

# Vertientes

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

ISSN: 2665 - 4725 | N°4, JUNIO - DICIEMBRE 2020





*Vertientes*  
*Revista de estudiantes de filosofía*



## **Vertientes**

Revista de estudiantes de filosofía

Nº4

Junio - Diciembre 2020

ISSN: 2665 - 4725

### **Director**

Héctor Fabio Cardona Monsalve

### **Subdirector**

Estiven Valencia Marín

### **Comité Editorial**

Valentina Hernández Rivera

Maryury García Arenas

Maria Camila Toro Montoya

Jairo Antonio Vásquez Castañeda

Daniel Steven Carvajal Ceballos

Johann Sebastian Ortiz Montoya

### **Ilustraciones**

Valentina Hernández Rivera

### **Contacto e información**

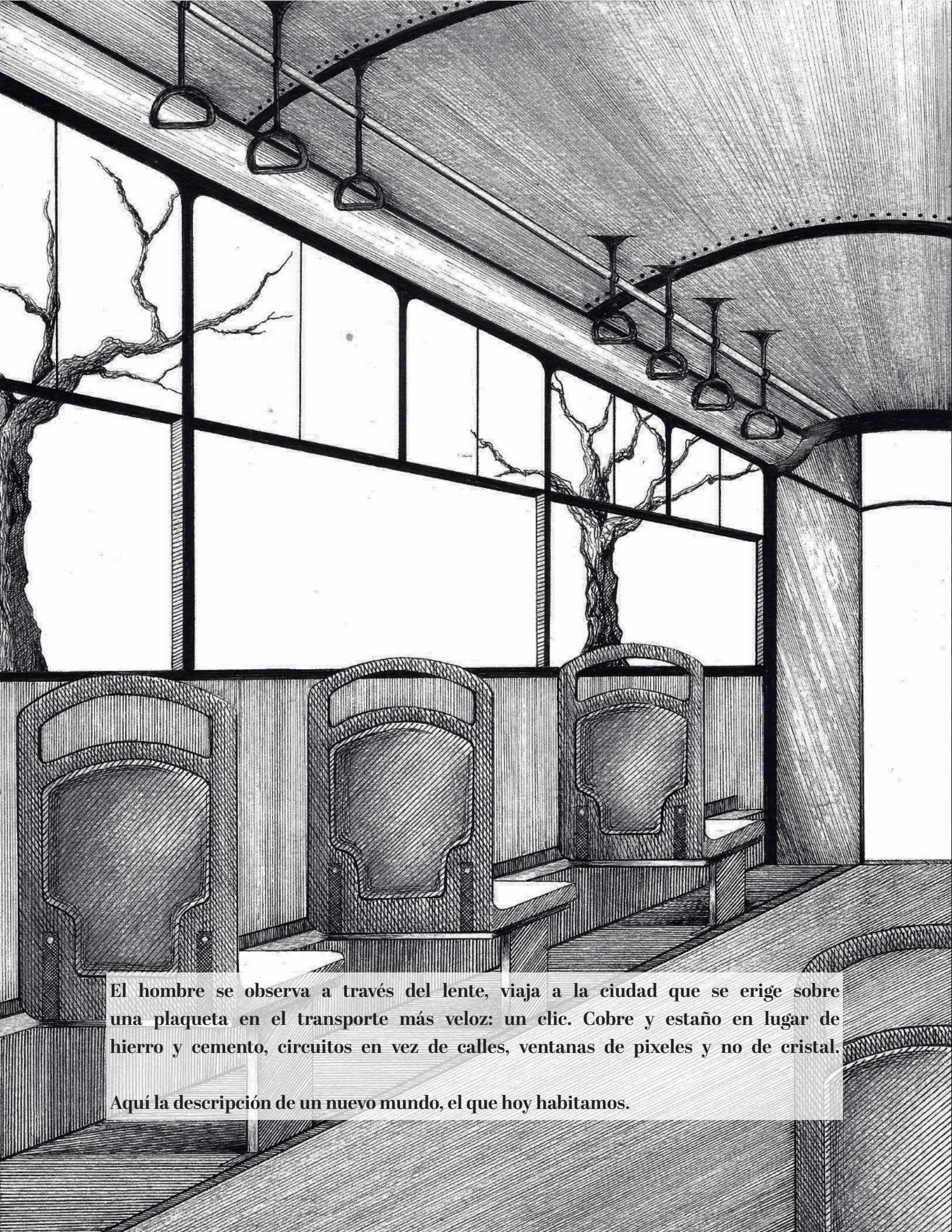
E-mail: [revistavertientes@utp.edu.co](mailto:revistavertientes@utp.edu.co)

Facebook: /RevistaVertientes

### **Diagramación y Diseño**

Jairo Antonio Vásquez Castañeda





El hombre se observa a través del lente, viaja a la ciudad que se erige sobre una plaqueta en el transporte más veloz: un clic. Cobre y estaño en lugar de hierro y cemento, circuitos en vez de calles, ventanas de pixeles y no de cristal.

Aquí la descripción de un nuevo mundo, el que hoy habitamos.

# CONTENIDO

**11**

**UNA PERSPECTIVA NATURALISTA SOBRE EL AMOR**

**22**

**JULIO ENRIQUE BLANCO Y LA UTILIDAD  
PEDAGÓGICA DE LA FILOSOFÍA**

**31**

**OLVIDO Y RECUERDO DESDE LA CORPORALIDAD EN LA  
FENOMENOLOGÍA DE LO EXTRAÑO DE BERNHARD WALDENFELS**

**45**

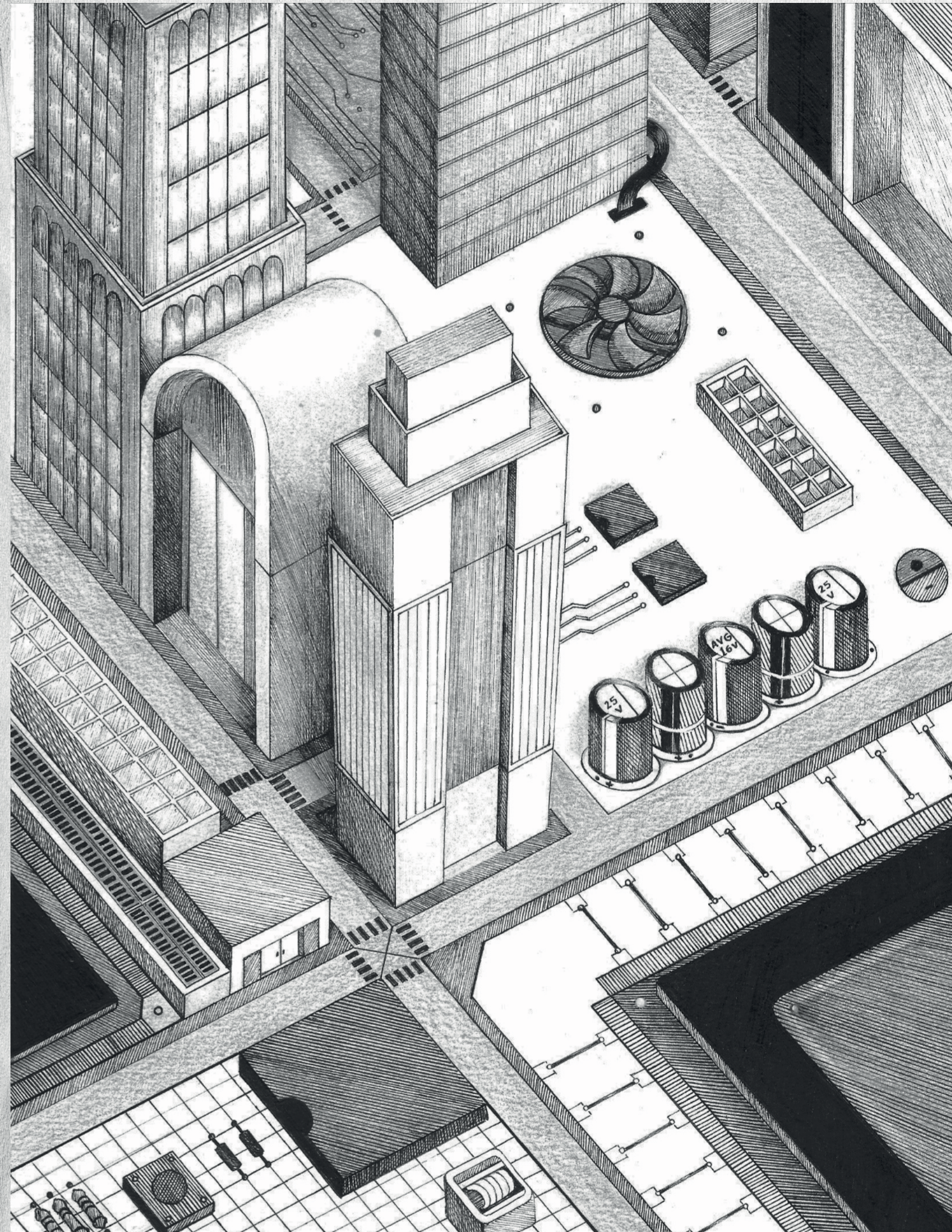
**SOBRE LA PREEXISTENCIA DE LA MATERIA EN EL  
RECEPTÁCULO DEL TIMEO**

**57**

**REFLEXIONES FEMINISTAS DE CARÁCTER INTERSECCIONAL: LOS  
CONCEPTOS DE GÉNERO, RAZA Y SEXUALIDAD EN LA CONTIENDA POLÍTICA**

**69**

**HISTORIA CRÍTICA DE LA CONFESIÓN COMO PRÁCTICA JUDICIAL  
UNA PERSPECTIVA DESDE MICHEL FOUCAULT**





# ARTÍCULOS





# UNA PERSPECTIVA NATURALISTA SOBRE EL AMOR

**CAMILO OSPINA RODRÍGUEZ**

**OCTAVO SEMESTRE DE FILOSOFÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
COSPINARI4@GMAIL.COM**

## Resumen

El amor es un tema clásico dentro y fuera de la filosofía. En estos últimos años, se ha popularizado el concepto de «amor líquido», propuesto por Zygmunt Bauman. A pesar de su éxito comercial, la idea de Bauman tiene varios problemas. En este texto expongo su concepto de «amor líquido», muestro dos dificultades que se generan a partir de él y esbozo una teoría naturalista sobre el amor. Defenderé que podemos construir una teoría mejor si nos acercamos al tema confluendo la perspectiva biológica y social.

**Palabras clave:** Filosofía del amor, Amor líquido, Enactivismo, Naturalismo.

## Abstract

Love is a classic theme inside and outside of philosophy. In recent years, the concept of 'liquid love', proposed by Zygmunt Bauman, has become popular. Despite its commercial success, Bauman's idea has several problems. In this essay I will present his concept of 'liquid love', then I'll show two difficulties that are generated by it and finally I would outline a naturalistic theory about love. I will defend that we can build a better theory if we approach the subject by converging the biological and social perspective.

**Key words:** Philosophy of love, Liquid love, Enactivism, Naturalism.

## Introducción

La esteticidad de la propuesta conceptual de Zygmunt Bauman lo ha convertido en un escritor popular. Me parece que ha llegado a la fama por el simple hecho de utilizar la palabra «líquido» al final de cada concepto que analiza. En este escrito, someteré a crítica el mítico concepto de «amor líquido» propuesto por Bauman y esbozaré una teoría naturalista del amor. Sin embargo, debo aclarar tres cuestiones: Primero, el naturalismo puede asociarse fácilmente con Quine. Una teoría científica sobre el amor, no es pretensión hacerla. En esta ponencia por «naturalismo» se entiende aquella perspectiva que defiende que filosofía y ciencia son continuas, y que no busca explicaciones más allá de la experiencia posible (Erazo, 2019). En concreto, soy naturalista débil y local, es decir, digo que el mundo tiene entidades físicas y no-físicas, las entidades no-físicas pueden ser irreducibles a físicas, pero emergen de ellas, y las entidades se diferencian en virtud de su tipo, no de su grado.

Segundo, el concepto de «amor» es muy amplio. En general, cuando alguien habla de amor, solemos pensar que está hablando de un tipo de amor, el romántico, aunque bien podría ser el amor de la amistad o el amor de familia. Mas para los propósitos de este texto se hablará del amor romántico cuando utilice la palabra «amor» y otras que estén relacionadas. Provisionalmente, caracterizaré al amor romántico como un fenómeno que se da entre dos o más personas que tienen algún tipo de compromiso sexo-afectivo. Y finalmente, uno de los defectos de las propuestas que pululan sobre el amor en nuestros días es el presuponer que este fenómeno es social o biológico, interpretando esa «o» como excluyente. Ejemplos del primer caso son Byung Chul-Han y Robert Nozick.<sup>1</sup> Ejemplos del segundo caso son Christopher Ryan y Cacilda Jethá.<sup>2</sup>

Como muchos rasgos de la vida del humana, el amor es un fenómeno social y biológico. Pero, aunque esta tesis no es nueva - Helen Fisher y Bell Hooks opinan lo mismo -<sup>3</sup> un defecto de las propuestas actuales es que no concilian satisfactoriamente ambos aspectos debido a la cierta comprensión de los conceptos de «social» y «biológico». Este problema lo formularé y abordaré en la tercera parte. Por ahora, quiero mostrar que es posible acercarnos por ambos frentes y hacerles justicia. Defenderé que esto nos ayuda a desarrollar una mejor teoría. Ahora bien, este texto lo he dividido en tres partes. En la primera sección, expongo la propuesta conceptual de Bauman, en la segunda muestro los problemas que la propuesta implica y en la tercera, justifico por qué es más útil acercarnos al amor desde los frentes biológico y social, en vez de uno, para luego concluir con

---

1 Revisense los textos *La agonía del Eros* (Byung Chul-Han) y *El vínculo del amor* en el libro *Meditaciones sobre la vida* (Robert Nozick).

2 Revisese el texto *Sex at Dawn* (Christopher Ryan y Cacilda Jethá).

3 Revisense los textos *Why We Love* (Helen Fisher) y *All About Love* (Bell Hooks).

tres puntos de mi teoría sobre el amor.

