hegemónico estadounidense revelando la reconfiguración política interna y los cambios en los procesos moleculares de acumulación de capital a escala mundial. Por eso, lejos de una un mundo de cooperación *post-hegemónico* como el que vislumbró Keohane (1984), el escenario mundial se revela caótico, como bien apuntó Arrighi (1993), potencializado por los desequilibrios estructurales y la falta de liderazgo geopolítico de los Estados Unidos, en donde más bien persiste un discurso como el que notó Hobsbawm (2007) tildado de populismo y divisor, evidenciando

la debilidad de los Estados Unidos en sus instituciones nacionales y en el panorama internacional del siglo XXI, para contener el ansia centralizadora del poder.

En este escenario, cabe recordar que para Wallerstein (2004) la configuración de un mundo cada vez más caótico sería resultado de la crisis del capitalismo como sistema. Se trata de una situación que estima su prolongación hasta los próximos veinte o treinta años, sin que nadie la controle, mucho menos el gobierno estadounidense. Las limitaciones estructurales para el proceso de acumulación incesante de capital que rige nuestro mundo actual y estas limitaciones saltan como un freno al funcionamiento del sistema y ello habría creado una situación estructuralmente caótica e impredecible (Wallerstein, 2004: 480).

Por eso, Ramírez (2019) advierte que si se admite que de la combinación paradójica entre estatismo y desregulación podría emerger una nueva forma política en el interior del neoliberalismo que debería considerarse como un “autoritarismo libertario”, el cual sería sin duda el heredero inadvertido de décadas de lo que Fraser (2017) vio como un neoliberalismo progresista, es decir, como efecto de la expansión de un régimen libertario de libertad abocado al desmonte del vínculo social, la solidaridad colectiva y el bienestar público. Una sociedad así desintegrada se priva de resguardar a los individuos, que pasan a demandar el despliegue de una autoridad fuerte que asegure el orden, refuerce los vínculos comunitarios (sobre todo familiares), blinde a las clases trabajadoras y medias frente a las incertidumbres de la experiencia social y los proteja de las amenazas de los “múltiples otros” como los inmigrantes, minorías étnicas, refugiados, terroristas (Cfr. Ramírez, 2019: 24-25).

En medio de estas tensiones, la pandemia Covid-19 puso a la luz la falta de voluntad política y de capacidad administrativa del gobierno estadounidense para controlar la propagación del virus en su país y en el mundo, con un manejo negligente que ha llevado a la muerte de muchos estadounidenses. La tarea de Joe Biden es sortear todos estos obstáculos, pero el futuro es incierto para la reestructuración del liderazgo que los Estados Unidos desesperadamente necesitan. Todo parece indicar que la estrategia de Biden será *gatopardista* en el sentido de que quizá todo cambie para que todo quede igual, sobre todo porque se regresará al modelo tradicional de liderazgo norteamericano de la década de 1990, lo cual no necesariamente representa la respuesta a la serie de problemas estructurales mucho más dilatados que Trump

contribuyó a avivar, erosionando profundamente el andamiaje de las instituciones democráticas estadounidenses.

## Referencias:

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- Amín, S. (2010). “El capitalismo hoy en día [entrevista por Luque Eduard]”, *Cuadernos del CENDES* 74(27), pp. 141-157.
- Anderson, P. (2009). *El nuevo viejo Mundo*, Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2017 [1967]). *Verdad y mentira en la política*, Barcelona: Página indómita.
- Arrighi, G. (2005). “Comprender la hegemonía”, *New Left Review* 32, pp. 20-74.
- Arrighi, G. (1993). “The Three Hegemonies of Historical Capitalism”, en Gill, Stephen (ed.). *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, New York: Cambridge University Press, pp. 148-185.
- Arrighi, G. (1982 [1983]). “La crisis de hegemonía”, en: S. Amin; G. Arrighi; A. G. Frank e I. Wallerstein, *Dinámica de la crisis global*. México: Siglo XXI.
- Correa, M. (2005). “Proyecto para un Nuevo Siglo Americano y la ideologización de la Diplomacia estadounidense”, *Historia y Comunicación Social* 10, 73-90.
- Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable, Une généalogie du libéralisme au toritaire*, Paris: La Fabrique.
- Cohen, A. (27 oct. 2020). “The End of American Power”. *Foreign Affairs*. Recuperado de: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2020-10-27/end-american-power>
- Cox, R. W. (2016 [1983]). “Gramsci, hegemonía y relaciones internacionales: un ensayo sobre el método”, *Relaciones Internacionales* 31, pp. 137-203.
- Duplá, A. (29 mar. 2017). “Trump, la República roma y el cesarismo”, *Galde*. Recuperado de: <https://www.galde.eu/es/donald-trump-la-republica-romana-y-el-cesarismo/>
- Da Vinha, L. (2018). “Managing an “America First” Strategy: Donald Trump 's transition from a private to a public executive”, *Revista Portuguesa de Ciência Política*.
- Donnelly, T. (2000). *Rebuilding America's Defense Strategy, Forces and Resources for a New Century, A Report of The Project for the New American Century*, Washington: Project for the New American Century.

- Doshi, R. (12 oct. 2020). “Beijing Believes Trump Is Accelerating American Decline”, *Foreign Policy*. Recuperado de: <https://foreignpolicy.com/2020/10/12/china-trump-accelerating-american-decline/>.
- Electoral College . (2020). *2020 Electoral College Results* , Washington, D.C: National Archives .
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Fraser, N. (2017). “From Progressive Neoliberalism to Trump-and Beyond”, *American Affairs* 4(1), pp. 46–64.
- Gill, S. (1993). “Gramsci and global politics: towards a post- research agenda”, en S. Gill (Ed.). *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, New York, Cambridge University Press.
- Giuliani, R. W. (2007). “Hacia una paz realista, para defender la civilización y derrotar a las terroristas al amparo del sistema internacional”, *Foreign Affairs* 4(7), pp. 121-139.
- Gramsci, A. (trad.1975). *Cuadernos de la carcel 5*, México: Era-BUAP.
- Ghua, R. (1919 [1987]). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid: Traficante de Sueños.
- Halliday, F. (1986 [1983]). *The making of the second cold war*, Great Britany. Theftfrord press.
- Harvey, D. (2016 [2003]). *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2015 [2005]). *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal.
- Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI*, Barcelona: Crítica.
- Huntington, S. (2019 [1996]). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires-México D.F.-Madrid: Paidós.
- Huntington, S. (1999). “The Lonely Superpower”, *Foreing Affairs* 2, pp. 35-49.
- Huntington, S. (1991). *The third wave: democratization in the late twentieth century*, United States: University of Oklahoma Press.
- Ikenberry, G. J. (2004). “Illusions of Empire: Defining the New American Order”, *Foreign Affairs* 2(83), pp. 144-154.
- Iling, S. (30 ene. 2019 [29 jun. 2017]). “A 1951 book about totalitarianism is flying off the shelves. Here's why: What Hannah Arendt's philosophy can teach us about Trump, Brexit, and social isolation”, *Vox*. Recuperdao de: <https://www.vox.com/conversations/2017/6/28/15829712/hannah-arendt-donald-trump-brexit-totalitarianism>

- Jackson, R. H. (1993). "The Weight of Ideas in Decolonization: Normative Change in International Relations", en: J. Goldstein and R. Keohane, *Ideas and Foreign policy\_beliefs, institution, and political change*, United States of America: Cornell University Press, pp. 111-138.
- Keohane, R. O. (1984). *After hegemony, Cooperation and Discord in the World Political Economy*, New Jersey: Princeton University Press
- Keohane, R. O. y Nye, Joseph (1971). "Trasnational Relations and World Politics, an Introduction", *International Organization* 3(25), pp. 329-349.
- Kindleberger, C. (1985[1973]). *La crisis económica 1929-1939*, Barcelona Crítica.
- Kissinger, H. (2019 [2012]). *China*, México: Debate.
- Krasner, S. (1982). "Structural causes and regimes consequences regimes as intervening variables", *International Organization* 2(36), pp. 185-205.
- Lasalle, J. (7 nov. 2018). "Trump o la supremacía de los santos", *El País*. Recuperado de: [https://elpais.com/elpais/2018/11/07/opinion/1541601643\\_188166.html](https://elpais.com/elpais/2018/11/07/opinion/1541601643_188166.html)
- McTague, T. (nov. 2020). "Joe Biden Won't Fix America's Relationships" *The Atlantic*. Recuperado de: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2020/11/joe-biden-america-world/617016/>.
- Moldeski, G. (1995). "The Evolution of Global Politics", *Journal of World-Systems Research* 1(1), pp. 348-391.
- Obama, B. (2007). "La renovación del liderazgo estadounidense", *Foreign Affairs* 4(7), pp. 104-120.
- Polanyi, K. (2017 [1957]). *La gran transformación, Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Ciudad de México: FCE.
- Ramírez, F. (2019). "La pendiente neoliberal: ¿neofascismo, postfascismo, autoritarismo libertario?", en Guamán, Adoración, Aragonese, Alfons y Martín (Coords.). *Noefascismo, la bestia neoliberal*, Madrid: Siglo XXI, pp. 19-38.
- Regilme, S. S. F. (2019). "The Decline of American Power and Donald Trump: Reflections on Human Rights, Neoliberalism, and the World Order", *Geoforum* 102, pp. 157-166.
- Schumpeter, J. (1963). *The Theory of Economic Development*, New York: Oxford University Press.
- Vadell, J. y Staiano, F. M. (2020). "China en los intersticios de la crisis del multilateralismo y la globalización neoliberal: La Franja y la Ruta en Europa y el caso italiano", *Araucaria* 45(22), pp. 433-455.
- Varoufakis, Y. (2015 [2012]). *El minotauro global, Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*, México D.F.: Crítica.