### 1. Bee Gees, «How deep is your love?» (1977)

La propuesta de Bauman en torno al amor es sencilla. Para él (2003), las prácticas económicas de la sociedad actual influyen sobre algunos fenómenos y uno de esos fenómenos es el amor. Cuando estas prácticas de compra y consumo influyen sobre el amor, las relaciones amorosas se vuelven una conjunción racional de riesgos. En otras palabras, amamos a las personas a partir de un criterio instrumental. El criterio puede resumirse en la pregunta: ¿qué puede ofrecer tal persona? De este modo, tan pronto ese servicio ofrecido no sea requerido se deja la relación amorosa. Bauman, además, diagnostica que vemos al amor como mercancía que se puede consumir si lo necesitamos, pero que podemos abandonar. Por ello, las relaciones amorosas se convierten en construcciones frágiles en que se trata de comprometerse lo menos posible, en caso de que aparezca una mercancía mejor. En este sentido, Bauman llama a las relaciones amorosas «conexiones» pues carecen de profundidad:

[La sociedad nos impulsa a] establecer «relaciones de bolsillo», que «se pueden sacar en caso de necesidad», pero que también pueden volver a sepultarse en las profundidades del bolsillo cuando ya no son necesarias. [...] [El] compromiso, y en particular el compromiso a largo plazo, es una trampa que el empeño de «relacionarse» debe evitar a toda costa. Un consejero experto informa a los lectores que «al comprometerse, por más que sea a medias, usted debe recordar que tal vez esté cerrándose a otras posibilidades amorosas que podrían ser más satisfactorias y gratificantes» [...] Y entonces, si quiere relacionarse, será mejor que mantenga distancia; si quiere una relación plena, no se comprometa. Mantenga todas sus puertas abiertas permanentemente (2003, p. 8).

Por ello, nos dice Bauman (2003), el amor se ha vuelto *líquido*. En otras palabras, el amor se ha convertido en un objeto más de consumo y, por tanto, se rige por las mismas reglas del mercado. La metáfora sugiere que el amor fluye constantemente y es superficial, ya que así es un producto amigable. En esto se diferencia del amor *sólido*, pues las relaciones duraderas y «reales», como las califica el mismo Bauman, en ocasiones se nos presentan como algo inerte y complicado. En suma, son una inversión muy alta con muy pocos beneficios.

Hasta aquí el resumen de la propuesta de Bauman. Tengo que confesar que sus ideas me parecen bastante pintorescas. Sin embargo, mi intención dista mucho de hacerle cumplidos a sus metáforas. Filosóficamente hablando, su concepto de «amor líquido» presenta varios problemas y, en el siguiente apartado, me dedicaré a mostrar dos de ellos.

## 2. The Righteous Brothers, «Unchained melody» (1965)

Cuando argumentamos sobre cualquier tema, defendemos la verdad de cierta tesis. Por ejemplo, si discuto con mi padre sobre por qué no debería echar tanta azúcar a su café, entonces defiende la tesis sobre el daño que el azúcar hace en un hombre de su edad. Con el tema del amor ocurre algo parecido. Cuando analizamos el amor, adquirimos compromisos ontológicos, es decir, defendemos que el amor existe como cosa del mundo. Si tuviésemos que escribir una lista de cosas, entonces surge el compromiso de anotar al amor.

Ahora bien, un problema que tiene el concepto «amor líquido» es que su compromiso ontológico es ambiguo. No se aclara si el amor existe en términos sociales o biológicos, o ambos. Si el argumento de Bauman es que las prácticas económicas de la sociedad influyen sobre algunos fenómenos, esos fenómenos tienen que ser fenómenos sociales. No tendría sentido decir que las prácticas sociales afectan fenómenos como las tormentas solares o el espectro electromagnético. En este sentido, o bien Bauman acepta que el amor es fenómeno social o bien que es parcialmente social. Sin embargo, nunca aclara este punto. Revisemos el problema que trae semejante ambigüedad descrita.

Por un lado, si el amor es completamente social, Bauman tiene un problema más entre sus manos: aunque ese amor, como una estructura social, explica la variación significativa que tiene el fenómeno a lo largo de la historia y lo ancho de las culturas, no explica cómo es posible que todavía exista. Ciertas prácticas sociales como los sacrificios humanos o escritura cuneiforme fueron visibles en diferentes puntos de la historia. Si el amor es completamente social, ¿por qué existe todavía? Si se debe a alguna utilidad o una mejora en específico, ¿cuál es esa utilidad o mejora? Y si no es por esas razones, ¿qué es lo que tiene de especial el amor frente a otros fenómenos sociales que dejaron de existir? Si no se tiene respuesta, la propuesta es incompleta. Por otro lado, si el amor es parcialmente social, Bauman tiene otro problema: aunque podría decirnos que siempre fue su intención hacer un análisis parcial, también tiene que admitir que sus resultados son parciales, y si sus resultados son parciales, su propuesta solo da una porción de la imagen a construir.

Si lo que queremos es una teoría del amor, tenemos que abordar al amor con todas sus partes (o al menos tratar de abordar la mayoría), no solo aquella que nos parezca relevante. Si hay una parte que sea más relevante que las demás, tenemos que dar una justificación, pero Bauman no hace ninguna de las dos en su libro. Sin esto, la propuesta queda incompleta. Empero, el segundo problema es de una índole diferente. En su libro, él nos sugiere que el amor sólido es *mejor* que el amor líquido cuando utiliza el adjetivo «real». En el amor sólido hay un vínculo afectivo profundo

y duradero. Lo que me parece problemático es que Bauman utiliza como ejemplo del amor sólido a las relaciones amorosas del pasado. En una de sus *44 cartas sobre el mundo líquido*, nos dice que las relaciones amorosas del pasado “[...] estaban construidas en un mundo que duraba, del cual se esperaba que durara y al cual se quería hacer duradero” (2011, p. 51). Por un lado, es problemático que se entienda de vínculos profundos a las relaciones de antaño, por otro, problemático es que el argumento se resume en que las relaciones del pasado eran mejores porque duraban.

Desde un punto de vista lógico, el hecho innegable de que las relaciones amorosas del pasado durasen más - y pongamos como extensión de «pasado» el tiempo entre 1840 y 1940 - no implica que hubiese un vínculo afectivo profundo entre las personas involucradas. No hay una relación de causalidad entre la duración y la profundidad del vínculo. Sin duda alguna, estas características están correlacionadas; es decir, en el pasado pudo darse el caso de que una relación amorosa tuviera un vínculo afectivo profundo y durara. Lo que es una falacia es decir que las relaciones amorosas del pasado tenían un vínculo afectivo profundo *porque* duraron. Pueden acusarme de dogmático y decir que lo que Bauman defiende es que las relaciones amorosas de antaño duraron por el vínculo afectivo profundo. Vale la pena revisar esa afirmación y para ello apelo a la historia:

Desde un punto de vista histórico, muchas de las relaciones amorosas de antaño duraron por la estructura patriarcal. En el clásico *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (2011) dice que “[...] cuando la familia y el patrimonio privado se convierten en bases incuestionables de lo social, la mujer sigue alienada” (p. 108). Hablando propiamente de relaciones amorosas, si en el pasado duraban más, sobre todo en estructuras como el matrimonio, no implica que sea por la profundidad del vínculo afectivo (como dice Bauman). Se debe tener presente otros factores como el concepto que se tenía de «ser mujer», lo inmoral del divorcio, la falta de educación y de oportunidades laborales que, en algunos casos, pudieron tener situaciones de abuso normalizado, así como los tabúes que se crearon en torno a la sexualidad.

Hasta aquí he señalado dos problemas desde la propuesta de Bauman: en primer lugar, mostré la ambigüedad ontológica de su propuesta, y por qué esto la hace incompleta. Cabe decir que las teorías son incompletas, pero lo único que interesa decir aquí es que podemos hacer teorías que llenen los vacíos que otras teorías dejan. Y, en segundo lugar, afirmé que del hecho «las relaciones amorosas del pasado duraban más» no se sigue la proposición «las relaciones amorosas del pasado tuvieron un vínculo afectivo profundo». También analicé la relación inversa de mano de Beauvoir, llegando al mismo resultado. Por ello, la propuesta de Bauman no sirve para construir una teoría sobre el amor, de modo que en la siguiente sección esbozaré una teoría naturalista del amor que ayude a superar estas dificultades.



### 3. Redbone, «Come and get your love» (1973)

Como se mencionó en la introducción, un acercamiento que se nutra de lo social y lo biológico nos ayudará a desarrollar una teoría mejor. No obstante, se vio que conciliar ambos aspectos puede ser complicado sobre todo si no se revisa aquellos conceptos de lo social y lo biológico. En este apartado tengo dos tareas relacionadas entre sí: primero, a partir de una revisión de esos conceptos, argumentaré que un abordaje por los dos frentes es posible y más útil, luego expondré tres puntos de mi teoría del amor. Procedo en ese orden.

El problema de conciliar lo social y lo biológico está muy bien expresado por la pluma de la profesora Jenkins (2017):

Cuando siento mi corazón latir más rápido porque pienso en quien amo o siento la ráfaga de adrenalina porque estoy con él después de un periodo de ausencia [...] no hay nada socialmente construido en este amor que estoy experimentando: es un fenómeno *natural*. Si quiero comprender qué me pasa, necesito comprender qué están haciendo mi cerebro y mi cuerpo. [...] Sin embargo, cuando me frustro por las normas monogámicas de nuestra sociedad porque estar con dos personas no es estar “realmente” enamorada, parece obvio que el amor es lo que nosotros, colectiva y socialmente, queremos que sea. Quizá elegimos que sea monogámico, pero *no tiene por qué ser así*. [...] Esto es lo que me llevó a hacerme la pregunta: ¿cómo puede el amor ser biológico y social si lo biológico no es constructo social? (p. 46).<sup>4</sup>

En otras palabras, puede explicarse un fenómeno que *parece* parcialmente determinado y, al mismo tiempo, parcialmente indeterminado. Es decir, la parte biológica del amor, esa “natural”, es necesaria. Si estoy enamorado, *tiene que darse* que el área tegmental ventral de mi cerebro se active y produzca dopamina. Pero, la parte social del amor, la “artificial”, es contingente. Si estoy enamorado, *no tiene por qué ser* de una persona del sexo opuesto o de una sola persona en absoluto. Creo que esta idea de que lo biológico es natural y, por tanto, necesario, mientras que lo social es artificial y, por ende, contingente, es un malentendido. (De hecho, Jenkins también lo cree así, pero procede de manera distinta).

Por un lado, no sabemos si lo natural implica necesidad. Literalmente no podemos saberlo. Asumimos la necesidad porque nos ayuda a explicar y predecir, pero solo se conoce este aspecto del mundo a través de nuestra limitada experiencia como humanos. Desde este sentido, la creencia en la necesidad como aspecto del mundo es auxiliar, y no fundamental. La única razón por la que la mantenemos es porque ayuda a construir un sistema coherente de creencias. Y, por otro lado, lo social es natural. La emergencia de sociedades es un proceso entrelazado con las capacidades sensoriales y motoras humanas (Vásquez-Rocca, 2017). Para hablar claramente, los modos de pensar y conocer emergen de los modos de comportarnos que, a su vez, surgen de nuestra estructura

<sup>4</sup> Las cursivas y la traducción son propias.

corporal. Aunque son características diferentes, son interdependientes entre sí. Esto ya lo había ilustrado Wittgenstein cuando dijo que “[...] representarse un lenguaje supone representar una forma de vida” (IF, §19), es decir que, el lenguaje se superpone a partir de acciones y estructuras corporales de la comunidad que lo usa. Por ello, aunque diferente, está entretelado con ellas. De esto, también, habla la excelente y famosa metáfora del león propuesta por Wittgenstein. En últimas, la estructura corporal de un león y sus maneras de comportarse son tan diferentes a las nuestras que “si un león pudiese hablar, no lo podríamos comprender” (PP, §327).

En este orden de ideas, la diferencia entre lo biológico y lo social es de tipo, no de grado. En palabras más sencillas, la parte social del amor no es ontológicamente diferente a la parte biológica; son epistemológicamente diferentes, pero interdependientes. Del mismo modo que nuestros rasgos biológicos nos han permitido construir la sociedad tal como la conocemos (no es coincidencia que tengamos diez dedos y nuestro sistema de numeración vaya del 1 al 10), nuestras prácticas sociales han permitido desarrollar capacidades biológicas - como la cocción de los alimentos nos permitió aprovechar mejor las proteínas de la comida y, por ello, evolucionar. Daré un ejemplo para aclarar esto: asumo que conocen la telenovela *Yo soy Betty, la fea* (1999). En ella hay un personaje, Armando Mendoza, interpretado por el actor Jorge Enrique Abello. Este personaje de Armando Mendoza *emerge* del actor, mas es el actor quien enacciona al personaje, lo encarna. Por un lado, Armando Mendoza es machista y terriblemente grosero. Pero, por otro lado, Jorge Enrique Abello es amable.

Al ver la telenovela no tiene sentido preguntarse si se está viendo a Armando Mendoza o a Jorge Enrique Abello. Esta pregunta solo se interpreta como una confusión lingüística o mala broma. Al cuestionamiento de «a quién estamos viendo», tendríamos que responder que vemos a Jorge Enrique Abello *encarnar* a Armando Mendoza. De la misma manera frente al cuestionamiento de «qué es el amor», tenemos que responder que vemos un aspecto biológico *encarnar* un aspecto social. Si no se da la descripción completa, simplemente hemos sido engañados por nuestros usos de lenguaje, y es por esto definiendo que es mejor construir una teoría del amor que confluya las perspectivas biológicas y sociales. (De ahí que teorías, como las de Bauman, me parezcan despreciables). Cuando hacemos una aproximación que excluye uno de estos aspectos, nos estamos quedando con un saber parcial. Esto es intelectualmente frustrante y peligroso. Si aceptamos cualquier cosa como una brújula para orientar nuestras vidas, terminaremos perdidos. Un rasgo humano es que busca saber o que tiene necesidades arquitectónicas (IF, §217), pero hay que ser cautos pues existen estructuras que simplemente *están vacías*. Así como hay buenas teorías, también hay pura palabrería.

Con todo esto dicho, expondré tres puntos de mi teoría sobre el amor: (1) el amor es práctica humana. Esto significa que el amor es una actividad en la que nos ejercitamos, es acción. Elegimos

amar y esto es filosóficamente central, porque nadie nace sabiendo amar y cualquiera es susceptible de equivocarse cuando ama. Por ello, el amor no es una cuestión de intenciones pues creer en esto es una de las razones por las que se normalizan situaciones de abuso. Cuando alguien dice «no era mi intención hacerte daño», es importante recordar que el daño está hecho. En tanto práctica que desarrollamos, el amor requiere de reconocer errores y aprender de ellos. Por ello, el amor no llega a nuestra vida, *se construye*.

(2) El amor no es *un cóctel* de químicos, es *familia* de cócteles (Jenkins, 2017). Si pedimos un Margarita, sabemos que va a tener tequila, triple sec y un jugo. Qué tanto tequila y triple sec trae, y qué jugo hace parte de la mezcla, son rasgos que varían de cóctel en cóctel. Lo que quiero decir es que no hay una esencia entre las diferentes maneras en las que el amor se practica entre nosotros, tan solo hay parecidos de familia (IF, §66). Importante es recordar esto ya que nuestro concepto de «estar enamorado» dice que el cerebro produce dopamina y testosterona. En otras palabras, «estar enamorado» es sentirse feliz y tener sexo. Esto puede ser verdad para ciertos casos, pero no para otros. Pondré dos ejemplos al respecto: primero, una persona podría estar enamorada sin tener sexo - es decir, ser asexual - y creo que vale revisar si el cerebro produce testosterona. Segundo, se ha probado que, en algunos casos, el cerebro produce cortisol en las primeras semanas después de un enamoramiento (Marazziti, 2004). Dado que el cortisol está relacionado con situaciones de estrés, este fenómeno podría darse en introvertidos. Entonces, ¿el amor de una persona asexual o introvertida no es amor? ¿Acaso es un amor peor? Claro que no. El amor no se forja en un molde.

(3) El amor *no es un indicador de éxito* de nuestras vidas ni una manera de realizarnos como personas. Posiblemente esta idea procede del mismo Aristófanes quien participó en el conocido *Banquete* platónico. Sea como fuere, si el ser humano es constitutivamente carente o si siempre está en falta, entonces nada de lo que hagamos podrá completarnos. El amor no es un antídoto ni un amuleto que todo lo puede, es un rasgo humano. Al igual que las narices anchas o el cabello lacio, amar a una o varias personas no nos hace mejores humanas ni nos complementa, tan solo nos diferencia. Es un error creer que el amor es un trofeo a exhibir o un sacrificio a llevar a cabo.

#### 4. Conclusiones

Los tres puntos que esbozo de mi teoría sobre el amor están sujetos a correcciones y cambios. Este trabajo es mucho más extenso de lo que puedo presentarles por este medio, pero me conformo con haber mostrado por qué la propuesta de Bauman no funciona y por qué un abordaje por dos frentes nos ayuda a desarrollar una mejor teoría. Dado que mi proceder hace confluir lo biológico y social, se puede calificar como naturalista. En este caso es naturalismo enactivista y emergentista (Vásquez-Rocca, 2017). Espero haber mostrado que lo filosófico es un continuo de la ciencia, pero

podría estar sobreestimando mis alcances.

Para terminar, quisiera decir que cuando Bauman usa su concepto de «amor sólido» lo único que puedo imaginar es rigidez. Más que una imagen de algo real, mejor o duradero, la metáfora me sugiere una postura dogmática (inamovible e impenetrable). El amor necesita de esa comprensión recíproca de quienes estén involucrados y la comprensión se da *por* la empatía y *en* el diálogo. Tanto la empatía como el diálogo son posibles mientras se acepta que somos susceptibles de equivocarnos. Wittgenstein creía poder definir a la compasión como: “[...] la convicción de que el otro tiene dolores” (IF, §287). En mi opinión, muy útil recordar esto cuando amamos; es decir, recordar que mis actos pueden hacer sufrir al otro. Dado que Bauman dañó la vieja representación de la fluidez de los líquidos, utilizaré la del aire, porque, en últimas, el amor es como el aire, siempre en movimiento.

### Referencias Bibliográficas

- Bauman, Z. (2003). *Amor líquido*. Madrid: Tecnos.
- Bauman, Z. (2011). *44 cartas desde el mundo líquido*. Barcelona: Paidós.
- Beauvoir, S. (2011) *El segundo sexo*. Bogotá: De Bolsillo.
- Erazo, V. (2019). *La dimensión religiosa del ser humano desde la perspectiva naturalista* (Tesis de Pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Jenkins, C. (2017). *What love is and what it could be*. New York: Perseus Books.
- Marazziti, D. (2004). Hormonal changes when falling in love. *Psychoneuroendocrinology*, 29, 7, 931-936.
- Vásquez-Rocca, A. (2017). Francisco Varela. Neurofenomenología y ciencias cognitivas. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 52 (4), 301-323.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas* [IF]. Madrid: Editorial Trotta.
- Wittgenstein, L. (2017). *Filosofía de la psicología*. [PP]. Madrid: Editorial Trotta.



# **JULIO ENRIQUE BLANCO Y LA UTILIDAD PEDAGÓGICA DE LA FILOSOFÍA**

**GENESSIS ALVAREZ HURTADO**

**PRIMER AÑO DE MAestrÍA EN EDUCACIÓN  
UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA  
GENESSIS.ALVAREZ01@CORREO.USA.EDU.CO**

## Resumen

Se parte de la biografía del filósofo colombiano Julio Enrique Blanco, nacido en Barranquilla en torno a quien gira este escrito para mostrar su papel dentro de la educación y cómo este concibe la misma, pasando por su obra *Utilidad pedagógica de la filosofía* para así hablar de la importancia de la filosofía y su utilidad pedagógica; con lo cual se pretende dar respuesta a la relevancia que la filosofía tiene dentro del ámbito pedagógico y mostrar que a Blanco se le puede encontrar como un filósofo de la educación.

**Palabras clave:** Educación, filosofía, Julio Enrique Blanco, utilidad, pedagogía.

## Abstract

It starts with the biography of the Colombian philosopher Julio Enrique Blanco, born in Barranquilla who turns this paper to show its role within education and how it conceives it, through its pedagogical usefulness of philosophy work to speak of the importance of philosophy and its pedagogical usefulness so to it is intended to respond to the relevance of philosophy within the pedagogical scope and show that Blanco can be found as a philosopher of education.

**Keywords:** Education, philosophy, Julio Enrique Blanco, utility, pedagogy.

Este escrito en primer lugar presenta un esbozo biográfico de la vida y obra de Julio Enrique Blanco teniendo en cuenta su nombramiento como rector del colegio de Barranquilla, la fundación del museo del Atlántico y de la Universidad del Atlántico, para posteriormente hablar del papel que tiene la filosofía para la educación y la importancia del estudio de la misma, partiendo de la pregunta: ¿Cuál es la utilidad que tiene la filosofía en la enseñanza? y teniendo como referencia principal el escrito *Utilidad pedagógica de la filosofía* de Julio E. Blanco, quien puede considerarse como un filósofo de la educación en Colombia.

La pregunta sobre el papel de la filosofía en la educación y en otras ramas del saber al igual que la pregunta acerca de cuál es la importancia de la enseñanza o bien, del estudio de la filosofía es bastante común. Sea porque no se conoce más allá de la imagen sobrevalorada del filósofo caracterizado por ser vago y por “no hacer más que pensar”, ejemplo de ello es Sócrates quien así era descrito por su esposa Jantipa o por la imagen prejuiciosa que se tiene de los estudiantes que hacen parte de la facultad de filosofía, sea porque no saben más que el significado etimológico de lo que es filosofía o quizás porque no le ven sentido a estudiar y conocer lo escrito por los cadáveres de la filosofía.

### 1. Esbozo biográfico de Julio Enrique Blanco

Julio Enrique Blanco de la Rosa nació el 17 de mayo del año 1890 en la ciudad de Barranquilla, hijo de padres naturales de lo que hoy se conoce como Santa Cruz de Mompo. Este filósofo durante sus 96 años de vida se dedicó al estudio y producción intelectual no sólo en el ámbito filosófico, sino también en el ámbito biológico y científico, entre otros. Su obra constituye un cuerpo teórico considerado el legado de una vida que estuvo dedicada al estudio y la reflexión filosófica, por lo cual ha sido reconocido como un filósofo integral y como el pionero de la filosofía moderna en Colombia.

Su proyecto filosófico estaba orientado a la elaboración si se quiere de un sistema de pensamiento que fuese original, que tuviese como objetivo principal el aporte independiente más allá de la mala costumbre de copiar y matricularse con obras y corrientes extranjeras; es por ello, que en su *Metafísica de la inteligencia* la tarea principal es la producción de conceptos propios para la búsqueda de un sistema integral, un sistema que mantuviera su mirada sobre la relación entre el mundo y la sociedad en la que el filósofo vivía.

En el año 1937, fue nombrado rector del colegio de Barranquilla para varones y posteriormente, en 1940 funda el Museo del Atlántico el cual:



[...] fue pensado como una obra que integraba la educación secundaria para alcanzar otra superior, para dirigir la primera desde la segunda. Desde el Museo se quería crear el ambiente necesario para el surgimiento de la educación superior, de la Universidad del Atlántico, tarea por más difícil, sobre todo por tratarse de una actividad pionera en la ciudad y el Departamento (Universidad del Atlántico, 2011).

No obstante, en principio lo que hoy se conoce como la Universidad del Atlántico es el resultado de la creación del Instituto de Tecnología; el cual estaba establecido como un centro de Enseñanza Politécnica General ubicado dentro del “Museo del Atlántico” en el año 1941. Blanco ve la educación pública como un requisito para que se llegue a la mayoría de edad, para que el ser caribe llegue a ser ilustrado y para poder materializar su proyecto buscó descentralizar la educación superior que durante su época se encontraba centrada en la capital del país. Es por eso que en el año 1946 se da la fundación de la Universidad del Atlántico, siendo esta la muestra materializada de la filosofía de Julio Enrique Blanco para quien la educación tiene gran relevancia en el proceso de transformación de la sociedad.

## 2. Del deber ser ideal al deber ser real

Blanco un hombre de pensamiento y de acción educativa como lo llama Julio Núñez Madachi tuvo en sus objetivos descentralizar la educación puesto que consideraba que era importante que esta llegara a todos:

Su propósito fue siempre cultivar una consciencia filosófica original y un espíritu metafísico que diera razón a la existencia. Aunque, como hemos señalado, no sólo fue un filósofo de estudio, hay que recalcar que esa teoría no la concebía separada de la vida cotidiana, al emprender obras de largo alcance y actividades prácticas hacía la consecución de metas concretas como publicaciones e instituciones sólidas y bien financiadas como la Universidad del Atlántico, en las cuales su espíritu filosófico se materializó [...] (Rodríguez, 2013, p. 15).

Es por ello, que su quehacer educativo inició tras su nombramiento como rector del CODEBA<sup>1</sup> para varones en el año 1938 ya que su espíritu metafísico sentía la necesidad de crear una universidad para el Caribe colombiano, sin embargo, no era importante en aquel entonces el fundar una facultad de filosofía o de ciencias humanas, sino que era menester una enseñanza que fuera práctica y útil, que estuviera relacionada con las necesidades de la comunidad. Debido a esto, la primera facultad que tuvo el Instituto de Tecnologías fue la de química y farmacia la cual se creía posteriormente, daría pie a la apertura de otros programas dentro del campo de la ingeniería. Todo esto, con el fin de que se preparara a los jóvenes para servir a la industria y aportar al crecimiento comercial y económico del país.

---

No obstante, no sólo se quedó en la idea de ciudadanos para la industria, sino que fue más  
1 Colegio de Barranquilla.

allá. Muestra de ello es: la escuela de bellas artes la cual estaría proyectada hacia las humanidades, la promoción de la Escuela Anexa Granja Experimental, los esfuerzos por la reconstrucción y crecimiento de lo que hoy se conoce como biblioteca departamental, la reconstrucción y la adecuación del Castillo de Salgar; el cual veía con fines de foco de concentración para estudiantes los cuales podrían hacer intercambios y a su vez, el funcionamiento de este como centro deportivo, entre otros.

Escribe el profesor Julio Nuñez Madachi (1998) en su libro *Julio Enrique Blanco Diálogo con un hombre de pensamiento y de acción educativa*:

Su objetivo: convertir a Barranquilla, sobre el estuario del río Magdalena y a orillas del mar Caribe, en una ciudad como había sido la *polis* clásica de Alejandría en el delta del Nilo y a orillas del Mediterráneo; por una parte y judía como emporio de riquezas y por otra griega y romana, como florecimiento de cultura (p. 21-22).

J. E. B. llevó a cabo su proyecto hasta donde le fue posible, sin embargo, puede decirse que a pesar de no ser alcanzados todos por individual se vieron estos condensados en la fundación del Museo del Atlántico en el año 1940. Con este pasó de ser un ideal a ser realidad; esto representaba la reunión de sus ideas puesto que en este se encontraban instituciones, ciencias, políticas, artes y humanidades, etc. Se daba la integración constructiva de la enseñanza y no sólo se quedaba en la secundaria, sino que iba más allá siguiendo la educación universitaria. En el año 1946 funda la Universidad del Atlántico la cual remplace la Instrucción Politécnica del Atlántico, y así podría decirse se culmina esa etapa de Blanco como un hombre de acción educativa y no porque este deje de lado el quehacer en el campo de la educación, sino porque parece ser la fundación de una universidad para el caribe colombiano su máximo logro.

### 3. El ser caribe ilustrado

Como se mencionó en el apartado anterior, una de las preocupaciones de Blanco era el descentralizar la educación en Colombia y por ello pasa de ese debe ser ideal a ese deber ser real con la fundación no sólo del museo del Atlántico, sino también de la Universidad del Atlántico. Blanco conocido por ser un filósofo integral, estuvo influenciado por filósofos tales como: Kant, Hegel y Husserl.

A pesar de ver en Hegel su maestro y de considerar que la filosofía de Husserl era auténtica y de verla como el punto de referencia más importante del siglo XX. Blanco se verá mayormente influenciado por Kant quien se puede decir fue su horizonte y además, fue ese primer paso para introducirse en el idioma alemán y empezar a hacer traducciones. Es la obra más importante para él, los *prolegómenos*:

En la primera de las mencionadas revistas, la de la Academia Colombiana de Ciencias, Blanco publica un ensayo de gran aliento acerca de Kant y las ciencias exactas que en cualquier parte del mismo hubiese llamado la atención, pero que, en Colombia, desde luego, pasó desapercibido. (Núñez, 1985, p. 23).

Para J. E. B. es menester enseñar al ser caribe a filosofar, no enseñarle meramente lo que es filosofía, sino que llevarlo a ese punto en el cual este pueda ser ilustrado, pueda liberarse del yugo en el que él mismo se ha puesto y en este sentido, puede afirmarse que es el objetivo que da pie a la fundación del museo y la universidad. Sin embargo, esta tarea no sería nada fácil, debido a que entre los años cuarenta y cincuenta, en Colombia la obra producto de la reflexión profunda del espíritu no era tan valorada, como lo era el discurso político, la filosofía y su filosofía parecían pasar desapercibidas.