Wallerstein, I. (2015). “La crisis estructural o porqué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo”, en I. Wallerstein *et al.*, *¿Tiene futuro el capitalismo?*, México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, un análisis de sistema mundo*, Madrid: Akal.

Wallerstein, I. (1998 [1995]). *Después del liberalismo*, México: Siglo XXI.

Weber, M. (2012 [1904]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Siglo XXI.

## Notas históricas sobre el ideal de mujer cristiana: del rezago religioso a emprendedoras neopentecostales

### Historical notes on the ideal of the Christian woman: from religious backwardness to neo-Pentecostal entrepreneurs

*Yirlean Ramos Feria*<sup>1</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

**Resumen:** La sumisión de la mujer y su desplazamiento a la vida privada ha sido una constante histórica en el discurso religioso cristiano. No obstante, a mediados del siglo XX aparece un nuevo movimiento teológico y con él, una nueva figura de la mujer ideal cristiana. El presente artículo, a través de notas históricas, presenta cómo se va creando ese prototipo ejemplar femenino desde el neopentecostalismo y su perfecta relación con el neoliberalismo. En otras palabras, describiremos aquí al nuevo sujeto femenino neoliberal cristianizado: la mujer doblemente explotada, la madre y la empresaria de sí misma, la esposa y la emprendedora, la cuidadora y la profesional. Destacando a lo largo de la investigación que esa figura de mujer, al igual que en su tiempo fueron las vírgenes, la esposa o la redentora, surge de relaciones de poder religiosas, políticas y económicas.

**Palabras claves:** Religión, mujer, política, neoliberalismo, neopentecostales.

**Abstract:** The submission of women and their displacement to private life has been a historical constant in christian religious discourse. However, in the mid-twentieth century a new theological movement appeared and with it, a new figure of the ideal christian woman. This article, through historical notes, presents how this exemplary female prototype has been created since neopentecostalism and its perfect relationship with neoliberalism. In other words, we will describe the new Christianized neoliberal female subject: the doubly exploited woman, the mother and the entrepreneur of herself, the wife and the entrepreneur, the caregiver and the professional. Emphasizing throughout the investigation that this figure of woman, as in her time were the virgins, the wife or the redeemer, arises from religious, political and economic power relations.

**Key words:** Religion, woman, politics, neoliberalism, neopentecostals.

---

<sup>1</sup> Profesora colaboradora en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- BUAP. Doctorante en Sociología. Maestra en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Economista, Universidad de Cartagena, Colombia. Becaria CLACSO- CONACYT. Correo electrónico: yirleanramos@gmail.com

## Introducción

Presentaremos aquí un breve recorrido histórico de la relación entre religión y género. Nos referimos específicamente a la participación de la mujer en el despliegue de las religiones cristianas occidentales: sus funciones, la división sexual del trabajo religioso, la construcción de la imagen de madre, virgen, ama de casa, yerna y esposa. Cabe aclarar aquí que, aunque lo que más se resalta en las líneas siguientes es el carácter represivo de la religión, se resaltarán en todo momento el espíritu de lucha y resistencia de la mujer. Lo anterior para mostrar el argumento central del presente artículo: la figura ideal cristiana de la mujer ha mutado históricamente de acuerdo a las necesidades políticas y económicas de cada época. Para el neoliberalismo, la mujer ideal cristiana es aquella que, perteneciendo activamente al campo laboral y político, no abandona y mantiene como su prioridad, los deberes de reproductora, cuidadora y esposa.

Se tiene como premisa fundamental la idea de Eric Hobsbawm (1998) sobre la historia social como historia de la totalidad. En este sentido, queremos plantear aquí que, en tanto que entendemos el género como una construcción social y no un rasgo natural, la historia de las mujeres debe ser explicada desde las conexiones de lo político, lo económico y lo cultural (en este caso, lo religioso). Es decir, mostrar que, siguiendo a Marta Lamas (1996), los cambios de percepción del rol de la mujer en la sociedad desde la religión, responde a las necesidades políticas y económicas del contexto histórico. Además, que los imaginarios que representan a la mujer (bruja, hereje, manipuladora) han sido dictados desde la religión como forma de represión política. En último término, proponemos una revisión histórica para comprobar que, desde la totalidad, es posible argumentar que la mujer no es inferior por sus características biológicas, sino que la sociedad ha necesitado mantenerlas sumisas desde y para el poder: desde el púlpito por y para la política.

Buscaremos hacer, lo que pensamos es la base para reconstruir la historia social de las mujeres, esto es, mostrar el carácter circular de la funcionalidad del cuerpo de la mujer: ser virgen, madre o esposa de acuerdo a lo que se necesite en el contexto histórico. Construir las como el enemigo cuando poseen poder o “brindarles las herramientas de la salvación” en el momento en que se necesite control de la vida privada. Esto, en último término, para presentar la nueva figura del sujeto femenino neoliberal cristianizado: la mujer autoexplotada desde lo económico, con presencia política, valores conservadores, complemento ideal y cuidadora abnegada.

Para lo anterior, el artículo se dividirá en cinco apartados. En un primer momento de presenta el inicio de la imagen de la mujer como lo antirreligioso, lo que en el segundo apartado se convertirá en lo peligroso para la cohesión social. El primero está datado en el inicio de la cristiandad y el segundo en la edad media. En un tercer momento, el artículo se enfoca en lo que significó la aparición de los protestantes para la vida de las mujeres religiosas. El cuarto apartado nos adentramos en el fenómeno neopentecostal, específicamente para América Latina y Colombia como punto de referencia de la región. En la quinta parte desarrollamos la idea central del texto, el cómo se entiende la nueva mujer ideal cristiana, dotada de valores conservadores, pero con aptitudes propias del sujeto neoliberal. Por último, se presentan unas consideraciones finales.

### **1. Las mujeres en el inicio de la cristiandad o sobre el cómo se forma la imagen de lo femenino como antirreligioso.**

Siguiendo los planteamientos de John Sheid (1991), el papel de la mujer en ámbito religioso romano se puede explicar en dos palabras: rezago y complemento. En la vida espiritual de los romanos el género femenino estaba rezagado y subordinado. En lo privado, el padre de familia era el responsable de organizar los ritos, calendarios festivos o sus dioses; en lo público, los hombres eran quien poseían los compromisos sacerdotales. En este sentido, la consulta de textos sagrados, la interpretación y formulaciones de los mismos, la solución a los problemas religiosos, las liturgias grandes o pequeños y los sacrificios eran ámbitos enteramente masculinos.

El sacrificio era una tradición cultural de suma importancia en la espiritualidad romana. Los prisioneros, los extranjeros y las mujeres tenían prohibida su participación en él. Pero no solo del acto en sí, sino de todas las actividades necesarias para su realización: la trituration de la harina de almidonero (ofrenda que realizaban los hombres a los dioses) y el consumo de vino puro. Así, se alejaba a la mujer del acto y de todas las acciones que acercaban los hombres a los dioses.

Es necesario resaltar la existencia de las sacerdotisas públicas: las vestales, las flaminicas y las matronas. Las primeras eran vírgenes cuya función residía en cuidar el fuego del santuario de la Virgen de Vesta (foro romano). Estas mujeres tenían que cumplir un servicio de 30 años (desde la pubertad), sometándose a la castidad y al Gran pontífice. Éste, tenía el poder de

infringir castigos corporales si no resguardaban debidamente el fuego o enterrarlas vivas si rompían con su voto de castidad. Las vestales tenían, además, deberes y derechos masculinos: con respecto a los primeros, se encargaban de la trituración y molienda de los granos y la quema de terneros usados en los sacrificios. En el acto tal de sacrificio no participaban, pero a diferencia de las mujeres “normales”, si eran parte de las actividades derivadas de él. Entre otros, poseían derechos legales a tener un lictor, prestar testimonios ante la justicia, tenían libre disposición de sus bienes (es decir, eran libres de la potestad de padres y maridos) y tenían la oportunidad de hacer testamentos. Al igual que las vestales, las flaminicas poseían derechos masculinos debido a su estatus de esposas de sacerdotes.

Las matronas estaban encargadas de algunas fiestas o rituales que no hacían alusión a sacrificios. No obstante, su participación en tanto mujeres, solo es posible porque, por un lado, estos representaban características propias del género: la fecundidad y, por otro lado, las liturgias tenían un carácter mitológico más que religioso. Las celebraciones generalmente tenían orígenes extranjeros.

Dada la subordinación femenina en Roma, las mujeres optaron por una vida religiosa marginal. Sus cultos eran detrás de portones cerrados, en santuarios suburbanos, en los límites del territorio. Muchas veces en compañía de esclavas, mujeres marginadas socialmente y que decidían escapar de la autoridad masculina para tener responsabilidades religiosas. De acuerdo a literatura romana, lo anterior era condición de posibilidad para la atracción femenina por las supersticiones y desviaciones religiosas.

Hasta aquí explicamos el papel rezagado, en este instante se debe mostrar a la mujer como complemento. En tanto los hombres solo alcanzaban su nivel máximo de perfección al poseer una esposa, las flaminicas eran el complemento perfecto de sus esposos. Las vestales en cuanto vírgenes, desempeñaban un papel complementario para el bien del pueblo masculino. Y las matronas con sus cultos marginales, servían como control de conducta. A los cultos femeninos se les creó el imaginario de oposición a las buenas prácticas religiosas, así, tenían la función de recordar constantemente los peligros de las malas relaciones con los dioses.

Iniciamos este texto desde la tradición romana por una idea específica: el cambio principal que introducen los pentecostales y neopentecostales al papel de la mujer en la vida

religiosa y, en general, a la vida cotidiana, es sacarla del rezago de lo privado para darle una posición fundamental en lo público, aunque se mantiene su función como complemento - realmente la idea de complementariedad femenina no se elimina de la historia de la religión occidental, como veremos- No obstante, este traslado a lo público se realiza como una instrumentalización de la mujer. Esto se ampliará en el último apartado.