El filósofo Barranquillero se encontraba con lo planteado por Kant (Trad. 1994):

La pereza y la cobardía son las causas de que la mayoría de los hombres, después que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter majorenes*), permanecen con gusto como menores de edad a lo largo de su vida, por lo cual le es muy fácil a otros el erigirse en tutores (p. 7).

Se encontraba frente a frente con un ser caribe aislado y alienado, un ser caribe que en potencia podría ser ilustrado pero que, en su pereza, prefería seguir siendo llevado de la mano por ideales y por supuestos maestros. Pero no sólo la fundación de una universidad podía sacar al ser caribe de la minoría de edad, para Blanco era importante que el filósofo se ubicara en el mundo ya que este, era esa pieza fundamental para su filosofía, la relación con su mundo y la sociedad de la cual hacía parte.

Por un lado, pretendía desligar al caribe colombiano de esa minoría de edad y quitarle la venda que le mantenía ciego a lo que realmente era importante para su crecimiento y formación. Pero también buscaba resaltar el quehacer filosófico ligándolo al quehacer educativo, sin dejar por fuera la necesidad de una unión entre estas para así superar el conflicto social colombiano. Es una propuesta en la que a través de la complementación entre otras culturas y las nuestras se pudiera llegar a una Barranquilla ilustrada.

#### 4. Utilidad pedagógica de la filosofía

Ahora bien, dentro del tiempo de gestación de la Universidad del Atlántico que va de 1941 hasta el año de su fundación en 1946, se encuentra el libro *Utilidad pedagógica de la filosofía* (1937-38) el

cual es una ampliación del discurso pronunciado en la sesión solemne del Colegio de Barranquilla y en el cual se expresa quizás la filosofía de la educación que Julio Enrique Blanco concebía.

Es aquí, donde se da un salto en el cual la filosofía toma protagonismo y se busca mostrar la utilidad que esta tiene para el proceso de enseñanza, dice Blanco (1938): “A cada momento yo había visto surgir ya, de labios escépticos y a menudo hasta burlones, la pregunta maliciosa: ¿servía en verdad de algo la filosofía? ¿Para qué?” (p. 1), es por ello que para responder a esta pregunta y para poder dilucidar la utilidad pedagógica que la filosofía tiene, se plantea dos proposiciones; la primera de carácter teórico (teóricamente la filosofía sirve para enseñar en qué consiste el conocimiento real y positivo de las cosas) y la segunda de carácter práctico (prácticamente la filosofía sirve para conducir a la realización o logro del objeto que tiene la existencia humana).

Hablar de la filosofía como “cúmulo de la sabiduría” o como “foco mismo de la inteligencia del hombre”<sup>2</sup> es dejar en claridad lo que es y para lo que sirve la filosofía teórica y es por esto, que prácticamente se referirá a las ciencias del lenguaje humano, la matemática, la cosmología, la física y química, a la historialogía, entre otros; en su afán de dilucidar las proposiciones antes mencionadas siguiendo el camino hacia la explicación de la utilidad pedagógica que tiene la filosofía.

En primer lugar, se refiere a las ciencias del lenguaje humano y menciona que la filosofía le sirve a la filología en tanto le enseña al filólogo que los cuestionamientos fundamentales de su ciencia no encontrarán en primera instancia, teóricamente la solución adecuada sin haber dilucidado previamente el enigma cardinal a través de la inteligencia recta de la semántica de las palabras, de la existencia y de esta manera, le enseña que prácticamente se encuentra imposibilitado para encontrar el camino en pro de la realización. Así mismo, la filosofía sirve de manera significativa a la matemática en tanto esta le enseña cómo se deben vivir y experimentar los actos esenciales y fundamentales de los cuales proviene su elemento primordial.

Continúa hablando de la cosmología, Blanco (1938) aclara que el cosmólogo ha de reconocer que es debido a la causalidad final que genera de manera continua la actividad puramente intelectual por lo que se dan los procesos de la tendencia creadora y recreadora de los mundos, asimismo afirma:

[...] tanto cuanto los procesos de tendencia entrópica o disipadora e indefectiblemente consumidora de la energía mecánica de esos mismos mundos, dentro de los cuales, en el punto preciso en que aparece una humanidad como la terrígena, se da el espíritu, la filosofía, la historia cuya objetivación en valores perpetuos y perdurables, es el fin que tiene la existencia, fin al cual entonces el cosmólogo mismo puede inducir en señalado lo que puede preverse por sus averiguaciones de aquella primitiva, originaria, radical determinación de la inteligencia a la causalidad final que sólo a distancia. Tras el lapso de tantos eones, aproxima al logro, al cumplimiento de tal fin [...] (p. 23).

2 Expresiones utilizadas por Blanco en el texto utilidad pedagógica.

Menciona también la utilidad que tiene para la física y la química y habla de que ya no podrá haber rastro de duda de la comprobación de la verdad, ningún técnico podrá afirmar que se puede llegar únicamente a la ciencia cabal, real y positiva en la teoría a través de las fórmulas exactas de las relaciones exteriores de los elementos mismos. Puesto que, es también atendiendo a sus ciencias de las concatenaciones íntimas de los elementos que se puede llegar a esta.

Posteriormente, habla de la historialogía<sup>3</sup> y puntualiza que el historiólogo al rectificar a través de la filosofía es conducido al reconocimiento de una acción técnica que igualmente, perfecciona hasta el logro aproximativo de la finalidad que la existencia tiene, por la inteligencia sobre la sociedad humana.

### Conclusión

Al hacer la lectura de las obras de Blanco se puede percibir un aroma que lleva a la educación, a ese quehacer que lo llevó a pensar en la construcción de espacios y de instituciones para la formación del ser caribe y de su emancipación; esa misma motivación que lo llevó a ver a Barranquilla como una ciudad clásica alejandrina. Puede apreciarse al filósofo que no sólo se interesó por la biología, por la filosofía kantiana, hegeliana y husserliana, por un análisis de su cultura para superar el conflicto, sino también a un filósofo de la educación que en su afán de descentralizar dejó lo que hoy por hoy se conoce como la Universidad del Atlántico.

Blanco (1938) reivindicó el papel de la filosofía tanto así, que en su texto *Utilidad pedagógica de la filosofía* finaliza diciendo:

El historiólogo, el pedagogo, el gramaticando, el ciudadano en general podrá entonces comprender que en efecto la utilidad de la filosofía para esta ciencia de la historia, como para todas las demás ciencias, es de una utilidad indiscutible, pues ella, dicha filosofía, es la inteligencia que se hace conciencia, ciencia, espíritu, historia misma. En suma, cosmos de los valores perdurables que se perpetúan en el orden supremo de esa misma inteligencia [...] (p. 50).

De esta manera, es puesto al descubierto si se quiere que la filosofía, aunque para algunos parezca inútil en la práctica, es a través de esta que teóricamente se puede enseñar el conocimiento real y positivo de las cosas y prácticamente, conducir a la realización que tiene la existencia del ser humano haciendo ver su utilidad pedagógica.

---

<sup>3</sup> Emplea este término para designar no sólo el tratamiento de la historia en cuanto ciencia de principios, sino que también, porque se hace necesario distinguir esta ciencia.

## Referencias Bibliográficas

- Blanco, J. E. (1938). *Utilidad pedagógica de la filosofía. Discurso de Cierre del Año Lectivo 1937-1938*. Barranquilla: Imprenta Departamental.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración? (Trad. R. Jaramillo). *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 7-10.
- Núñez, J. (1985). Julio Enrique Blanco. La dimensión metafísica de la inteligencia. *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, 14, 21-35.
- Núñez, J. (1998). *Julio Enrique Blanco Diálogo con un hombre de pensamiento y de acción educativa*. Bogotá: Gente Nueva LTDA.
- Rodríguez, M. (2013). Julio Enrique Blanco, el filósofo universal. A cien años de su opción por la filosofía. En J. Blanco, *Antología filosófica*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Universidad del Atlántico. (25 de marzo de 2017). *Historia de la Universidad del Atlántico*. <https://www.uniatlantico.edu.co/uatlantico/info-general/historia>

**OLVIDO Y RECUERDO DESDE  
LA CORPORALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA**

# **DE LO EXTRAÑO DE BERNHARD WALDENFELS**

**JAIRO IVÁN MANTILLA GARCÍA**

**OCTAVO SEMESTRE DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA  
JAIROMANTILLA1212@GMAIL.COM**

## Resumen

El texto pretende dar cuenta sobre la experiencia del olvido y el recuerdo desde la perspectiva que brinda la fenomenología de lo extraño de Bernhard Waldenfels. Para ello, se parte de una breve síntesis que pretende esclarecer algunos de los conceptos fundamentales que giran en torno a la experiencia de lo extraño. El carácter *páthico* y no intencional de esta experiencia, remite al papel fundamental del cuerpo. Es por ello que se profundiza sobre la concepción corporal de Waldenfels, cuyo rasgo característico es, a la vez, la unidad y la dualidad. En esta forma particular de ser, el cuerpo encierra una extrañeza denominada extrañeza estática o extrañeza de sí. Desde este modo de corporalidad la experiencia del olvido y el recuerdo, se presenta como escape e irrupción en medio de una corporalidad una y a la vez dual.

**Palabras clave:** *Pathos*, Extrañeza, Corporalidad, Escape, Irrupción.

## Abstract

The text tries to give an account of the experience of forgetting and remembering from the perspective of Bernhard Waldenfels's phenomenology of the strange. To do this, it starts from a brief synthesis that aims to clarify some of the fundamental concepts that revolve around the experience of the strange. The *pathic* and unintentional character of this experience refers to the fundamental role of the body. That is why Waldenfels's bodily conception is delved into, whose characteristic feature is both unity and duality. In this particular way of being, the body contains a static strangeness or strangeness of itself. From this corporality, the experience of forgetting and remembering is presented an escape and irruption in the midst of one and, at the same time, dual corporality.

**Keywords:** Pathos, Strangeness, Corporality, Escape, Break in.



Pensar lo extraño de modo radical en filosofía es posible a partir del cambio en el pensar de Occidente sobre los conceptos modernos de razón y sujeto (Waldenfels, 2015a, p. 40). Por eso la temática de lo extraño se ha ido abriendo camino a través de pensadores críticos de la modernidad como Feuerbach, Nietzsche, y entrado el siglo XX, por la Escuela Crítica. Este ocaso de la razón y el sujeto moderno ha abierto nuevos horizontes para pensar realidades como los sentimientos, las emociones y el cuerpo.

Dentro de la fenomenología pensadores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas y Jacques Derrida, han incluido estas temáticas dentro de sus reflexiones para ahondar en la complejidad de la experiencia como punto de partida de la filosofía. El pensamiento de Waldenfels se mueve en esta tradición que va de Alemania a Francia. Es en este último país donde se da una fenomenología de la existencia corpórea con aportes de los filósofos como Maurice Merleau-Ponty. En esta línea de pensamiento se inscribe la obra de Waldenfels y es por ello que el cuerpo resulta un elemento central en su modo de concebir la experiencia (Escribano, 2011, p. 89).

Extrañeza y corporalidad son elementos íntimamente relacionados. La experiencia que se da de frente a lo extraño escapa a las pretensiones de comprensión de la razón y se queda corta al tratar de ser objetivada por un sujeto cognoscente (Waldenfels, 2015a, p. 40). Por ello, un acercamiento a lo extraño necesariamente debe conducir a una profundización sobre el papel del cuerpo en la experiencia.

En este trabajo se pretende partir de una aproximación general sobre los conceptos que rodean la experiencia de lo extraño. De allí se ahondará sobre lo corporal y la extrañeza estática que le es propia. Por último, se abordará la experiencia del olvido y el recuerdo en tanto manera de entender el cuerpo y su forma particular de unidad en la dualidad según la concepción de Bernhard Waldenfels.

### 1. Conceptos básicos acerca de lo extraño

#### 1.1. Acercamiento a lo extraño

Bernhard Waldenfels parte del análisis semántico de aquellas connotaciones que la palabra alemana *Fremd* (lo extraño) puede tener, y concluye que en cada caso se recogen siempre tres matices. En primer lugar, *fremd* es lo que aparece fuera del propio ámbito, algo exterior opuesto a un interior. En este caso, se hace referencia a lo extraño en relación con el *lugar*. En una segunda acepción, se entiende *fremd* como *posesión*, refiriéndose a lo que pertenece a otros frente a lo propio. En tercer

lugar, el término *fremd* que pertenece a otro género, lo inquietante e intranquilizador, se opone a lo familiar. En este caso, señala un matiz de lo extraño como *género* (Waldenfels, 1998, p. 87).

Dentro de estos matices, el de lugar, es el que remite a la extrañeza, encerrando en sí las connotaciones de lejanía, ausencia e inaccesibilidad (Waldenfels, 1998, p. 88). Se puede afirmar que lo extraño es lo lejano, lo ausente e inaccesible. Sin embargo, tales cualidades tienen la particularidad de que al ser referidas a lo extraño se las puede entender en relación con lo cercano, lo presente o a lo que tengo acceso. En ese caso se estaría hablando de una extrañeza relativa, que dependería de un estado limitado de capacidad o conocimiento para acercarme, para hacer presente o para acceder a lo extraño. Pero lo que Waldenfels quiere destacar es una extrañeza radical, que es inherente a la misma naturaleza de la cosa y que echa sus raíces en ella (2015a, p.10). Cuando se habla de lejanía, ausencia o inaccesibilidad se quiere dar a cada concepto la radicalidad de lo extraño, es decir que lo extraño tiene algo que no se deja comprender. Por ello, Waldenfels concibe lo extraño como fenómeno de tipo especial, que no obedece sin más al logos de los fenómenos (2015a, p.40).

En este sentido, la tematización de lo extraño tiene que ver con los órdenes. Todo orden es un contexto donde se establecen reglas manifiestas o implícitas de lo que se puede y no se puede decir o hacer, de lo permitido y prohibido, de lo legal y lo ilegal (Waldenfels, 2015a, p. 110). Dentro de todo orden encontramos el terreno de lo común, donde se afincan lo propio. Todo orden, sea omniabarcante como el *kosmos* griego o la creación cristiana, o los contingentes órdenes de la modernidad marcados por el derecho y las leyes, implican una demarcación respecto a lo extraño. Es decir, dentro de un orden se establecen fronteras y posibilidades, pero lo extraño se constituye en el límite de dicho orden. Esta delimitación se da a partir de lo propio, por ello lo extraño implica una inclusión y exclusión dentro de límites (Waldenfels, 2015a, p. 41).

Para mostrar esta delimitación Waldenfels plantea que «lo extraño se parece a como están separados de lo propio a través de un umbral (*Schwelle*) los estados de sueño, vigilia, salud y enfermedad, vejez y juventud» (2015a, p.41). No se puede estar en los dos lados del umbral al mismo tiempo. La inclusión de un estado de sueño excluye por sí misma el estado de vigilia, la inclusión de la salud excluye la enfermedad y la inclusión de la vejez excluye la juventud. Lo extraño por definición, es lo que se encuentra en otro lugar, aquello para cuyo acceso es necesario cruzar un umbral. Por eso, lo extraño se hace en el límite de todo orden, es ese otro lugar donde el orden, con sus regulaciones y parámetros, no puede estar. Sin embargo, este no poder estar, esta inaccesibilidad es la condición desde la cual se accede a lo extraño en el modo de imposibilidad (2015a, p.42). Este acceso a lo inaccesible se da en la experiencia de lo extraño, allí el orden experimenta un ir más allá de sí, un punto de quiebre, el surgimiento de un nuevo ámbito de sentido o el nacimiento mismo de un nuevo orden (Waldenfels, 2015a, p. 31).

Lo extraño se da en la experiencia, la extrañeza no es una propiedad estática que sea propia de las cosas, sino que responde al dinamismo de la vivencia. Sin embargo, al intentar penetrar en lo extraño parece que se choca con la dura pared de una lejanía, una ausencia y una inaccesibilidad de carácter radical. Pero la definición de lo extraño que el ya referido Bernhard Waldenfels toma de Husserl como «accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible» (2015a, p.41) plantea una puerta de acceso que, empero, lleva la experiencia a una zona límite. A la experiencia de lo extraño se accede de modo indirecto a través de esa inaccesibilidad que le es propia. Pero ¿cómo se puede dar este acceso a lo inaccesible? ¿Cómo acceder a una experiencia de lo extraño?

## 1.2. Intencionalidad y pathos

Desde el abordaje fenomenológico parece que la respuesta nos la brinda la intencionalidad, que es concebida como la estructura misma de la conciencia, el modo como la conciencia y el mundo se interrelacionan. La conciencia siempre es de algo y ese algo siempre se da de un cierto modo a mi conciencia. De acuerdo con esto, la intencionalidad se puede presentar en sus diversas variantes según sea el modo de darse el objeto. Por ejemplo, si es un objeto mitológico o fantástico, lo propio será el acto de fantasear. Esto implica que para acercarme al objeto debe haber una sintonía respecto al modo como ese objeto se da a mi conciencia. Básicamente la fenomenología, desde la intencionalidad, trata de describir las estructuras de los actos de conciencia y de los objetos a los que esta se dirige.

Sin embargo, si cotejamos la intencionalidad frente a lo extraño, parece que hay elementos que no encajan en este esquema. En primer lugar, la intencionalidad constituye la estructura de la conciencia como conciencia de algo, o como lo señala Waldenfels, donde «algo se muestra como algo» (2015a, p. 19), es decir que se da en un cierto sentido y de una cierta manera. Lo extraño por su parte, como aquello que resiste y antecede todo conocer y comprensión (2015a, p.12) parece estar en otro plano a lo intencional. Ese modo de darse lo extraño irrumpe en la conciencia que rompe su estructura y la desconcierta. De este modo, lo extraño se presenta como fuera de lo normal o como exceso (2015a, p.13).

Ese *algo como algo* al que se refiere Waldenfels, al estar insertado en la dinámica de correlación favorecida por ese *como*, recibe un sentido. Es decir que *algo*, se convierte en repetible pronunciable, manejable (2015a, p. 23). Lo extraño que rompe la estructura de la intencionalidad, no se muestra por ello como lo carente de sentido sino como eso donde se da la generación del sentido. Waldenfels recurre a un ejemplo tomado de una novela de Robert Musil en la que se describe un accidente de tránsito, con la irrupción y conmoción que causa en lo ordinario de la cotidianidad. Dicho accidente es rápidamente auxiliado e integrado dentro del orden por

ambulancias, empresas de seguros y oficiales de tránsito, para acabar siendo una estadística más favorecida por las «agencias del sentido» (2015a, p. 26). De un hecho que irrumpe repentinamente y que en principio desconcierta a aquellos que lo viven, se genera un sentido que pone en orden la situación. Waldenfels denomina esa irrupción repentina como *pathos* y considera que allí está «el fondo y trasfondo del que sobresale todo comportamiento intencional y regulado» (2015a, p. 225). De esta manera, el *pathos* se presenta como anterior a la dinámica de la intencionalidad.

Esto muestra que lo extraño se manifiesta ante todo como algo que inquieta, como una molestia, como algo sorprendente, como una ocurrencia repentina y que no se deja activar a voluntad. Para este tipo de eventos del todo particulares, Bernhard Waldenfels considera que la intencionalidad es insuficiente y por ello echa mano del concepto griego de *Pathos*. Con esta palabra quiere significar que «estamos siendo afectados por algo» (2015a, p. 27). Esta afectación se da de tal modo que este *por* no tiene un fundamento en un *algo* que lo anteceda, ni puede ser superado en un *para qué* logrado a posteriori (Waldenfels, 2015a). En el *pathos* se rompe la estructura temporal de la conciencia planteada por Husserl, pues en su flujo ordinario la percepción, que se mueve en el terreno del presente, va dejando tras de sí las *retenciones* y va generando hacia el futuro *protensiones*. En la primera se retiene o sostiene la impresión hacia el pasado y en la segunda se genera una expectativa hacia el futuro. La irrupción del *pathos*, hace que las *protensiones* queden suspendidas y que al no hallar nada en el pasado dónde encajar esa experiencia de lo extraño se produzca un estado emotivo alterado como el del asombro, el miedo, la angustia, etc.

El *pathos* se presenta como «un acontecimiento de un tipo especial que le sucede a alguien» (Waldenfels, 2015a, p.28). Esto hace que en el *pathos* haya ciertas distinciones habituales como lo son sujeto, objeto, evento objetivo y acto subjetivo (Waldenfels, 2015a). El hecho de que el *pathos* le suceda a alguien quiere decir que aquello que se padece, o que asombra, se vive de manera real, sin posibilidad de ser tematizado u objetivado. El *pathos* es algo que le sucede efectivamente a alguien, pues implica profundamente lo padecido y al que padece de modo inseparable, pero está más allá de la acción pues el *pathos* le adviene sin posibilidad de ser previsto ni mucho menos activado a voluntad.

### 1.3 Pretensión extraña y respuesta

Lo extraño que se halla en los límites del orden, es experimentado como una fuerza capaz de alterar los parámetros que rigen un orden determinado. Dicha alteración es *pathos*. Sin embargo, la expresión y manifestación de la experiencia de lo extraño es vivida, ante todo, como un reclamo que se dirige a alguien en la forma de una pretensión extraña. En esta pretensión se muestra lo extraño en cuanto tal. En ella se mezclan un llamamiento a alguien y una exigencia sobre algo. Es

decir, percibir la pretensión y sentir su exigencia se da en un solo y mismo momento. Ahora bien, lo extraño con su resistencia al acceso y comprensión se presenta como algo que nos sobrepasa. La pretensión extraña se da como una exigencia que pone en cuestión las valoraciones y regulaciones de un orden pues al provenir de otro lugar exige algo que está al otro lado del orden vigente (Waldenfels, 2015a, p.47).

A la pretensión extraña le corresponde una respuesta. Pero esta respuesta no puede ser dada desde el sentido o las reglas establecidas, pues ello implicaría desconocer o tratar de apropiarse la interpelación extraña. La respuesta no se reduce a llenar vacíos de saberes o satisfacer debidamente a la formulación de un problema en forma de pregunta. Responder significa ante todo acceder a ofrecimientos y exigencias que no se limitan a la formulación lingüística, sino que envuelve la acción misma.

El *pathos* con su estremecimiento se halla antes de la intencionalidad, la respuesta por su parte se ubica más allá de ella (Waldenfels, 2015a, p. 29). El *pathos* es la afección, el ser tocado por algo que el yo no puede producir sino que le acaece, le sucede. La respuesta por su parte es el referirse al *pathos*, sea hablando o actuando ante ello, sea rechazando o recibéndolo con beneplácito (2015a, p. 28). Por ello esta pretensión que inicia en otra parte se presenta como asimétrica respecto a la respuesta que exige. La respuesta jamás podrá abarcar la pretensión extraña pues, no se deja agotar y guarda una diferencia con respecto a la respuesta. A esto Bernhard Waldenfels le llama diferencia responsiva, para distinguirla de la diferencia significativa o regulativa que pretende dar respuesta desde la comprensión del *algo como algo* o conforme a reglas (2015a, p. 46).

El responder al que se refiere Waldenfels no empieza ni se agota en el lenguaje. Por una parte, el inicio de la respuesta se daría en el prestar atención, que es un acontecer muy particular, pues al señalar lo extraño «en él estaríamos involucrados, pero no como autores o legisladores» (2015a, p. 47). La atención que se debe prestar a la pretensión extraña, con miras a guardar la diferencia responsiva, tiene su origen en otro lugar, más allá del sujeto, del yo o de la voluntad. Por otro lado, la respuesta no se circunscribe al hecho del lenguaje. En el responder se encuentra implicado un *ethos* de los sentidos, donde acciones, gestos y hasta el mismo silencio sirven para producir la respuesta. En la respuesta entra en juego toda la persona. El responder, dice Bernhard Waldenfels, «es una característica básica que imprime carácter a la totalidad de nuestra relación con el mundo, con nosotros mismos y con los demás» (2015b, p. 206).

Esa amplitud de la respuesta lleva a Waldenfels a plantear que el hombre, más que un ser vivo que posee habla y razón, podría ser señalado como «ser vivo que da respuestas» (2015a, p. 48), pues en la acción siempre está respondiendo a interpelaciones. Ciertamente, aquí se alude a la respuesta que se da a la pretensión extraña, pero en la cotidiano también se responde

constantemente usando un conjunto de respuestas que se tienen a la mano para situaciones con las que ya se está familiarizado. Sin embargo, considerando la relación que se da entre lo propio y lo extraño, Waldenfels llega a asegurar que cabría preguntarse si sería posible hallar una situación tan cotidiana de la que se disipara cualquier vestigio de lo sorprendente (2015b, p. 207). De hecho, la asimetría que da cuenta de la extrañeza radical y la posibilidad de forzar una aproximación entre pretensión y respuesta, revela la distinción entre un responder repetitivo y otro innovador o productivo (Waldenfels, 2015a, p. 208). En el primero, que se encuadra en el responder ordinario basta echar mano de las reglas y del sentido que enmarcan el orden propio. En el segundo, para responder, es necesario romper el orden existente y estar dispuesto a que emerja un nuevo sentido.

La experiencia de lo extraño que se presenta como el desafío y la posibilidad de un nuevo orden, no es un fenómeno fácil de encuadrar dentro de los ámbitos de la conciencia. El sujeto y el yo parecen estrechos para adentrarse en la complejidad de esta experiencia. El camino seguro para este fenómeno es el *pathos* que se manifiesta como inquietud, asombro, temor, etc. Resulta evidente que en estas emociones o sentimientos se hace clara referencia al cuerpo. Extrañeza y corporalidad se ven conectadas. Por ello que, propiamente hablando el lugar del *pathos*, eso que hace posible la presencia de lo extraño, no es ni la conciencia ni las cosas, sino el cuerpo (Waldenfels, 2015a, p. 59). Es por ello importante detenerse para profundizar en la concepción que Bernhard Waldenfels tiene sobre el cuerpo e intentar así una mayor aproximación al fenómeno de lo extraño.

## 2. La corporalidad en Waldenfels

Para Waldenfels la experiencia corporal es fenómeno fundamental (*Grundphänomen*) que está implícito en la constitución de otros fenómenos. En sus términos «la experiencia del cuerpo presupondría una corporeidad de la experiencia» (2015a, p. 56). Con ello deja claro que la corporalidad es el presupuesto que hace posible toda experiencia y que cualquier interacción humana con el mundo, con los otros y consigo mismo, no puede pensarse al margen de la corporalidad (Escribano, 2011, 87).

Dentro de la tradición filosófica occidental, el pensamiento cartesiano es el referente respecto al debate acerca del cuerpo. Bernhard Waldenfels estima que en las reflexiones de tal filósofo francés se encuentra simultáneamente el descubrimiento y ocultamiento del cuerpo (2015a, p. 54). Descartes plantea la distinción entre *res cogitans*, el yo pensante, y *res extensa*, los objetos físicos. Con ello traza una frontera donde se resaltan las diferencias entre el cuerpo y la mente. Este descubrimiento pone de manifiesto la particularidad de cada uno de estos aspectos, pero al privilegiar a la *res cogitans*, oculta y relega el cuerpo al campo de los objetos cuantificables. Pero una postura contraria a Descartes, la representaría la visión monista de corte hegeliano donde la

opción por el *yo* justificaría un volverse sobre sí mismo para reencontrar en sí la totalidad de los seres (Waldenfels, 2015a, p. 55). Ante tal disyuntiva de monismo o dualismo, Waldenfels encamina su pensamiento hacia un nuevo punto de vista que le permita ir más allá de las antinomias sujeto-objeto, interior-exterior, cuerpo-espíritu, etc. De este modo propone hablar de un sí mismo dividido y afirma que este no es ni uno, como señala el monismo, ni dos, como apunta el dualismo, sino que es uno y a la vez dos (2015a, p. 216).

Para explicar su concepción atiende a los planteamientos de Descartes y desde allí formula su propuesta. Con respecto a la división entre cosas pensantes y cosas extensas, se asume desde el punto de la visibilidad que las mentes (*res cogitans*) ven pero no son vistas, mientras que las cosas (*res extensa*) son vistas pero no ven. Este esquema no se aplica en el cuerpo que efectivamente ve y es visto. Lo mismo podría decirse de los otros sentidos, el cuerpo oye y es oído, toca y es tocado, mueve y es movido. Por eso, la dualidad cartesiana se hace unidad en la forma de ser del cuerpo (Waldenfels, 2015a, p. 63). Y en cuanto a la dualidad se plantea que el que ve y lo que es visto nunca coinciden, es decir, que aquel que efectivamente ve, se refiere a sí mismo en tanto afectado en sus ojos, pero aquello que es visto por él, escapa de sí en tanto que no toca la mirada. Waldenfels distingue entre el ver circunscrito al ejercicio de los órganos y la mirada como invisible. Con esta distinción se refuta la unidad cartesiana de la conciencia que hace coincidir plenamente el *cogito* y el *cogitatum*, el yo pienso y el contenido del pensamiento (2015a, p. 63).