Ahora bien, en el inicio de la cristiandad, y aquí seguiremos los planteamientos de Monique Alexandre (1991), se mantiene lo femenino como construcción de voces masculinas y sigue siendo el ejemplo de lo indebido, de lo pecaminoso. La mujer es reflejo directo del pecado de Eva, esta sería la base para la subordinación de lo femenino.

En el siglo IV, afirma la autora, las mujeres de la aristocracia comenzaron un nuevo estilo de vida. Tenían la oportunidad de librarse de las obligaciones familiares o conyugales, de tener amigos del sexo contrario, podían realizar viajes lejanos, regular su fecundidad y poseer con mayor equilibrio el patrimonio que le correspondía. En general, poseían una autonomía de ser, de vivir para ellas, de crecer intelectual, emocional y espiritualmente. No obstante, aún vivían en minoría de edad jurídica, eran marginadas por su ciclo menstrual, después del parto, por tener sangrado fuera de su ciclo o por cualquier razón que se interpretara como causal de la ligereza del sexo. Dado lo anterior (la ligereza del carácter femenino y la subordinación de Eva ante Adán), a las mujeres se le prohibía el uso de la palabra o la enseñanza pública. Si era necesario, el hombre estaba encargado de aclarar dudas espirituales dentro de la casa.

Los clérigos, monjes y teólogos de la época producían manuales de vida (derecho eclesiástico), cuyo contenido se centraba en el matrimonio, adulterios, abortos, divorcios, violaciones, fornicación, vocación religiosa, ascetismo, entre otros. Pero lo central aquí fue, como a partir de la imagen de María como madre y sierva se recupera el alma de la mujer. Así, el valor de lo femenino recaería en la pureza de la virginidad. Cabe resaltar aquí que, este tema siempre tuvo opiniones diversas dentro de la Iglesia: hay quienes negaban el primado de la virginidad o daba igual méritos a la mujer casada.

Así las cosas, las viudas y las diaconisas eran las únicas mujeres con un papel dentro de la Iglesia; un papel básico, limitado y vigilado por los hombres. Las viudas, al igual que los pobres, huérfanos, prisioneros y extranjeros, necesitaban de la asistencia clerical. Esta asistencia estaba

acompañada de obligaciones: plegarias, ayunos y vigiliias. Estos deberes tienen que ser cumplidos dentro de su casa, no tenían permitido ir al hogar de otros sin autorización de los obispos o diáconos.

Como en la religión romana, las mujeres en el inicio de la cristiandad se tomaron deberes religiosos en los márgenes de la vida. Sus poderes eclesiásticos residen en sus acciones caritativas, asistencia a los pobres, enfermos. Fundan instituciones de caridad y donan, principalmente las aristócratas, parte de sus fortunas para la ayuda al prójimo.

Pero, por encima de todo, de los orígenes al triunfo del cristianismo, el poder de las mujeres residió en su fe comunicativa. Más fácilmente liberadas de imposiciones políticas y sociales, de tradiciones religiosas y culturales de la ciudad antigua, parecen a menudo ir claramente por delante de los hombres de su familia. Su influencia doméstica contribuye a la conversión de sus allegados y desempeña un papel esencial en la transmisión de la fe (Alexandre, 1991: 501).

Así las cosas, la mujer pasó de ser la imagen del ser en oposición a lo sagrado a un ideal cristiano de comunicadora de la fe. Comunicación en lo privado y con sus allegados. Lo que necesitamos resaltar hasta aquí en la figura ideal de la mujer al inicio de la cristiandad: era María la virgen y la madre.

## **2. La edad media: de la violencia del silencio a la quema de brujas**

Jacques Dalarun (1992) en su texto titulado “la mujer a ojos de los clérigos” explica la forma en cómo estos, siguiendo su función de pensar y dictar las normas sobre la humanidad, la sociedad y la Iglesia, fueron los encargados de la representación de la mujer. Una idea, cabe aclarar, lejana e imaginaria dada su condición enclaustrada y de cero interacciones femeninas. Por esta razón, afirma el autor, es de esperarse un sentimiento misógino en la época. Igual que en la antigüedad, la edad media construye el imaginario de lo femenino a partir de las voces masculinas.

En el siglo XI en Occidente aparece una nueva definición del matrimonio como unión sacramental, indisoluble y monogámico. En este contexto sigue la figura de la enemiga: la mujer como el sexo perverso al que es preciso temer, que no tiene bondad, amistad y cuyo amor es peligroso. Junto al honor y al dinero, la mujer constituía uno de los mayores enemigos del hombre según Hildiberto de Lavardin (Dalarun, 1992: 37). A pesar de ser una percepción antigua, ahora se presenta con una nueva forma: la violencia del silencio. Eva pasó a ser lo

innombrable, se elimina del mundo religioso la representación de la desgracia del pecado original y, además, la vida bendita de María.

El siglo XII significó la reaparición de María. Los hombres rezaban, suplicaban y estudiaban a la virgen madre. Se especulaba y analizaba la maternidad divina y su virginidad. Así, ésta última virtud seguiría siendo una carta de libertad para las mujeres: “están libres del dominio de los hombres sobre sus cuerpos, de los temores por su descendencia” (Dalarun, 1992: 42) y del pecado de Eva. La jerarquización continuará siendo, como en la antigüedad, liderada por las vírgenes, luego las viudas y por último las esposas. Las esposas siguen siendo un tema controversial, algunos clérigos y teólogos exaltan que la vida santa también es posible siendo una pareja casta y madre de hijos prestigiosos. Y agregan que su salvación es posible, siendo una mujer prestigiosa, con penitencia y arrepentimiento por su pérdida del sello virginal físico y moral.

En este siglo, Magdalena también figura como salvación de la femineidad; más que de la mujer, de la parte femenina de los hombres: el alma. La fragilidad humana, lo sensible y no corpóreo es lo que María Magdalena, como cuidadora de las puertas del cielo, puede salvar. María es lo inalcanzable, la perfección de ser madre y esposa del creador, es, entonces, la proyección masculina de lo que una mujer terrenal nunca podrá ser. Ahí entra Magdalena, en tanto imagen más fácil de alcanzar, hace posible la redención de las féminas por medio de la confesión, el arrepentimiento y la penitencia. Magdalena evidencia el doble pecado de las mujeres y, por tanto, la doble redención que deben obtener: una por ser pecadoras y la otra por su simple condición de género.

Silvana Vecchio (1992) agrega a las tres figuras femeninas de la edad media (las vírgenes, María y Magdalena) a Sara; la figura perfecta de la mujer casada, madre ejemplar, nuera respetuosa y esposa casta que los clérigos dictaban. En el siglo XIII se elogia el matrimonio gracias a las funciones de “engendrar la prole, evitar la fornicación y conferir la gracia sacramental” (Vecchio, 1992: 134). El modelo de comportamiento sigue siendo el sometimiento absoluto de la mujer al hombre, en este caso, al marido; y el espacio femenino se restringe al interior de la casa. Los deberes de las esposas, siguiendo el modelo de Sara son:

1. Honrar a los suegros (Vecchio, 1992: 136-138); 2. Amar al marido (Vecchio, 1992: 138-141): La mujer tiene que amar a su esposo de forma ciega, ver en él constante perfección física e intelectual; mientras el hombre debe ser moderado con su querer. Si no mesura su amor, caerá en los celos, la pasión y en la locura. Lo anterior encuentra su justificación en la “naturaleza” de la pareja: la mujer, en tanto ser inferior, debe recibir la cantidad de amor adecuado para su condición de género. El hombre, en cuanto es un ser dotado de intelectualidad superior y mayores virtudes, merece una sierva y compañera sumisa y muda. Así, el amor conyugal aparece como una nueva forma de sumisión voluntaria.

3. Cuidar de la familia (Vecchio, 1992: 150-155): la obligación de la prole recae en la madre. Tanto la garantía de la vida, la buena salud y la educación de los hijos es deber de la mujer. La madre controla los comportamientos morales y religiosos en los hijos; cuida principalmente la virtud virginal de las hijas. Los hombres se encargan de la educación de los varones. Además de la división sexual del cuidado familiar, también existió una división de clase. Las burguesas educaban a sus hijos personalmente; las mujeres de los artesanos enseñaban a leer y escribir hasta que pudieran aprender un oficio; las esposas de los trabajadores solo se ocupaban de lo moral;

4. Mostrarse irreprochable (Vecchio, 1992: 159-160): Modesta en su vestimenta, humilde, comedida en su pronunciar, vergüenza y sobriedad. A todo lo anterior, se le agrega la fidelidad, la ayuda para la salvación y el gobierno de la casa. El objetivo del matrimonio es, principalmente, la reproducción. En este sentido, la fidelidad se impuso como una obligación recíproca; no obstante, se hace evidente la mayor imposición de fidelidad para la mujer, en el sentido que para ésta es completamente necesaria la demostración de la legítima paternidad al marido. La fidelidad del hombre termina siendo una recompensa al comportamiento de la esposa: del silencio, la estabilidad y la disponibilidad sexual.

En el siglo XIV muchas mujeres, asevera Opitz (1992), solían permanecer solteras por largos periodos, sea como viudas, antes del matrimonio o por no tener intención de casarse. Su libertad (al menos el no-sometimiento a la figura del marido) era posible, entre otras cosas, por las oportunidades laborales que tenían en las ciudades. Se dedicaban al comercio, a los trabajos asalariados o a ser jornaleras. Gran cantidad de ellas, principalmente las que tenían varios hijos a su cargo, realizaban actividades más lucrativas, pero no morales como el robo, la alcahuetería o la prostitución. La otra salida para las mujeres solas en el siglo XV era su internación en conventos.

En estos mismos años, la literatura humanista y religiosa siguen los mismos lineamientos citados anteriormente. Se insiste, aún más que antes, afirma Vecchio, en el sometimiento femenino. La esposa se convierte en el bien máspreciado del patrimonio, pues es quién perpetúa el linaje y educa la prole. La novedad del siglo radica en la aparición de la separación de cuerpo y alma en la mujer. El marido es, entonces, el amo del cuerpo de la esposa, y Dios de su alma. Aparece entonces la contraposición entre la obediencia absoluta al esposo y la purificación del alma que dicta la Iglesia. Con esto, vuelve el conflicto de la antigüedad y los primeros siglos de la edad media: la virginidad o el matrimonio. La renuncia de la actividad sexual para las esposas se propone como la única vía de salvación. La autora concluye:

En el momento en el que la familia asume una posición de primer plano en la cultura y en la ideología del siglo XV, la mujer, que en ella ha encontrado siempre su ubicación natural, ve en realidad debilitarse la consideración en que se tiene su papel, mientras que la esfera religiosa se confirma una vez más en el único ámbito en el cual, al menos en el plano teórico, se abren nuevos espacios para la iniciativa femenina [...] en el curso del Medioevo se asiste a una progresiva pérdida de estatus, de poder y de visibilidad de parte de las mujeres [...] (Vecchio, 1992: 167).

A mediados del siglo XVII, las mujeres muestran nuevamente su espíritu de lucha. Quieren hacer oír su voz pública, expresando sus inquietudes, sus esperanzas religiosas y, sobre todo, sus opiniones de los dogmas y escrituras sagradas. Estos machos frustrados, como los llama Aristóteles (Referencia de Dalarun, 1992: 54), usaron la charla - “el cotorreo”- sin mediación del esposo y de cualquier figura masculina para adentrarse y romper con el monopolio varonil de la palabra; “aumenta notablemente la parte correspondiente a las mujeres [se hace referencia a los santos], que entre 1250 y 1300 llega a un cuarto, para culminar en cerca del 30 por 100 durante la primera mitad del siglo XV” (Dalarun, 1992: 56). Sumado a lo anterior, surgen figuras femeninas como Catalina de Siena y Brigitte de Suecia quienes se atreven a hablar con quienes poseen poder político y eclesiástico, incluyendo al papa. De aquí surge la necesidad imperiosa de controlar a las mujeres; ¿cómo? con la generalización del miedo y satanización de la mística; el resultado: la caza de brujas.

Siguiendo estos planteamientos, Opitz resalta que la constante inquietud religiosa de las mujeres, que empezó en el siglo XII, la doctrina de silencio que imponía la Iglesia a sus voces, la negación al acceso a la teología y predicación, llevaron a muchas de las féminas al rechazo del tradicionalismo de los dogmas. Lo que realmente causó preocupación institucional fue la búsqueda alterna de salvación; prácticas tildadas de misticismo, herejía y brujería. Las mujeres

solían reunirse, al igual que en la Roma antigua, en las afueras de la ciudad para predicar una renovación de la ética cristiana: era un llamado a la vuelta de los valores clásicos de humildad, pobreza, castidad y vida activa. Con esto, aparecieron mujeres con poder, que a través del misticismo influían en la resolución de conflictos sociales. Ganaron un terreno importante en lo político y lo religioso.

Un hecho innegable es que durante los tres últimos siglos de la Edad Media, las mujeres [...] llegaron a ampliar su campo de acción, abriendo algunas brechas en la estructura patriarcal del <<masculino Medioevo>> [...] Pero también queda patente en los ataques contra el sexo femenino protagonizados por los maestros y oficiales de los gremios, empeñados en anular a sus rivales mujeres. Las dos caras de la medalla son, por tanto, ruptura y peligro, valor y humillación (Opitz, 1992: 390).

En el siglo XVI, la Iglesia respondió denegando canonizaciones a místicas que fueron consideradas como santas anteriormente. Se les acusaba a las líderes de falsas profetas y terminaron, gran parte de ellas, en las cámaras de tortura de la inquisición. Se podría afirmar con base en Vecchio, Dalarun y Opitz que, tanto la caza de brujas como el matrimonio, fueron los medios de persuasión de la Iglesia para el sometimiento de la mujer en la edad media. Uno fundado en la fuerza y el otro en el consenso y la aceptación pública.

Para la iglesia católica los herejes eran individuos blasfemos, alejados de los dogmas de fe y con una actitud lujuriosa de adoración al demonio. Por el contrario, para Silvia Federici (2010), el desarrollo de las luchas heréticas en el Occidente medieval tiene su punto de partida en el proletariado (campesinos pobres generados por el proceso de sustitución, prostitutas, curas apartados del sacerdocio, jornaleros) quienes hacían un llamado a la sociedad medieval a alejarse de los bienes materiales y erradicar la desigualdad social, haciendo evidente en su discurso la jerarquización de las clases y la acumulación de riquezas. Dado este hecho, predicaban un ideal de vida en oposición al de la iglesia, quienes, para su juicio, llenaban sus arcas con el pago de los fieles. En respuesta a lo mencionado anteriormente, la iglesia católica instaura La Santa inquisición –dedicada a la supresión de los actos herejes–.

En este orden de ideas, es posible afirmar que el significado de las luchas heréticas en Europa medieval dentro del argumento de la autora atiende a su carácter político, social y económico más que religioso. Es decir, no debe entenderse la lucha mencionada tanto como una revolución en contra de la iglesia y sus cánones. Antes bien, el verdadero objetivo de la disputa radica en la búsqueda de una sociedad nueva. En este sentido, la autora afirma: “la herejía popular

[fue] la que mejor expresó la búsqueda alternativa concreta a las relaciones feudales por parte del proletariado medieval y su resistencia a la creciente economía monetaria” (Federici, 2010: 53).

Con respecto a las luchas heréticas, las mujeres jugaron un papel activo y primordial, tenían un trato y roles iguales a los de los hombres y además poseían libertad sexual. La importancia de las mujeres llegó a un punto tan radical que la Iglesia volcó su interés en ellas, volviendo las cruzadas en su contra. Satanizaron su imagen, las tildaron de brujas y las acusaron de actos de satanismo, asesinato contra niños y actos sexuales con el demonio.

A pesar de todos los logros obtenidos en estos siglos, con el surgimiento del Estado Nación (Siglo XVI) se quebrantó la imagen de “igualdad” y el nivel de vida alcanzado por las mujeres. La implantación de la política sexual degradó la mujer en todo sentido, por un lado, generando una insensibilización ante los ataques de violación y, por otro lado, con la instauración de la caza de brujas de finales de siglo (cfr. Federici, 2010). Volveremos a este tema en el siguiente apartado.

La edad media les dio a las mujeres cuatro caminos 1. María, la virgen; 2. Magdalena, la redentora de almas; 3. Sara, la esposa abnegada o; 4. Las herejes brujas con posesión de su cuerpo, con realización de su ser, con una profesión y con participación activa en la vida pública. El ideal, como es obvio, estaba en las primeras tres opciones.

En medio del contexto ambiguo que significó el cruce de las religiones tradicionales latinoamericanas y el catolicismo colonial, aparece el protestantismo. Las raíces de este en América Latina se encuentran en Brasil. Específicamente, en la colonización de noreste del país de 1630 a manos de los holandeses calvinistas. De igual forma ocurrió en Jamaica (1655), Curacao, Islas Vírgenes (1666) y en las pequeñas Antillas (Cfr. Bastian, 1995). Este logro se da después de cuatro intentos fallidos de implantación religiosa: Venezuela (1528-1546), Río de Janeiro (1555-1560), Florida (1564,1565) y durante la Inquisición (Cfr. Dussel, 1983). Esta etapa, de acuerdo con Jean Pierre Bastian, simbolizó la cristiandad católica contrareformista, principalmente en las colonias de Cartagena de Indias (1568), México (1571) y Lima (1610). La inquisición presentaba al protestante como enemigo pirata y portadores de una ideología modernizadora liberal. Ambas nociones se entenderían como herejía, en tanto su fin era la

alteración del orden moral, económico y político. El resultado, fue la caza de los líderes evangélicos en el continente.

### **3. Del Renacimiento a la Edad Moderna: la revolución protestante**

Continúa el contexto de abandono de la Iglesia, el anticleralismo y el desencantamiento del mundo y las mujeres se convirtieron en el ente clave para la realización plena de la humanidad. Michela de Giorgio (1993) expone que los hombres desvían su fe a las cuestiones políticas mientras el género femenino se mantuvo firme en su sentir religioso. Siguiendo a Michelet, la autora dice que en este siglo “Dios cambió de sexo” en tanto el catolicismo feminizó sus prácticas y sus sentimientos cristianos fueron un ejemplo para la corrección moral de los hombres.

Contrario a lo que se pudo esperar, esto no significó una emancipación o al menos, una reivindicación de la mujer. El modelo femenino católico siguió siendo el de la esposa y la madre. Los hombres siguen adueñados de la palabra y de lo público; a la mujer solo le quedaba su “religiosidad sentimental”, como fue nombrada su devoción en estos años. El deber de la esposa aún es la sumisión y el sometimiento al marido, acompañado de la sumisión a la Iglesia. El esposo continúa siendo la figura de la perfección, único capaz de llevar a su compañera a la santidad. La novedad del siglo está en el reconocimiento por parte de la Iglesia de que la vida matrimonial puede ser un martirio para las mujeres y que la sexualidad es uno de los motivos principales de la infelicidad femenina dentro de la relación de pareja.