Esta no coincidencia tendría que ver con la pareja conceptual de *pathos* y *respuesta*. Siguiendo con el ejemplo de la visibilidad el *pathos* afectaría los ojos en tanto órganos materiales y la mirada solo podría darse como *respuesta* ante dicha afectación. Como ya se ha señalado, la experiencia de lo extraño se da en el *pathos* y la *respuesta*. Esto implica que al nivel de estas características propias del cuerpo, se da un tipo de extrañeza particular que Waldenfels denomina extrañeza extática o extrañeza de sí (2015a, p. 217). El cuerpo que no se deja encajar en el esquema monista ni dualista, sino que reclama para sí una unidad en la dualidad, se presenta él mismo tocado por la extrañeza. Como ya se señaló, esta extrañeza estriba en el hecho de la no coincidencia que se da en el cuerpo como *autorreferencia* y *autosustracción* o escape de sí. Es decir, el cuerpo al sentir algo, se siente a sí mismo, pero siente algo distinto de sí. Esta no coincidencia entre el que siente y lo que es sentido genera una fisura que hace posible un autodesplazamiento y un autoaplazamiento. Esto hace que el aquí y el ahora del cuerpo, ante la afección de la extrañeza, se pueda experimentar a la vez en otro tiempo y en otro lugar (Waldenfels, 2015a, p. 217).

Waldenfels dice «yo voy fuera de mí no por casualidad, por enfermedad o debilidad, sino por ser el que soy» (2015a, p. 65). A este respecto cabría dar un paso adelante para entender la corporalidad examinando aquellos fenómenos del olvido y del recuerdo ¿Qué implicaciones tiene para estas dos experiencias el pasar de una concepción que parte de la conciencia a una centrada en

la corporalidad? Del mismo modo ¿Qué relación existe entre la extrañeza estática y la experiencia del olvido y el recuerdo?

### 3. Olvido y recuerdo como experiencia de lo extraño

En la novela *En Busca del Tiempo Perdido*, Marcel Proust señala que para la evocación del pasado es inútil el afán de la inteligencia. Un objeto material y las sensaciones que este produce son el mejor medio para que el recuerdo se haga presente. Este pequeño preámbulo conduce al lector al famoso pasaje donde Proust experimenta una serie de sensaciones y recuerdos, suscitados por un trozo de magdalena remojada en un poco té. Ante aquel sabor, Proust volvió por un instante a Combray, el pueblo de su infancia, sus jardines, personajes y paisajes. Dicha evocación lo toma totalmente por sorpresa. Queda claro que en su cuerpo se había asentado el olvido de todo aquello y que, por el estímulo sensible, experimentado corporalmente, sucedió el recuerdo. Hay en estas líneas una verdadera experiencia corporal que manifiesta dimensiones nuevas para pensar el recuerdo y olvido.

Para Waldenfels la corporalidad es la condición fundamental desde donde se da la experiencia (Escribano, 2011, p.87). Esta reivindicación corporal implica pasar del análisis centrado en la conciencia hacia un nuevo modo de entender la experiencia desde el cuerpo. De este modo, a la luz del cuerpo que es a la vez unidad y dualidad, el recuerdo y el olvido aparecen bajo nuevas formas más allá de la asociación con la sola conciencia. En el olvido y en el recuerdo se manifiesta la experiencia de lo extraño bajo aquella extrañeza estática o extrañeza de sí. Justamente la coincidencia en la no-coincidencia propia del cuerpo permite que los hechos irrumpen (*Einfallen*) como en el recuerdo, y escapar (*Entfallen*) como en el olvido. «Esta corporalidad presupone un ser que no está fuera de sí como las cosas externas de la naturaleza, ni totalmente en sí mismo, como un espíritu puro» (Waldenfels, 2015a). Es por ello que este *sí mimo dividido*, puede experimentar el olvido como un *escape* de algo que ya no está a su disposición; o puede verse sorprendido por un recuerdo que *irrumpe* sin premeditación. Estos movimientos de *escape* e *irrupción* son eventos que nos suceden más allá de la intervención de la voluntad. Ante ellos se es afectado, tocado y la posición del yo queda reducida a un dativo más que a un nominativo. Es aquí donde surge el *pathos* que se da en la experiencia de la extrañeza de sí.

El olvido es siempre un desaparecer, un perder, un escapar. *Vergessen* o *forgetting*, indican en alemán e inglés respectivamente, que hay algo que no se atrapa. En el japonés, la palabra *wasureru*, señala la pérdida del corazón. Además, desde la teoría pragmática de los actos de habla, hay expresiones gramaticales que son muy problemáticas: al decir “estoy olvidando” no parece tan apropiado como “he olvidado” o “temo o espero que lo olvidaré”. En suma, el olvido como



desaparecer o pérdida, tiene en sí la característica de algo que nos sucede y de lo que no se puede disponer a voluntad (Waldenfels, 2015a, p. 207).

Waldenfels señala que hay varios tipos de olvido donde su especificación propia se da según lo que es olvidado. De esta manera establece dos grupos, uno de olvido ordinario y otro es olvido extraordinario. En cada caso se trataría de diversos modos de la experiencia donde se darían diversas formas de olvido. Es de señalar que no es igual el olvido ocasional de datos, nombres o rostros, que el de vivencias pasadas o el de hechos de los cuales no podemos dar cuenta (Waldenfels, 2015a, p.208). En el olvido ordinario está el *pre-olvido* u olvido primario que tocaría las vivencias de la infancia, estados de embriaguez o ilusión y los sueños nocturnos. Lo propio de este tipo es que no se puede esclarecer y explicar estas vivencias como quien explica algo que ha vivido aquí y ahora. Ellas escapan al dominio de lo que podríamos designar como nuestra experiencia. Por otro lado, el *olvido normal*, que hace parte de nuestra experiencia cotidiana cuando algo que teníamos a nuestra disposición, se nos escapa. Un dato, un nombre, una dirección que creímos saber, de repente, nos causa dificultades para traerla al presente (Waldenfels, 2015a).

Del otro lado, se encuentra el olvido extraordinario. Aquí aparece un *proto-olvido* (*urvergessen*) que correspondería a un caso límite de *pre-olvido*. En este tipo hay el propio nacimiento que se caracteriza por ser un hecho del pasado que nunca fue presente, pues no se dio en manera propiamente activa. En ello, Waldenfels quiere resaltar el hecho de una precedencia temporal de la afección del sí mismo corporal, es decir, que «aquello que nos sucede llega demasiado pronto de modo que cada respuesta que damos llega demasiado tarde» (2015a, p. 140). Por último, dentro del olvido extraordinario está el *pasar-por-alto-en-el-olvido* (*Übervergessen*). Se trata de un olvido que se confronta con un acontecimiento inolvidable. En este sentido se puede entender como no querer ver (*Über-sehen*), o un no querer oír (*Über-hören*). Este olvido no encaja dentro de los parámetros del olvido normal pero tampoco dentro del recuerdo normal (2015a, p.208). Al respecto, siguiendo a Merleau-Ponty, Waldenfels afirma que el olvido equivale a la represión del psicoanálisis, donde lo olvidado, a pesar de no estar a mi libre disposición, hace un ruido en mí, genera un cierto rechazo. En últimas, este nexo entre el olvido y represión, remite al trasfondo afectivo que tiene consigo toda cognición (2015a, p. 215).

«El olvido es fenómeno de difícil acceso» (2015a, p.83). Su comprensión es difícil si bien lo olvidado tiene sentido, pero no se podría decir lo mismo del olvido que escapa a toda teleología de la conciencia. De la misma manera en el campo del lenguaje, lo olvidado estaría sujeto a ciertas reglas, pero el olvido mismo no encajaría en ninguna regulación para designar la forma correcta o incorrecta de llevarlo a cabo (Waldenfels, 2015a, p. 210). Estas características estriban en el hecho de que el olvido sucede en un escape (*Entfallen*), en un desaparecer, que tiene lugar en el mismo acto de la percepción. El olvido sucede en el aquí y el ahora de nuestra experiencia. En las

reflexiones que Husserl hace sobre el tiempo, dice que toda percepción actual le sigue una retención que sostiene la impresión originaria hacia el pasado. Waldenfels señala que esa retención se da por el hecho de que, de entrada, la misma percepción actual amenaza con escaparse (2015a, p. 84).

Desde la corporalidad se entiende que dicho escape es posible por la forma unitaria y a la vez dual del cuerpo. El aquí y el ahora que caracterizan la corporalidad, por efectos de la coincidencia y no-coincidencia, experimenta en la afección un *autodesplazamiento* y un *autoaplazamiento* que llevan el cuerpo a otro lugar y a otro tiempo. Esto significa que en el caso del olvido, no todo lo que percibimos permanece férreamente, sino que hay detalles que escapan y hay vivencias que quedan difuminadas hasta ser inaccesibles. Sucede, luego, que en la presencia del aquí y el ahora de la percepción actual se da una ausencia por la que se escapa una parte de tal percepción. Por eso Waldenfels subraya que extrañeza significa que algo o alguien nunca están completamente en su sitio (2015a, p. 42).

En medio de esta presencia-ausencia que se da en la percepción, en su intento por fijarse en el pasado a través de la retención, tienen lugar esos hechos inolvidables que sostienen el sentido más allá del escape del olvido. El Olvido y el recuerdo se hallan así conectados. Allí aparece el recuerdo como forma de respuesta ante la interpelación de lo que *no se ha de olvidar* (Waldenfels, 2015a, p.218). En este sentido el recuerdo no depende de un acto intencional, se da como un retomar, un representar de nuevo, un volver en la forma de una irrupción (*Einfallen*) que acaece sin intervención de la voluntad. El recuerdo se mueve en consonancia a aquello que nos concierne del pasado, y en él se reanuda un vínculo con este tiempo.

Tratando de profundizar en eso inolvidable por lo que el recuerdo puede irrumpir, Waldenfels anota la singularidad de la experiencia de lo extraño. La pretensión extraña se presenta como algo que está más allá del orden establecido y de los hechos que acaecen en la cotidianidad. Esto dota a la experiencia de lo extraño de singularidad capaz de generar un nuevo ver, pensar y actuar. A raíz de ella se dan esos hitos tanto en la vida de los individuos como en la de los pueblos. Precisamente, en la generación de sentido desde tal experiencia, tienen lugar los mitos fundacionales de una cultura, los momentos claves en una vida, las grandes creaciones científicas, artísticas, etc. (Waldenfels, 2015a, p. 49). Como un ejemplo claro de esto, tenemos a Proust y su evocación de un sabor. Este le lleva a esos momentos que permanecían perdidos, pero que al reanudarse le revelan la belleza de otros tiempos y le llenan de una gran emoción. El recuerdo aparece aquí guiado claramente por los deseos, más que por la inteligencia y la voluntad. Waldenfels anota «que en mayor o menor medida nuestro pasado nos coge por sorpresa antes de que nos acordemos de él» (2015a, p.59). Esa sorpresa es *pathos*, afección que toca nuestra corporalidad y lleva a responder.

La irrupción del recuerdo se muestra íntimamente conectada con la forma de ser del cuerpo.

De hecho, el cuerpo se presenta como guardián del recuerdo en tanto que en él se encuentran una multitud de hábitos que operan como costumbres cotidianas. Gestos, modos de caminar, formas de hablar, todos son hábitos de una experiencia corporal continuada en el tiempo. La experiencia sedimentada se configura en esos hábitos que conforman un *ethos* y que únicamente afloran con toda su fuerza cuando el recuerdo irrumpe a través de las desviaciones de la cotidianidad (Waldenfels, 2015a, p. 206). Para entender la hondura de tal realidad es necesario saber que «no existe un pensar y querer al margen de determinados tipos de creencias y costumbres» (2015a, p.66). Por ello, Waldenfels habla de recuerdo y olvido corporal, y entiende que el recuerdo más que darse en la mente sucede en todo el cuerpo que guarda una memoria y unos olvidos en sus hábitos y costumbres.

La pasividad del cuerpo es la que permite que las afecciones del pasado irruman bajo la forma del recuerdo (Waldenfels, 2015a, p. 192). Unido a ello está la incapacidad agotar o comprender del todo a lo extraño (2015a, p. 12). Esto hace que constantemente lo extraño vuelva bajo la forma de lo que *no se ha de olvidar*, y por ello es que Waldenfels considera al recuerdo como un volver a responder. Recuerdo y olvido son realidades que no pueden pensarse la una al margen de la otra. De hecho, el escape (*Entfallen*) y la irrupción (*Einfallen*) en las que respectivamente se dan, tienen en común que no empiezan con un acto determinado por la voluntad. En ese sentido se hallan más allá de la intencionalidad y del comportamiento guiado por reglas y entran en el terreno del *pathos*, de las afectaciones propias de la experiencia de lo extraño (Waldenfels, 2015a, p. 85).

## Conclusiones

Una y otra vez Waldenfels repite en su obra que «la extrañeza comienza en la propia casa» (Waldenfels, 2015a, p.101). Con esta frase el pensador alemán quiere hacer hincapié en la presencia que lo extraño tiene en todos los ámbitos de nuestra vida, pero sobre todo en lo que concierne a su presencia en el propio cuerpo. Y es que precisamente la forma unitaria y dual del cuerpo configura una grieta que le permite a la extrañeza afectar constantemente nuestras interacciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Es esta unión y a la vez separación la que nos mantiene inquietos y la que no permite que nos hundamos en una tibia satisfacción (Waldenfels, 2015a, p.228). En esto, se resalta como en lo ordinario está lo extraordinario, así como en lo propio está lo extraño.

Olvido y recuerdo se presentan como una manifestación de la extrañeza del propio cuerpo. En ambos fenómenos, la no coincidencia que se da en medio de la unidad, permite el *escape* y la *irrupción* en el aquí y ahora de la experiencia. El olvido que es carente de sentido, encuentra en el recuerdo un ancla bajo la forma de *lo que no se ha de olvidar*. De esta manera nos movemos

al borde de un abismo que amenaza la memoria, y al mismo tiempo, cada paso se sostiene por el fundamento de lo *inolvidable*. Justamente en el umbral que separa a ambos extremos, se mueve la extrañeza que constantemente nos interpela con su aguijón y nos llena de asombro, miedo o maravilla.

### Referencias Bibliográficas

Escribano, X. (2011). *Fenomenología y antropología de lo Corporal en Waldenfels*. *Revista Ética & Política/ Ethics & Politics*, 13, 1, 86-98.