El control femenino pasa a enfocarse en la vigilancia de las lecturas. Tanto la Iglesia como el mundo laico veían las novelas de amor como peligrosas para el imaginario de las mujeres. Los libros aceptados y respetados eran los devocionarios. “Leer poco y leer bien: ésa es la máxima” (de Giorgio, 1993: 198). Solo algunas mujeres aristócratas podían acceder a los libros y cultivar su intelecto sin el desprecio de la familia. Esto continúa hasta la apertura de la educación en el siglo XX donde los libros se convierten en obligatorios acompañantes tanto del tiempo libre como de la vida escolar.

En el 1800 hay una recuperación del status de las mujeres entregadas por completo a la vida religiosa. Se fundan nuevas congregaciones, generalmente burguesas o nobles, controladas y creadas por mujeres. Estas instituciones tienen tanto éxito que el 80% de los niños en Francia

asisten a ellas para recibir su educación preescolar. Además del control de la educación, las congregaciones se dedicaron a combatir la miseria. La beneficencia es, entonces, la única forma que tienen las mujeres de participar en la vida pública. Igual que en la edad media con las viudas, diaconisas y beguinas, las religiosas del siglo XIX, encontraron en la entrega a la vida religiosa una forma de ser libres. No tenían vigilancia familiar, podían viajar solas y tomaban sus decisiones sin control del marido: “el monumental sentido de sí mismo del liderazgo católico – controlado en su origen en las militantes y ostentosamente inamovible en los cargos máximos– se construyó sobre difíciles historias de emancipación” (de Giorgio, 1993: 195).

Al tiempo que las congregaciones simbolizan las emancipaciones de sus líderes, son una forma de control para las mujeres que participan en ella, especialmente para las estudiantes de las instituciones femeninas. Desde aquí, se cuidaba la virginidad y pureza de las niñas y adolescente. Se les enseñaba, lo que la autora nombra, “la estética de la devoción”, es decir, verse bien (no de forma indecente) para obtener un matrimonio feliz.

Al casarse, el nuevo valor femenino se traduce en el perfecto equilibrio entre las prácticas devocionales y la moral doméstica: “entrelaza la alegría casera y diligencia espiritual” (de Giorgio, 1993: 209). Su mérito se encuentra en lograr hacer feliz al marido, administrar la casa y educar a los hijos. Esto explica, en parte, el porqué del aumento de la tasa de natalidad en casi 30%. El amor materno se basa en la piedad, en la devoción, la entrega total y el sacrificio –valores recuperados el papel de la Virgen María como madre. Así, el tipo ideal o concepto abstracto de lo femenino en el siglo XIX y XX está determinado por la idea de sacrificio y abnegación de la mujer: vive para los demás; primero es el otro que ella. Afirma la autora que “esa misma alterocentricidad se traduce en una máxima existencia: <<Ser otro, para otro, a través de otro>> He aquí la esencia <<social>> de lo femenino como prueba de una relación privilegiada con Dios” (de Giorgio, 1993: 213).

Jean Baubérot (1993) expresa que no hay un modelo totalizador de la mujer protestante, pero es muy claro que está inmersa en un - ¿nuevo? - sistema patriarcal religioso y cultural. Situación que el autor tilda de ambivalente, en el sentido que, por un lado, hay una preocupación por las constantes instrucciones de las mujeres. Por otro lado, dentro de los dogmas protestantes se acepta y pregona la diferenciación sexual y, por ende, la distribución de los roles masculinos y femeninos. Lo último elimina a la mujer de los cargos principales en los cultos de la reforma.

El papel de la mujer en la sociedad protestante es secundar a su esposo y velar por el ascenso cultural de la familia.

La participación de la mujer en la religión protestante se puede ver desde las revivales, las esposas de los pastores y las diaconisas. El revival era un conjunto de prácticas que buscaban ensanchar el impulso de la Reforma en las iglesias ya existentes. Entre sus seguidores y militantes solían estar personas marginadas o dependientes, entre estos, mujeres casadas y jovencitas que, ignorando las prohibiciones de sus maridos y padres, se entregaban a las causas del revival. También las mujeres de clases acomodadas participaban de este movimiento, con plena insubordinación paterna y marital; esto “dio a las mujeres una posibilidad de autonomía y de influencia, con lo que favoreció así una cierta asunción de responsabilidades” (Baubérot, 1993: 221). No obstante, aunque entre “hermanos”, los hombres y mujeres del movimiento eran iguales, las mujeres debían secundar a los predicadores. Aún aquí, no tenían derecho a estar en el púlpito.

Las mujeres de los pastores poseían un status mayor que el resto de las féminas. Sobre todo, si provenían de un medio social y cultural importante. Cuando el líder religioso se ausentaba, ellas podían tomar su lugar de guía espiritual. Además, tenía la responsabilidad de instruir, aunque no fuera maestra, a los niños o algunas veces, a jóvenes protestantes. También las hijas de estos matrimonios podían convertirse en profesoras.

Las diaconisas eran una sociedad de mujeres encargadas de los cuidados de los enfermos y los pobres. Estas instituciones podían estar a cargo de solo mujeres o algunas contaban con un director y guía espiritual hombre. Sus participantes son mujeres solteras, que no reciben sueldos y aunque son libres de abandonar los hábitos, deben avisar su renuncia con un año de anticipación. Estas organizaciones solían ser fuertemente criticadas por su parecido a los conventos católicos: mantenían la virginidad de las mujeres y, por ende, eran una depreciación del matrimonio y un alejamiento del mundo. Es decir, son una institución protestante que va en contra de lo pregonado por Lutero en la Edad Media.

En este momento del texto es necesario resaltar el carácter revolucionario de las protestantes. En primer lugar, por su papel en las luchas contra la esclavitud y, en segundo lugar, por la creación del feminismo protestante. El primer punto comenzó en el 1800 cuando mujeres

blancas y negras se unieron para la realización de un movimiento femenino antiesclavista que denunció la participación de la iglesia en el mantenimiento de la imagen de inferioridad de los negros. Los discursos públicos del movimiento fueron hechos por mujeres, lo que despertó la preocupación y el rechazo del clero reformador. Apoyándose en el viejo testamento, afirmaron que el rol de las mujeres no estaba en los asuntos públicos. Luego de esto, el movimiento agregó a sus preocupaciones esclavistas, el derecho de las mujeres.

El feminismo protestante comienza con una exégesis feminista de la Biblia. Se pregona, por un lado, la igualdad de los hombres y las mujeres que se encuentra en una traducción e interpretación correcta de la biblia. Por otro lado, el cambio de sexo de Dios; “Rogad a Dios, Ella os escuchará” fue el grito popular de este movimiento. Las protestantes provenientes de clases sociales acomodadas peleaban por el derecho a la educación de las mujeres. Su mensaje, afirma el autor, fue: “nuestra pretendida <<inferioridad>> no proviene de una <<naturaleza femenina>>, sino de que la educación de las jóvenes está tan atrasada que es imposible que su inteligencia, al fin y al cabo, iguale en promedio a la de los hombres” (Baubérot, 1993: 229).

El feminismo de las religiosas tenía dos preocupaciones principalmente: la moral y lo político. La unión entre lo moral y lo social era uno de sus objetivos. El camino para lograrlo era defendiendo la misma moral para hombres y mujeres y una convivencia intersexual. Lo anterior se lograría por medio de la escolaridad mixta y una ética laboral sin división sexual del trabajo. Se puso énfasis, ante todo, en la filantropía y las misiones sociales. El segundo aspecto, esto es, los derechos políticos, se centró en las luchas por el voto femenino y la inclusión de la mujer en el púlpito. Esto último presentó avances más rápido en Estados Unidos. Europa solo aceptó mujeres predicadoras hasta vivir el caso extremo de quedarse sin hombres en el púlpito por la guerra de inicios del siglo XX.

Ahora bien, en América Latina, los protestantes norteamericanos tomaron fuerza en las últimas décadas del siglo XIX, cuando la oligarquía liberal entregó la economía del continente al capital de las multinacionales – contexto de profundización de las desigualdades sociales y la aparición de una nueva clase obrera más explotada. Llamó fuerza no al número de adeptos - seguían siendo el 1% de la población- pero si a la independencia gubernamental con la que contaban. A esto, se le suma la estructuración asociativa que generaron en medio de un contexto autoritario. En Colombia, por ejemplo, estos cultos se daban en las zonas cafetales, es decir,

donde se encontraban los sectores sociales de la reciente clase media: obreros, dueños de tierras en pequeñas escalas, trabajadores del sector terciario. No obstante, la reciente clase obrera y la reestructuración de la Iglesia Católica, quienes en estos años ya no significaban un freno sino un “cercamiento” a la modernidad también le brindó la oportunidad al catolicismo de recuperar adeptos y fundar nuevas escuelas y seminarios. En este contexto, aún las mujeres no tenían una participación tan importante como lo descrito en Europa. No obstante, como veremos en el siguiente apartado, esto cambiará en el inicio del siglo XX.

De este apartado se deben señalar dos ideas principales: En primer lugar, que en el cruce de María y Sara aparece la alterocentricidad como valor sagrado. Es decir, el ideal cristiano pasa a ser el vivir para y a través del otro. Esto es de radical importancia porque nos muestra como la realización femenina desde este momento será el cuidado del otro. El desplazamiento de su ser para poner como prioridad al otro marcará la historia de la mujer cristiana. Como escribimos líneas arriba, la idea de la mujer como complemento es una constante, no obstante, el llenado ontológico a partir de la alteridad se concretiza y agrava a través de su presentación como valor cristiano. Este cruce entre María y Sara será el primer ámbito a cubrir aún después de la decadencia del liberalismo y su necesidad de los servicios del cuidado no retribuido.

En segundo lugar, el significado que tuvo el protestantismo y pentecostalismo en la liberación femenina. Esta religión que aparece como un nuevo patrón patriarcal en sus inicios, es base para la generación de movimientos feministas importantes. Esto será ampliado para América Latina en el siguiente apartado. Por ahora solo se hace menester resaltar la irrupción que significó el papel de la mujer en el pentecostalismo con respecto al rol que venía desempeñando en el catolicismo.

#### **4. El Siglo XX: Entre la decadencia de la familia y la aparición del neopentecostalismo**

Para Nadine Lefcucheur (1993) este es el siglo de la devaluación de la familia como centro de la sociedad: se acaba el *babyboom* del siglo XIX, se disminuye la cantidad de matrimonios, aparece el divorcio y se expanden las uniones consensuales y la manopaternidad. Este último fenómeno ya no es causa del abandono de un conyugue o por viudez, sino de la separación voluntaria de las familias.

Las mujeres obtienen más participación en el campo laboral, pero siguiendo con las responsabilidades prioritarias de la educación de los hijos, el cuidado de las personas dependientes y todas las tareas domésticas. Hay una independencia financiera de las mujeres, pero no una división doméstica entre los sexos. Lo que permitió la salida de la casa, lugar por excelencia dado a la mujer en los siglos pasados, fueron las modificaciones tecnológicas de las tareas del hogar. Los hombres seguían sin cumplir sus labores en casa, pero las máquinas aligeraban la carga para ellas. Otro aspecto que benefició radicalmente la situación femenina, fue el desarrollo de los anticonceptivos. La píldora y el DIU permitieron a la mujer decidir, anticipada e independientemente de los deseos de los hombres, cuando reproducirse. Ya la vida femenina no se pasaba entre deberes domésticos y la gestación de la prole.

El mercado del Welfare –todos los trabajos relacionados con la enseñanza, los servicios sanitarios y sociales y las labores de cuidado- se convirtió en el campo de empleos femeninos en este siglo. El incremento de participación laboral se traduce en autonomía e independencia. Ahora las mujeres podrían, según su deseo, no casarse o divorciarse cuando quisieran. No obstante, su bienestar dependía de las políticas laborales de cada país. Analicemos a continuación un caso de América Latina, específicamente de Colombia.

A mediados de siglo aparecen los neopentecostales en la región. La razón principal de que dichas iglesias consiguieron más adeptos es lo atractivo que resultaba su teatralidad en la época. Esto es, la forma en sus profecías, hablar lenguas, realizar sanaciones colectivas, exorcismos y milagros. Algunas de las mujeres de estas asociaciones se unieron al movimiento feminista de 1940 y 1950.

Veamos el contexto en que se generaron y desarrolló este movimiento en Colombia. El regreso de los conservadores al poder después de la guerra de los mil días tuvo un doble impacto en la vida de las mujeres: por un lado, empeoró su situación al verse disciplinadas, además de los sujetos patriarcales directos (padre, esposos, hermanos), por el Estado y por la Iglesia católica que retomaba su poder al volver a ser la religión oficial del país. Por otro lado, las llevó a iniciar luchas feministas por el acceso a la educación, los derechos privados de las mujeres y eventualmente, se unieron las obreras con sus batallas por la protección laboral, incluyendo marchas en contra del acoso. Cabe resaltar que, de acuerdo con Guiomar Dueñas (2006), fueron los grupos feministas de clase alta quienes pelearon por la educación igualitaria.

Los años 30, con el regreso del régimen liberal, transformaron las peticiones feministas. Esta vez se requería: 1. La total libertad de tutela de las mujeres con respecto a sus esposos. Es decir, la capacidad de heredar, realizar contratos, hipotecas, adquirir bienes, entre otros. 2. La ciudadanía era uno de los temas fundamentales para las mujeres que estaban dentro de los partidos tradicionales. Lograron desempeñar cargos públicos, aunque no el voto. 3. Los derechos protectores de la maternidad (licencia de parto y por aborto espontáneo). Entrando en los 50, en pleno gaitanismo, las revoluciones sufragistas encontraron mayor voz. Obteniendo el derecho al voto en 1954.

Es menester decir que, en los partidos conservadores y liberales no había militancia femenina pero sí resultaba muy útil su voz. Esto es, presentar los discursos conservadores desde su imagen de mujeres abnegadas, madres y católicas. La importancia de hacer mención de este aspecto radica en que precisamente es una de las estrategias que han mantenido en el hacer político neopentecostal. Su acción política sigue el mismo patrón que los partidos tradicionales, solo venden una imagen de novedad. Ahora sí hay militancia femenina pero su voz se sigue utilizando como paño de agua tibia. No obstante, es ejemplo claro de los primeros pasos del traslado de la labor social cristiana femenina de lo privado a lo público.

En estos años “las concesiones a las mujeres se enmarcan dentro de un sistema de género en el que se conceden ciertos derechos manteniendo incólume la división sexual del trabajo” (Dueñas, 2006: 603). Esto porque, entre otras cosas, los discursos de maternidad siempre estuvieron en el centro de las luchas. Tanto porque con él obtenían apoyo y legitimidad de la sociedad, como porque se convertía en un punto de encuentro de mujeres de todas las clases sociales, ideologías o razas. Dueñas usa el ejemplo de la clase: afirma que las de élites luchaban por arrebatarle el dominio del hombre dentro de la casa. Necesitan poder dentro de su ámbito privado. Las mujeres sin poder económico, necesitaban mejoras en sus necesidades básicas: vivienda, guarderías, escuelas y salud. “El hilo conductor era la maternidad” (Dueñas, 2006: 604). Menciono esto porque es uno de los puntos ancla del discurso evangélico progresista. Retoman la maternidad y todas las cualidades que se le atribuye a lo femenino como forma proselitista. Las mujeres neopentecostales deben estar en el ámbito público para velar que se mantengan los deberes atribuido a lo femenino en lo privado.

Entre los 70 y los 90 se vivió un “avance sociocultural de signo femenino” (Cfr. Dueñas, 2006: 607). La llegada de las mujeres a la educación universitaria, la disminución del analfabetismo femenino, el decrecimiento de la natalidad y el aumento de la tasa de ocupación femenina, fueron aspectos básicos para el fortalecimiento del movimiento feminista. En estos años, se asociaban para temas agrícolas, sindicales y civiles. También se comenzó a estudiar el tema desde la academia.

Hasta aquí, se puede leer el siglo XX como un espacio temporal progresista para las mujeres. Como se vio, el neopentecostalismo fue motor y apoyo para la vindicación de los derechos femeninos. Ahora bien, ¿realmente es una religión empoderadora? ¿Acaso, no como todas las religiones occidentales cristianas, sirvió de reproductora de la ideología del capitalismo? ¿Cómo la decadencia del liberalismo y la aparición del neoliberalismo usaron esta sed de presencia pública que tenían las mujeres?

## **5. Siglo XXI: El nuevo sujeto femenino neoliberal**

Como mencionamos en el primer apartado de esta investigación, el argumento central se expresa en el cambio de la figura de la mujer dentro de la religión con la llegada del neopentecostalismo. Esta tesis ya ha sido discutida antes, pero se queda en la capa superficial del asunto: en tanto que la mujer tiene participación como líder en estas iglesias, se presenta como una religión empoderadora o, al menos, no con patrones tan patriarcales como en el catolicismo. No obstante, lo que afirmo aquí es que, a pesar de su liderazgo religioso y político dentro del neopentecostalismo, se termina con el diseño de una nueva figura femenina neoliberal: esa mujer doblemente explotada, la madre y la empresaria de sí misma, la esposa y la emprendedora, la cuidadora y la profesional. Y sí, históricamente la mujer ha arrastrado consigo esa doble explotación, lo nuevo radica en que ahora es un ideal cristiano. Lo que se presenta como revolucionario en los neopentecostales, es que la salvación de la mujer sigue estando en el vivir para y por el otro, pero, al mismo tiempo, en su crecimiento personal y profesional. Una cosa agarrada de la otra. Una como condición de la otra. Pero una sobre la otra.

Ya la figura ideal no es la virgen, no es Sara como la esposa perfecta, no es María Magdalena como redentora, tampoco es solo la mujer que sale a ocupar el mercado del Welfare, ahora es la senadora, la empresaria, la emprendedora, la que tiene las herramientas políticas y

económicas para defenderse de la violencia intrafamiliar, es la que lleva las finanzas en las iglesias, es la pastora, la líder de célula. Pero también es la que debe tener como patrones a Dios y a su marido, es en quién recae la crianza de los hijos, es quien al no atender al esposo o al no cuidar su físico, empuja a los hombres a la homosexualidad. No solo debe ser la profesional que estudia, trabaja y va al gimnasio, es también la que logra esto teniendo a la familia como su prioridad. Nunca antes la idea de la mujer *multitask* había adentrado tanto la vida cotidiana. Es que apareció la Sara neoliberal.

Mies sostiene una hipótesis central para nuestra investigación: en el neoliberalismo, “las mujeres son la mano de obra óptima”. Dos de las múltiples razones que expone, las tomaremos en discusión aquí: en primer lugar, que como el valor de uso que producen en el hogar es ocultado, su salario en el mercado es más bajo que el de los hombres. Así, se crea su imagen de productora de ingresos complementarios y no como proveedora de la familia. En segundo lugar, es posible controlarlas políticamente por sus posiciones aisladas como amas de casa. “Esta mistificación es, de hecho, el núcleo estructural e ideológico sobre el que se construyen los programas y los planes de desarrollo (Mies, 2019: 217).

Esto, de acuerdo con la autora, termina en una explotación y superexplotación de las mujeres. Diferimos en que aquello sea solo resultado de la violencia estructural. Exponemos que el coaching emocional de este tipo de religiones es fundamental para crear este tipo de sujetos. No negamos la violencia ni contradecemos que sea superexplotación, sino que lo explicamos desde la autoexplotación. Las mujeres se autoexplotan en el neoliberalismo fundamentalista y lo hacen para alcanzar el ideal cristiano. Ahora bien, también se debe entender aquí que el ideal cristiano tiene un contenido económico y político. Por eso, por neoliberalismo fundamentalista llamo a las relaciones de poder que se forman con la conjunción de la religión neopentecostal, la política conservadora y el neoliberalismo económico. Es decir, la forma de hacer política en función de los grandes capitales y vendida con completa justificación divina. Esta figura de la mujer autoexplotada económicamente y con valores tradicionales es el ideal del neoliberalismo fundamentalista.