Waldenfels, B. (2015a). *Exploraciones Fenomenológicas acerca de lo Extraño*. (Trad. G. Leyva), Barcelona: Anthropos.

Waldenfels, B. (2015b). *La ética entre la respuesta y la responsabilidad*, *Revista Ápeiron*, 3, 205-214. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5966449>

Waldenfels, B. (1998), *La Pregunta por lo Extraño*, *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 32, 85-98. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM9899110085A>

Proust, M. (1982). *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swan I*. Bogotá D.C.: La Oveja Negra Editorial.

# **SOBRE LA PREEXISTENCIA DE MATERIA EN EL RECEPTÁCULO DEL TIMEO**

**LUIS ÁNGEL GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ**

**SEXTO SEMESTRE DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
LUISBOOGIE12@GMAIL.COM**

**Resumen:**

Platón, en su diálogo *Timeo*, quiso exponer un relato cosmogónico y cosmológico que diera cuenta del origen y conformación del universo, de su fundamento óntico y características. Si bien, el filósofo propone los cuatro elementos como corpúsculos materiales que constituyen a los entes sensibles, analizando detenidamente, la impronta material de dichos elementos se encuentra presente, en un momento primigenio, en la *chóra*: lugar y receptáculo en donde la divinidad ordena y determina, gracias a la contemplación de lo inteligible, lo que está en caos y movimiento (*Tim.* 30a) para dar paso a la creación del universo sensible. Este trabajo ofrece una propuesta que intenta mostrar, a la luz de los pasajes, la preexistencia de la materia en el receptáculo de Platón.

**Palabras clave:** Materia, Elementos, Receptáculo, Universo sensible, *Timeo*

**Abstract:**

Plato, in his *Timaeus* dialogue, wanted to present a cosmogonic and cosmological story that would account for the origin and conformation of the universe, its ontological foundation and its characteristics. Although throughout the text the philosopher proposes the four elements as the material corpuscles that constitute sensible entities, carefully analyzing, the material imprint of these elements is present, in a primal moment, in the *chóra*: place and receptacle where the divinity orders and determines, thanks to its contemplation of the intelligible, what is in motion and chaos (*Tim.* 30a) to give way to the creation of the universe sensible. In this work offers a proposal that tries to show, from the passages of *Timaeus*, the preexistence of matter in Plato's receptacle.

**Key words:** Matter, Elements, Receptacle, Sensible universe, *Timaeus*

En la última etapa de su filosofía, Platón expuso un modelo cosmogónico y cosmológico en el que quiso explicar el nacimiento, las características y funciones del mundo que estuviera de acuerdo con sus previas reflexiones metafísicas acerca de lo inteligible y el devenir.<sup>1</sup> Ya desde la antigüedad, el *Timeo*<sup>2</sup> ha sido bastante comentado debido al carácter enigmático con el que Platón expresó ciertas particularidades de su explicación cosmogónica.<sup>3</sup> No obstante, dentro de la vasta obra del ateniense, este diálogo presenta de manera relativamente clara una explicación sobre el origen del Universo, de los seres humanos y de la relación que guarda el mundo físico con el inteligible. El hecho que Platón haya redactado el *Timeo*, no significa que haya abandonado al final de su vida las preocupaciones éticas y políticas por preferencia a cuestiones naturales, más bien el filósofo vio necesario reflexionar, además de las acciones de los hombres y su trato con lo divino, la manera en la que el mundo llegó a formarse para mostrarse tal y como es.<sup>4</sup> Guthrie, a nuestro juicio, indica atinadamente esto último: “Platón no ha abandonado los asuntos humanos por la cosmogonía y la ciencia natural. Su propósito es situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos” (1992, p.261).<sup>5</sup>

Dentro de los grandes problemas interpretativos que supone el texto, uno de los más difíciles de exponer, es si Platón se preocupó por explicar el lugar y la función de la materia en la

- 
- 1 La reflexión sobre el ámbito de lo inteligible y el devenir es un tópico constante en la obra de Platón. Acerca de lo inteligible, el filósofo ateniense lo entiende como aquel lugar donde todo es estable, siempre es y donde todo es eterno: es el mundo de las Formas. Su conocimiento es el que ofrece la filosofía, pues el Ser es comprendido mediante el intelecto (*Tim.* 28a). No obstante, el terreno del devenir se caracteriza por ser caótico, condenado a la generación y corrupción: está presente en lo sensible. Propio del devenir es el tiempo y el movimiento. Su conocimiento oscila entre el ser y el no ser y se aprehende mediante la opinión y la sensibilidad. (*Rep.* V 477a-478e, *Tim.* 28a)
  - 2 La discusión sobre la cronología y el lugar del diálogo dentro de la producción platónica ha sido bastante discutida por los especialistas. Sin embargo, hay cierto consenso en considerarlo dentro de la etapa de vejez –quizá escrito después del *Filebo* y antes que el *Critias* y las *Leyes*- debido a los resultados estilísticos que arrojan los estudios estilométricos y, sobre todo, por la presuposición de postulados metafísicos que Platón seguía repensando en diálogos anteriores. No obstante, hay algunos comentaristas como G. E. L. Owen o T. M. Robinson que consideran al texto como inmediatamente posterior a la escritura de la *República* y el *Fedro*. Para un estado general de la cuestión sobre la discusión de la cronología, revisar Guthrie (1992, pp. 258-259) y Eggers Lan (2012, pp. 18-24).
  - 3 Tenemos constancia que era común discutir dentro de las conversaciones de los platónicos en la Academia, la forma en la que debía ser leído e interpretado el *Timeo*. Además de esto, es bien conocida la influencia que ejerció este texto, tanto en el platonismo medio en autores como Alcinoos o Apuleyo, hasta en casi todos los filósofos de la tradición neoplatónica. Dentro de los testimonios que tenemos sobre diversos comentarios que se hicieron del diálogo, conocemos las anotaciones de Crantor; la traducción incompleta del griego al latín y la explicación de Cicerón; la interpretación sobre la creación del alma en el *Timeo* según Plutarco de Queronea y los comentarios de Plotino, Jámblico, Siriano, Proclo, Filópono etc. Para más información sobre la recepción e influencia del texto en la antigüedad, Zamora Calvo (2010, pp. 122-126).
  - 4 Lisi indica: “El *Timeo* trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la física” (1992, p.146).
  - 5 Tenemos la posición de algunos comentaristas, como Charles Kahn, el cual asume que Platón, al final de su filosofía, se preocupó por las discusiones de los presocráticos, queriendo regresar hacia una especulación más bien física y natural. Kahn indica: “Turning to the *Timaeus*, we hope to find answers to old questions concerning the application of the doctrine of Forms to the natural world. Here, finally, we see Plato returning to a full-scale treatment of nature, the terrain cultivated by the Presocratics that he (speaking through the voice of Socrates) had dramatically abandoned in the concluding pages of the *Phaedo*” (2013, p.176).

creación del Universo. Si bien el tratamiento de lo material a modo de sustrato no está desarrollado adecuadamente en el texto, creemos que existe una razón de peso para suponer que la materia siempre se encontró, de alguna manera no clara, dentro del mismo receptáculo que el filósofo propone como el lugar donde se asentó el cosmos. Sin embargo, el material no se identifica con la *chóra*, mas bien la materia es parte de su amorfo contenido. Por eso, este trabajo tiene la intención de apuntar argumentos para justificar la lectura propuesta, siempre partiendo de lo mismo que Platón nos indica tantas veces a lo largo del texto: la explicación del nacimiento del mundo siempre ronda en los terrenos de lo probable, de la opinión y de lo verosímil.<sup>6</sup>

El personaje de Timeo de Lócride<sup>7</sup> es un pitagórico proveniente de la Magna Grecia y un sujeto que ha alcanzado, a criterio de Sócrates, el conocimiento más elevado que la disciplina filosófica puede ofrecer.<sup>8</sup> Además, al itálico se le estima por los demás personajes del diálogo como un experto en cuestiones astronómicas, por lo que será el encargado de relatar el origen del mundo y la manera en que la divinidad se encargó de ordenarlo. Timeo comienza su discurso, como dijimos, diciendo que la tarea de explicar la conformación del Universo es difícil y que sólo se puede limitar a dar un discurso probable y verosímil, ya que no podemos acceder, dada nuestra condición humana, al conocimiento de lo divino.<sup>9</sup> A pesar de esto, acerca de la creación del cosmos se expone:

6 Platón expresa en 29c-d: “Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá”. (Todas las citas del *Timeo* son traducidas por F. Lisi). Sobre esto, se han escrito ríos de tinta: desde aquellos que suponen en este pasaje una prueba explícita de las doctrinas no escritas de Platón, hasta aquellos que defienden la idea de que, como se parte de lo sensible para comprender el nacimiento de lo sensible, al estar en el terreno de la opinión, no se puede hacer ciencia o conocimiento verdadero de lo que está en constante transformación. Para ahondar más en esta problemática, ver Guthrie (1992, pp. 265-266) y Tonelli (2011).

7 Sobre Timeo de Lócride, Guthrie, Eggers Lan y Lisi coinciden en que muy probablemente este personaje sea una invención platónica. Sin embargo, la popularidad del texto platónico hizo que, después de la muerte del maestro, se escribieran obras de corte pitagórico con un contenido muy similar al que se presenta en el *Timeo*. Esto ocasionó que, para el siglo III d.C. se inventaran rumores sobre un supuesto plagio de parte de Platón a la cosmología pitagórica que proponían autores como Filolao y, ahora, Timeo. Este personaje de ficción se volvió, ahora, un filósofo verdadero al cual Platón copió cínicamente. Para más información sobre el personaje y su historia posterior, revisar Eggers Lan (2012, pp. 32-35).

8 *Timeo* 20a5-6: “Pues éste, Timeo, natural de Lócride, la ciudad con el mejor orden político de Italia, no inferior a ninguno de los de allí ni en riqueza ni en sangre, ha ocupado los cargos públicos más importantes y recibió los más altos honores de aquella ciudad y, además, ha llegado, en mi opinión, a la cumbre de la filosofía” ¿Es acaso Timeo un consumado dialéctico? ¿Acaso representa el ejemplo del verdadero filósofo, del hombre divino, como el Extranjero de Elea en *Sofista* 216a-d?

9 *Ibidem*, 29c-d. Esto mismo ha causado múltiples problemas hermenéuticos acerca de cómo se debe asumir el relato de Timeo. Apunto algunas provocaciones: ¿Qué tanto de lo que expresa el texto es algo que Platón realmente asumía?; ¿Acaso el texto tan sólo se reduce a la escritura de un mito el cual no explica a cabalidad el pensamiento cosmogónico de nuestro autor debido a que lo seguía repensando?; ¿Existe si quiera una preocupación platónica por dar cuenta del inicio del mundo a modo de los filósofos anteriores?; **¿Realmente Platón cree la idea de que la explicación del nacimiento del cosmos es siempre un discurso verosímil, probable, que no es realmente episteme?**; ¿Dicho conocimiento se lo reserva la divinidad?; ¿o Platón no quiso exponer los misterios por escrito y guardárselos para discutirlo con sus discípulos? Creemos que Zamora Calvo (2010, pp.22-27), da respuesta satisfactoria, mas no definitiva, a este problema en concreto sin que ahonde peligrosamente en la audacia especulativa. No obstante, esa respuesta, si bien no contesta las interrogantes anteriores, sirve para los intereses de nuestro traba-



¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa como modelo, lo así hecho será necesariamente bello. [...] Es generado [el cosmos] pues es visible, tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. [...] si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. [...] A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo (*Timeo*, 27d-29d).

La primera parte del discurso del *Timeo* inicia suponiendo las diferencias ontológicas y epistémicas entre el mundo inteligible, en donde se encuentran las Formas trascendentes que son el modelo y paradigma de los entes particulares del mundo, y el devenir, que se halla en constante cambio y que existe a partir de su relación participativa con lo inteligible. Esta distinción entre el terreno del ser inmutable y el cambio constante es esencial para entender las características de lo sensible pues, en registro platónico, ¿cómo podría tener existencia el universo sensitivo si no hay un fundamento de orden divino y eminente que le otorgue el ser? Además, se explica que lo sensible es copia, imagen del universo esencial y que está creado de la mejor forma posible debido a la intervención de la divinidad en el proceso creativo. La manera en la que es aprehensible el mundo del ser, es decir, el conjunto eidético, es mediante la reflexión filosófica pues es el razonamiento el que aspira al entendimiento y contemplación de las cosas en sí mismas. No obstante, el conocimiento del mundo sensible tan sólo se limita a la engañosa opinión que surge por la percepción de los sentidos y que sugieren como *verdad* la constante transformación del cosmos. Por eso, el devenir participa *tanto del ser como del no-ser* (*República V*, 478e).

La tesis fuerte de este pasaje se presenta, a nuestro juicio, en la afirmación de que el mundo sensible fue creado a semejanza del inteligible por la acción del dios-artesano que, contemplando las Ideas, pudo dar forma y contenido a lo que está condenado al cambio perpetuo. Con esto, Platón entiende dos cosas fundamentales y diferenciadas: la región del *ser* inmutable que lo conforman las Ideas y el *devenir* como el caos de la continua mutación. Este devenir,<sup>10</sup> como *Timeo* indica, posee,

---

jo. El comentarista considera que es necesario comprender a Platón como un artista creador de mitos que utiliza sus recursos literarios para significarlos de manera diferente o llenarlos de sentido y adaptarlos al discurso filosófico. A diferencia de los poetas que usaban estos recursos para mostrar las historias y las peripecias de la divinidad, el objetivo fundamental de Platón es usar al mito como vehículo discursivo y una herramienta de su filosofía. Si el *Timeo* es un mito o no, es evidente que expresa, bajo la anterior premisa, un cierto pensamiento platónico acerca del origen del mundo, de evidente herencia pitagórica obtenida, quizá, a partir de los viajes que Platón realizó por Siracusa y la Magna Grecia.

10 Llama la atención la tesis que propone el artículo de Eggers Lan (1997, p. 3). El argentino encuentra motivos para dudar de la equivalencia entre el devenir y el mundo sensible. Para el comentarista, el devenir es un principio que

en sí mismo, una cierta corporalidad desordenada y sin reposo que el demiurgo<sup>11</sup> debe organizar para conseguir que el cosmos sea una completa imagen del inteligible.<sup>12</sup> Si tiene un cuerpo, posee una estructura material que funciona a manera de sustrato. En otras palabras, lo sensible debe estar constituido por algún material con el cual el demiurgo trabajó y dio forma al mundo. Posteriormente agrega:

Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, ni sólido, sin tierra. Por lo cual, el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra. [...] Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua –la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra–, después ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. [...] La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de los cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad. [...] Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma (*Timeo*, 31b-33c).