Ya no es funcional una mujer que solo se explote con su trabajo doméstico. El capital necesita que también genere plusvalor desde el mercado laboral, esto ha sido así desde el siglo XX (Cfr. Federici, 2018), pero como mencionamos, cambió su naturaleza. Aquí entran las figuras

de las pastoras y su coaching emocional y empresarial. Su historia de vida presenta tres momentos esenciales, en primer lugar, la superación de las dificultades sociales y económicas, en un segundo momento, el éxito económico y espiritual dado por la conversión y devoción religiosa. Por último, su capacidad para ser la esposa ideal, la cuidadora y madre mientras se mantiene su carrera en la cima. La postora se convierte así, en la mujer ideal del neoliberalismo: madre y emprendedora. Cuidadora y con presencia en el ámbito público. Las devotas crean a partir de estas figuras el imaginario de que autoexplotarse es su realización como mujer religiosa. Pero veamos esto con un ejemplo puntual.

Emma Claudia Rodríguez de Castellanos es la pastora de la iglesia neopentecostal Misión Carismática Internacional y esposa del pastor César Castellanos. Ella es la figura de líder esposa, o líder acompañante. No obstante, es quien maneja los asuntos políticos del templo, es la directora del partido y líder del ministerio de mujeres. Cepeda (2010) resalta que su éxito radica en que posee un capital social, político e intelectual del que su esposo carece. Tiene títulos universitarios, una familia de tradición política y un estrato social respetable; Él, cuenta con el carisma para manejar los asuntos religiosos de la iglesia. Aunque fue representante a la cámara en Colombia en 1998 con más de 27000 (veintisiete mil) votos. Durante una rueda de prensa con el periódico El Espectador, la pastora y política aseguró que:

es más difícil conseguir votos que devotos. Hace 30 años hicimos un convenio: que él se dedicaba a buscar devotos y yo votos. La función de él es misional, es pastoral, tiene un corazón de pastor y ha sido muy fiel a ese estilo de vida [...] Eso no quiere decir que todos los fieles que asisten vayan a votar por mí. Hay que trabajar más fuerte. Aunque me dicen que soy una máquina de ganar votos, eso no es tan fácil, se requiere esfuerzo, dedicación, comunicación directa con el votante, permanencia y, sobre todo, que lo que diga uno lo cumpla (Rodríguez, citada por Casañas, 2017).

Rodríguez fue la primera Senadora Cristiana en la República (de 1991 a 1994 y luego de 2006 al 2010), no sin antes lanzarse a la presidencia en 1990. Su padre fue su mayor influencia política y quién la motivó crear un partido cristiano (PNC en 1989). Con este, participó en la Asamblea Nacional Constituyente y optó por ser Alcaldesa de Bogotá en el 2000, pero no logró los votos necesarios. Fue embajadora de Colombia en Brasil, después de apoyar a un candidato de extrema derecha a la presidencia: Álvaro Uribe Vélez. El apoyo al ex presidente fue tal que en 2002 lo invita a un encuentro organizado por la Iglesia, que contaba con 16.000 (diez y seis mil) asistentes y 50 (cincuenta) pastores en el Estadio de fútbol más grande de la capital del país. Su alianza con Uribe terminó en 2018, cuando su Iglesia le dio los votos a Vargas Lleras. A cambio, él debía

mantener una posición cristiana con respecto al aborto, al matrimonio gay, la eutanasia y la educación sexual. Cabe resaltar que participó como una de las negociadoras cristianas en la coalición por el No a los tratados de paz con el gobierno. Y fue llamada por el portal Las 2 Orillas como “la pastora que da más votos en Colombia” (Gallo, 2017).

Hasta aquí hemos mostrado su papel religioso como pastora neopentecostal, líder del ministerio de mujeres y líder acompañante de su esposo pastor. Esto en relación (o como ancla) para llegar a ser una figura política importante (senadora, candidata a la presidencia, a la alcaldía de Bogotá o como embajadora). Se hace claro como el caudal económico y su capacidad de entregar votos la ha posicionado en estos cargos. Es decir, es una mujer con una fuerte presencia e influencia en la vida pública. Si bien es cierto que mantiene la imagen del complemento masculino perfecto y, por ende, de ser el pilar de una perfecta familia burguesa, tiene una exitosa carrera pública. El problema, como lo mencioné anteriormente, es el uso del caudal de voto con los que cuenta. Vende una imagen de protección a los pobres y a las mujeres, mientras, desde el púlpito enseña cómo ser una mujer sumisa ante los hombres. Ahora bien, ¿en qué ha enfocado sus esfuerzos como hacedora de políticas?

Ha sido conocida por sus labores a favor del empoderamiento de las mujeres en el ámbito público. Sus propuestas han estado encaminadas a dos puntos: 1. La defensa de la familia tradicional por ser la base de la sociedad con moral cristiana y; 2. A mejorar las condiciones de vida de la población vulnerable. Como parte del congreso, en su primer periodo, lideró la ley que protege a las mujeres cabeza de familia (donde, aunque se siga viendo la familia como una unión heterosexual, se le da el derecho a la mujer de ser la cabeza del hogar, sea soltera o no) y el decreto de libertad religiosa. En el segundo periodo, logró la aprobación de leyes como la que promueve el uso de tecnologías de la comunicación para generar empleo y emprendimientos, la ley 1257 de 2008 que sanciona la violencia y discriminación contra la mujer y la ley 1361 del mismo año de protección integral a la familia.

En 2020 diseñó y logró aplicar por primera vez en Colombia una Ley Integral Migratoria y también –a un paso de ser firmada por presidencia- la Ley de Emprendimiento que, entre otras cosas, creará el Premio Nacional al Emprendimiento Femenino y la Semana Nacional del Emprendimiento Femenino. En este mismo año logró aprobar en el Senado un proyecto para que las madres cabeza de familia no paguen cárcel por sus delitos, sino que la pena sea fuera de

los centro de reclusión<sup>2</sup>. Esto cobijaría a mujeres que sean declaradas culpables de delitos cuyas condenas sean menores a seis años y que su reclusión significa una grave afectación a la manutención de familias. Adiciona a esta ley el:

articular la oferta institucional actual de programas que favorezcan a mujeres cabezas de familia con alternativas diferentes al delito. Dichas propuestas, advierte la parlamentaria, están enfocadas a estas mujeres que necesitan renovar la mente en un mundo cambiante, ellas deben tener la posibilidad de acceder a programas que las favorezca con alternativas diferentes (El Tiempo, 2020).

La mayoría de los curules que otorga su influencia política han sido para mujeres: en las últimas elecciones colocó a Ángela Patricia Sánchez en la cámara. En 2007, a Angélica Tovar y Clara Sandoval para el Concejo de Bogotá (a quién mantuvo en la elección de 2011). En 2010, a la Senadora Claudia Wilches y una representante en el Parlamento Andino, Luisa del Río. En 2014, a Esperanza Pinzón en la Cámara de Bogotá y a Johanna Chaves en la de Santander. En el 2015, coloca a una diputada en la Asamblea de Santander. Una de las políticas que comienza su vida pública con éxito y gran presencia es su hija Sara Castellanos; Concejal de Bogotá en 2020 por el partido Liberal y crítica radical de lo que ella llama la izquierda que no ha dejado avanzar la capital del país. Además, constantemente deja en claro que está en contra del matrimonio y la adopción de la comunidad LGTBIQ.

No entraremos en detalle aquí sobre los acontecimientos de la vida pública y privada que la ha llevado a Rodríguez de Castellano a ser centro de investigaciones legales, para esta investigación solo se tomará su imagen como mujer ideal neopentecostal. También obviamos otras figuras de pastoras políticas que coinciden perfectamente con este mismo perfil, en este caso lo hacemos por el espacio que un artículo de investigación nos permite y que en siguientes investigaciones será ampliado. No obstante, el eje central que se quería plasmar tiene que ver con dos aspectos.

En primer lugar, lo que llamamos la Sara neoliberal es una figura ideal pero terrenal de la mujer. Es decir, ya no es una imagen del deber ser femenino imposible de lograr. Ya no es necesaria la figura de María Magdalena como ese intermedio entre el ideal y lo real. Ahora la mujer cristiana que obtendrá la salvación sigue teniendo la base de Sara como esposa y

---

<sup>2</sup> Hasta la fecha en que se escribe este artículo no ha sido aprobado en el Congreso.

complemento, pero se le añade la perfección en la vida económica y pública. Emma Claudia Rodríguez en una representación de lo que nombramos la Sara neoliberal.

En segundo lugar, aunque no fue profundizado, el apartado dejó ver entre líneas que la política cristianizada es una herramienta fundamental para la reproducción del imaginario del sujeto femenino neoliberal. Es fácil, al analizar las políticas que se generan desde la interacción conservadora-neopentecostal ver que están encaminadas a dos aspectos fundamentalmente: por un lado, a la protección de la familia burguesa heteropatriarcal siempre con un cuidado al empoderamiento femenino en lo económico, esto defendiendo a las mujeres cabeza de hogar y víctimas de la violencia intrafamiliar; por otro lado, a la regulación y facilitamiento del emprendimiento. Visto este como hijo del neoliberalismo, legitimador y propulsor de la autoexplotación y resultado de la pauperización del proletariado de la época.

### **A modo de conclusión o sobre la agenda de investigación que se abre**

La pretensión de esta construcción histórica no fue mostrar lo obvio: la exclusión de las mujeres en las actividades eclesiásticas o su papel secundario en la historia de las religiones. Es decir, la religión como estructura patriarcal. Este es un tema muy bien analizado con anterioridad. Antes bien, lo que se resaltó es que el rol femenino dentro de la sociedad es dictado desde los púlpitos para el mantenimiento de la cohesión social. Dicha cohesión, como sabemos, cambia de acuerdo a las necesidades económicas y políticas de cada época; y así también muta el discurso religioso. Aunque mantenga una premisa básica: la supremacía masculina como asunto divino. Este poder de mutación es lo que les ha permitido a las instituciones religiosas seguir siendo un arma útil de dominación.

Así, la necesidad política de la Iglesia de someter a la mujer es una cuestión histórica. En la antigüedad, el miedo a que las mujeres tomaran voz pública por sus prácticas religiosas marginales lleva a la Iglesia a tildarlas de oscurantistas. Desde aquí, se toma a la mujer como el ejemplo de lo peligroso y como muestra de lo que la desviación religiosa puede llegar a hacer.

En la Edad Media y el Renacimiento se mantuvo esta imagen, pero se llevó hasta un punto desgarrador: la caza de brujas. Eliminándose la figura ideal de la Virgen María y la exaltación de la virginidad como máxima virtud, la iglesia responde a las necesidades de la nueva época resaltando a Sara como la mujer ideal. Ahora el ser esposa, honrar a los suegros y

reproducirse era el fin último de la mujer. No obstante, se enfrentaron a una resistencia: mujeres que deciden no casarse, que buscan y consiguen una independencia económica, que se especializan en saberes medicinales y se apartan de los dogmas de la iglesia y del nuevo orden económico.

Se requería, para el desarrollo del capital, mujeres sumisas que se encargaran de la reproducción y el cuidado de la prole. La vía para lo anterior era el sometimiento del cuerpo. (Cfr. Federici, 2010). La quema en la hoguera era violencia con un mensaje específico: el cuerpo de la mujer le pertenecía al capital emergente y cualquier evidencia de soberanía corporal las llevaría a la destrucción de su ser. La virginidad ya no es útil para la cohesión, ahora se reducirá el físico de la mujer a un vientre y a su ser al cuidado devoto. Así, el poder político que podían llegar a tener las arrastraba a las cámaras de tortura de la Inquisición. Pero el cuerpo no era lo único que se debía controlar. Una mujer sin desarrollo intelectual sería más sumisa. Para eso la iglesia se encargaba de prohibirles literatura y educación laica. ¿Cómo alcanzar la trascendencia con un total sometimiento del cuerpo y de la mente?

La modernidad, acompañada de la decadencia del matrimonio, el acabamiento del *babyboom* y el aumento de la independencia económica ha resultado ser una época de emancipación femenina. Los movimientos feministas religiosos o no, han conseguido derechos sociales y políticos. No obstante, la iglesia continúa luchando por el mantenimiento de una organización conservadora de la vida: aún la mujer perfecta es aquella abnegada madre y esposa. Sometida a su marido, heterosexual, dedicada a su hogar o manteniendo la primacía en las labores domésticas (antes que su trabajo o sus estudios), criando a los hijos y esperanzada en Dios y en la iglesia.

Las historias de vida de las líderes neopentecostales reflejan la imagen de Sara de la perfecta esposa, madre ejemplar y nuera respetuosa o de la viuda entregada a terminar la labor de su esposo. Pero además muestran que ya las mujeres, al menos en la institucionalidad de lo religioso, no ocupan el lugar de lo marginal como en los siglos pasados, antes bien, llegan a la cima de la jerarquía de poder, sea como pastoras o como políticas cristianas. Ya no es cuestión únicamente de los hombres dictar nuestras pautas de vida. No obstante, al salir del ámbito privado y luchar por nuestros derechos, se hizo ineludible la voz de las mujeres para matizar y mostrar la transición del discurso.

Decimos lo anterior porque, en tanto reproduzcan la visión de la mujer como la otredad, como el ser que necesita ser completado ontológicamente por lo Uno, sus leyes no son más que soluciones estructurales para un problema que también es ontológico. Aceptamos que la independencia económica da autonomía social para las mujeres, pero no las define en sí misma, sigue siendo aquello definido por y para lo otro: la esposa, la madre, la hija o la yerna abnegada. La alteridad femenina sigue siendo un absoluto justificado desde la teología y la biología.

El neopentecostalismo brinda una herramienta de empoderamiento (esa ineludible para la liberación de acuerdo a Mary Wollstonecraft (2005)) mientras mantiene las demás formas de dominación femenina. Miremos esto desde Beauvoir (1962): para los religiosos, la mujer ideal debe seguir sin exigir reciprocidad en la relación con los hombres por las diferencias biológicas que existen, y mucho menos cuestionarse al respecto. Se apoya, como hemos dicho reiteradamente, su inclusión en la vida académica, laboral y política, pero manteniendo la moral cristiana de la familia burguesa ideal intacta. El que ahora tenga voto o genere ingresos monetarios directos a la familia, no significa que no se siga educando para cumplir su rol social femenino o asumir completamente su propia existencia.

Aunque con sus leyes nos permitan tener una vocación y realizar una actividad creadora, en otras palabras, a pesar de presentarnos como objeto dotado de subjetividad, aún no es suficiente para la completa realización femenina como sujeto en sí. Esto es porque aún se vive para el otro. Se mantiene, desde lo religioso, la pasividad femenina y la complicidad entre dominador y dominado. Y esto se debe a que la educación y el espacio liberal siguen sujeto a la reproducción de la mística de la feminidad que expone Betty Friedan (1965).

Una de las razones por las que afirmo que la concepción de género como tal no varía es el extremo cuidado y paranoia que presentan sus discursos sobre la sexualidad. Se mantiene la idea arrastrada desde el siglo XV de la monogamia del matrimonio heterosexual como base de la sociedad.

La asunción del sexo y de la forma en cómo se perciben los roles de género dependen de la interpretación de los discursos de poder. Y estamos diciendo aquí que los enunciados neopentecostales se encargan de la reiteración de la supremacía masculina biológica y de la heterosexualidad como cuestión ontológica. Por lo que se observa en sus luchas por la mujer

hay un cambio en el lenguaje, pero no de los supuestos ontológicos y sus influencias políticas. Se mantiene esa figura de la enemiga. La mujer que no sigue la moralidad neopentecostal, es lo peligroso. Esta es justo su principal estrategia política: mantener la misma lógica heteropatriarcal, la misma confianza ciega en el capital y el mismo clientelismo de los partidos tradicionales, pero manejando una imagen de protectores de la población vulnerable. Todo desde el coaching emocional. Estas últimas ideas es precisamente lo que queda abierto para investigaciones futuras.

## Referencias

- Alexander, M. (1991). “Imágenes de las mujeres en los inicios de la cristiandad”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. La antigüedad*. Tomo 1, Madrid: Taurus.
- Baubérot, J. (1993). “La mujer protestante. Duby, George & Perrot, Michelle”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*. Tomo 4, Madrid: Taurus.
- Beauvoir, S. (1962). *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires: Siglo XX editores.
- Casañas, J. (19 de diciembre de 2017). “Claudia Rodríguez de Castellanos: Es más difícil conseguir votos que devotos”, *El Espectador*, Recuperado de: <https://www.elespectador.com/elecciones-2018/noticias/politica/claudia-rodriguez-de-castellanos-es-mas-dificil-conseguir-votos-que-devotos-articulo-729298>
- Cepeda, A. (2010). *Neopentecostalismo y política. El caso colombiano*, Cali: Universidad de San Buenaventura.
- Dalarun, J. (1992). “La mujer a los ojos de los clérigos”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2, Madrid: Taurus.
- De Giorgio, Michela. (1993). “El modelo católico”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*. Tomo 4, Madrid: Taurus.
- Dueñas-Vargas, G. (2006). “Participación política de las mujeres. Colombia y Venezuela”, en I. Morant (Dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen IV. Del Siglo XX a los umbrales del XXI*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- El Tiempo (16 de diciembre de 2020). “Senado aprobó que mujeres cabeza de familia no paguen pena en cárcel” Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/politica/congreso/senado-aprobo-que-mujeres-cabeza-de-familia-no-paguen-pena-en-la-carcel-555283>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de sueño.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid: Traficantes de sueño.

- Friedan, B. (1965). *La mística de la feminidad*, Barcelona: Sagitario S.A.
- Gallo, I. (22 de noviembre de 2017). “Claudia Rodríguez de Castellanos: la pastora que da más votos en Colombia”, *Las 2 Orillas*, Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/la-pastora-cristiana-nunca-le-ha-fallado-alvaro-uribe/>
- Hobsbawn, E. J. (1998). *Sobre la historia*, Barcelona: Crítica.
- Lamas, M. (1996). “Introducción”, en M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, 9-20, México: Porrúa S.A.
- Lefaucheur, N. (1993). “Maternidad, familia, Estado”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*. Tomo 5, Madrid: Taurus.
- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid: Traficantes de sueño.
- Opitz, C. (1992). “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2, Madrid: Taurus.
- Sallman, J. (1992). “La bruja”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Tomo 3, Madrid: Taurus.
- Scheid, J. (1991). “<<Extranjeras>> indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. La antigüedad*. Tomo 1, Madrid: Taurus.
- Schultz Van Kessel, E. (1992). “Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera edad moderna”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Tomo 3, Madrid: Taurus.
- Vecchio, S. (1992). “La buena esposa”, en G. Duby y M. Perrot (coord.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2, Madrid: Taurus.
- Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de las mujeres*, Madrid: Ediciones Istmo S.A.



Ὀδός

Grupo de Estudios Filosóficos Babel