Estas líneas revelan que el demiurgo utilizó los cuatro elementos para moldear el universo sensitivo. La mescolanza entre el fuego, aire, agua y tierra<sup>13</sup> dio como resultado cada una de las particularidades de lo sensible: texturas, formas, colores, etc. Los elementos, siguiendo a Eggers Lan (2012, pp. 69-70), se pueden entender como cuerpos (*somata*) de los que se compone lo sensible. Si se descompusiera, por ejemplo, la roca, veríamos tan sólo la interacción de la tierra con los demás elementos que la constituyen.<sup>14</sup> Sin embargo, esta mezcla no se dio al azar, sino que el demiurgo

---

posibilita cambio y transformación: es desorden, es movimiento. Pero el mundo se caracteriza por ser ordenado en tanto que el demiurgo lo formó y lo determinó a imagen y semejanza del inteligible. Por ende, aunque el mundo cambie por la intervención del devenir, esas transformaciones y movimientos siguen siendo orden y forma. En ese sentido, ambas cosas, devenir y mundo, son cosas separadas.

- 11 Sobre la naturaleza del demiurgo, los comentaristas se han esforzado durante años para tratar de entender, tanto su procedencia, como su naturaleza y su actuar. Es cierto que podemos rastrear en diálogos anteriores, la idea de una especie de “artesano” o productor del mundo. Ya en *Rep.* VII 530a podemos identificar al “artesano (*demiourgós*) del cielo y de cuanto hay en él constituido todo con la máxima belleza con que es posible constituir tales cosas.” También en *Sofista* 265e cuando se habla de animales y plantas, encontramos lo siguiente: “¿acaso diremos que, no existiendo anteriormente, se generen después por alguna otra cosa que por un dios artesanal? (*demiougeo*)”. Por último, tenemos el mito del *Político* 273b en donde se habla del artesano y padre del mundo. Como se puede ver, la idea de una divinidad creadora y ordenadora del cosmos no es nueva para Platón cuando se encontró escribiendo el *Timeo*. Para revisar un poco más sobre el tema del demiurgo, ir hacia el comentario de Zamora Calvo (2010, pp. 34-40.). Interesante, también, la propuesta de Eggers Lan (2012, pp. 43-49).
- 12 *Timeo* 30a: “Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél”.
- 13 Si bien el *Timeo* es el diálogo en donde se muestra de manera más técnica el pensamiento platónico acerca de los elementos como entidades materiales que constituyen el cosmos, hay otros lugares en su obra donde la idea se fue perfilando previo a la escritura del diálogo en cuestión. Un ejemplo de estos pasajes en los que está presente la noción de la corporalidad de lo sensible y su constitución por los elementos son *Teeteto* 201e, *Político* 269d y, sobre todo, *Filebo* 29a-30a.
- 14 Uno de los grandes problemas interpretativos del *Timeo* es definir si los elementos son el principio material por el

utilizó su capacidad racional que le otorgaba la contemplación de lo inteligible para hacer una copia exacta, tal como un artesano observa la Forma de la cama para hacer, con madera y herramientas, el mueble para descansar. Pero, ¿de dónde sacó el demiurgo los elementos?, ¿los creó de la nada o más bien utilizó como material lo que estaba en desorden y caos, previamente a la formación del mundo, para constituirlos? Dejemos esta problemática en suspenso y abordemos otro problema que contestará estas cuestiones.

Ahora bien, ¿en qué lugar o espacio se pudo asentar el devenir ordenado? y ¿en qué lugar se encuentra el universo? Platón es consciente que la explicación hasta ahora vertida es insuficiente para dar respuesta. Se hace necesario, entonces, regresar al principio para enfocar la discusión acerca del espacio. Timeo, una vez que se ha dado cuenta de esto expresa:

Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible (*Timeo*, 48e).

Y más adelante:

Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar (*Timeo*, 50e-d).

El filósofo ateniense, en boca del astrónomo pitagórico, argumenta que dentro de la lista de lo inteligible y lo sensible se debe agregar un espacio (*chóra*) en donde lo físico del mundo tenga cabida y soporte. Considera, jugando con las imágenes, al mundo eidético como el padre el cual otorga fundamento y la Forma; al devenir como un principio intermedio que relaciona con el hijo y que recibe la conformación del padre; en último lugar define al espacio o receptáculo como la madre debido a su función de lugar (*tópos*) en donde el hijo crece y se desarrolla. La definición de esta *madre espacial*, Timeo la formula así: *¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todo*, la siguiente: ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza (*Timeo*, 45a5). Esta información es valiosa, pues dice el cargo que ejerce dentro del modelo cosmogónico: el devenir y su ulterior determinación por la divinidad no existiría si no tuviera, de principio, un lugar, un receptáculo en el cual se pudiera desplegar adecuadamente. Pero, ¿cómo debe entenderse la *chóra*? Dicho en pocas palabras, el receptáculo (*hypodoché*) es el lugar donde el devenir se afianza, por intervención del demiurgo, al conformar el universo: dicho devenir, al ser el principio que posibilita el movimiento y el cambio, es introducido en el receptáculo por la divinidad, y la corporalidad de lo sensible se logra con la combinación de elementos del lugar, que

---

cual el universo obtiene corporalidad.

ya en sí mismo estaba en caos, con el devenir y la forma. La metáfora de *nodriza* cobra sentido si se considera al espacio como lo que nutre y contiene al devenir mediante su capacidad receptiva. Timeo ahonda más sobre el espacio diciendo:

Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir (*Timeo*, 50b-d).

Y unas líneas adelante:

Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo (*Timeo*, 51a).

La *chóra*, entonces, es una entidad indefinida, amorfa e independiente del terreno del ser y del devenir. Es una “masa” o sustancia plástica<sup>15</sup> y dúctil la cual recibe a las Ideas y al devenir para lograr la consumación del Universo. Es indeterminada porque su naturaleza no corresponde a los principios inteligibles, sino que es orden y forma en potencia.<sup>16</sup> Cuando las Ideas se juntan con el devenir presente en el espacio para crear lo sensible, estas no se quedan atrapadas en la indeterminación del receptáculo, sino que las Formas que hacen al mundo se manifiestan en la *chóra* a modo de una impresión o imagen del mundo inteligible debido a la mezcla que hizo el artesano entre lo eidético y lo que deviene. Por eso Platón dice que el espacio no adopta ninguna Forma. De hecho, se aclara que:

[...] la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de estos ni aquello de lo que estos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos (*Timeo*, 51a-b).

El espacio es indeterminación; receptáculo que recibe las Formas como impresiones y al devenir como posibilidad de transformación; es amorfo, maleable y no puede ser visto ni pensado, salvo por un *conocimiento bastardo* (*Timeo*, 52a-d).<sup>17</sup> La *chóra* se asume, pues, como un espejo el cual refleja las imágenes de los seres –las Ideas en lo sensible- sin ser jamás aquello que refleja. Por lo

15 Seguimos de cerca la postura de Guthrie. Para el británico, la *chóra* es “el medio o el material en el que se originan todas las cosas o cualidades perceptibles” (1992, pp. 278-280).

16 Ya que ella se caracteriza por estar en caos, según lo que podemos colegir de *Tim.* 30a.

17 Pasaje con posible influencia atomista (DK 68 B11). Platón anticipa en esta parte, de alguna manera, la idea aristotélica de la imposibilidad de conocer el sustrato material del mundo sin una forma que lo determine. El receptáculo es indeterminación y es invisible para los sentidos. El *razonamiento bastardo* es la metáfora de un pensamiento irracional que, en sentido estricto, jamás dará cuenta de la naturaleza propia de la *chóra* debido a que la mente humana no puede pensar lo que es informe.

demás, *Timeo* termina diciendo lo siguiente:

Por lo tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbreo de manera desigual en todas partes, es agitada por aquellas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose [...] Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos –que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación– se apartan entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones (*Timeo*, 52d-53b).

Con esta rectificación en el discurso, se presentó el modelo cosmogónico completo: 1) el mundo inteligible que funciona como paradigma del cosmos, 2) el devenir como cambio y lo contrario a la estabilidad de la esencia y 3) el receptáculo en donde se encarna el devenir y en donde se obtiene la corporalidad al mezclar, el dios, las tres partes del modelo. Y justo aquí encontramos la respuesta a las preguntas que se dejaron pendientes. Recordemos que en 30a, *Timeo* había explicado que el dios-artesano había ordenado lo que estaba en desorden y caos. Ahora que ha rectificado el discurso y que ha sacado a la luz al receptáculo, entonces, es fácil relacionar la identidad de lo que estaba en desorden con la *chóra* que ahora intenta exponer como el lugar donde se obtiene la corporalidad.<sup>18</sup> La comprobación a esta propuesta se confirma en las siguientes líneas:

La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbreo de manera desigual en todas partes, es agitada por aquellas y, en su movimiento, las agita a su vez (*Timeo*, 52d).

Como se puede observar, parece ser que en la nodriza se encuentran las improntas de los 4 elementos, incluso antes de que obtuvieran corporalidad. Porque el cuerpo es compuesto de materia y forma y su desarrollo es posterior a la preexistencia del sustrato. Si bien Platón no es claro en este sentido, y teniendo en cuenta el carácter probable de su discurso, es, a nuestro juicio, muy probable que el sustrato material de lo que posteriormente serían los elementos se encuentre en aquella masa informe que Platón nos dice es la nodriza (*Timeo*, 50b-d), aquella que tiene un contenido desequilibrado y movimiento errático hasta que llega la intervención de la divinidad. La *chóra* admite, como hemos visto, diversas formas sin ser nunca ellas mismas y la corporalidad se obtiene cuando la forma entra en el receptáculo. Es evidente que el espacio tiene cierto sustrato con el cual

<sup>18</sup> Aunque *Timeo*, en 51b, es consciente de que “participa de la manera más difícil de comprender lo inteligible”. Eggers Lan indica: “Por cierto que Platón mismo dificulta nuestra comprensión del nuevo concepto que introduce cuando quiere mostrar a la *chóra* como algo primario y determinado que los llamados “elementos” (fuego, tierra, aire y agua), que se transforman sin cesar unos en otros” (2012, p. 62).

se conforma lo posterior.

Después de esta revisión se hace necesario preguntar: ¿entonces existe una propuesta sobre lo material en Platón? Si bien el ateniense no afirma nada seguro acerca del papel de la materia en su filosofía, podemos afirmar, que los elementos al ser cuerpos que constituyen el Universo sensible, son los únicos recursos materiales que se pueden identificar dentro del pensamiento platónico; son los corpúsculos que constituyen, en su ordenamiento, cada uno de los entes particulares de lo sensible. Sin embargo, el sustrato de dichos elementos ya se encontraba, de alguna manera, en el receptáculo. La *chóra* no es un mero espacio vacío donde tan sólo se aferra el mundo, es también aquello por lo que se da la creación de la corporalidad. Por ende, debe de preexistir la materia, quizá envuelta en caos y como potencia, dentro del espacio, esto es, la nodriza ya descrita por Platón.

El *Timeo* es oscuro y plantea más problemas que respuestas. La ambigüedad presente en muchísimos pasajes del texto llevó incluso a los discípulos más cercanos de Platón, como Aristóteles,<sup>19</sup> a malinterpretar deliberada o involuntariamente, el contenido del diálogo y la propuesta cosmogónica del ateniense, si es que podemos adjudicársela. Sin embargo, a pesar de la nebulosidad y la probabilidad del *lógos* cosmológico de *Timeo*, podemos aventurarnos en la especulación sin caer, necesariamente, en la audacia. Al final, Platón expresó lo difícil que representa el entendimiento del receptáculo. No nos queda más que intentar revelar los misterios y como él mismo lo precisa: “[...] en la medida de lo posible alcanzar a comprender su naturaleza a partir de lo expuesto” (*Timeo*, 51b).

---

19 Es famoso el pasaje de la *Fis.* 209b5-20 de Aristóteles, donde el estagirita expone la teoría material de su amigo y profesor: “Pero, por otra parte, como el lugar parece ser la extensión de la magnitud, es la materia; pues esta extensión es distinta de la magnitud, estando contenida y determinada por la forma, como por una superficie delimitante. Tal sería justamente la materia y lo indeterminado, porque cuando el límite y las propiedades de una esfera son quitados, no queda de ellas más que su materia. De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y la misma cosa, aunque hable de diferente manera sobre lo participable en las llamadas *Enseñanzas no escritas*, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es. En vista de todo esto, es verosímil que parezca difícil qué es el lugar, si es alguna de estas dos cosas, o la materia o la forma”. Es evidente los problemas hermenéuticos que representa la reflexión aristotélica sobre la materia en el receptáculo, incluso para alguien que estuvo con Platón probablemente cuanto él redactó el diálogo que estudiamos. Si bien la mayoría de los comentaristas consideran que es arbitrario de parte de Aristóteles el asumir todo lo que citamos, teniendo en cuenta que Platón jamás lo expresa de manera tan literal, creo que el testimonio de la *Física* aristotélica brinda un poco de luz.

## Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1995). *Física*. (Trad. de G. R. de Echandía). Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C. (1997). *Lo Intermedio, el Mundo y la Materia en el Timeo de Platón*. *Revista Méthesis*, 10, pp. 17-21. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000267>
- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la Filosofía Griega V: Platón, segunda época y la Academia*. (Trad. de A. M. González). Madrid: Gredos.
- Kahn, C. (2013). *Plato and the Post-Socratic Dialogues. The return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. (1988). *Diálogos V* (Trad. de M. I. Santa Cruz, A. V. Campos, y N. L. Cordero). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI*. (Trad. de M. Á. Durán y F. Lisi). Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Timeo*. (Trad. de J. M. Zamora Calvo). Madrid: Abada.
- Platón. (2012). *Timeo*. (Trad. de C. Eggers Lan). Buenos Aires: Colihue.
- Tonelli, M. (2011). *La compleja relación entre el demiurgo y la khóra del Timeo y la doctrina de los principios atribuida a Platón*, VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/35760>





# REFLEXIONES FEMINISTAS DE CARÁCTER INTERSECCIONAL: LOS CONCEPTOS DE GÉNERO, RAZA Y SEXUALIDAD EN LA CONTIENDA POLITICA

**VALENTINA DRADA VELÁSQUEZ**

**QUINTO SEMESTRE DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DEL VALLE  
VALENTINA.DRADA@CORREOUNIVALLE.EDU.CO**

## Resumen

En este trabajo, en primera instancia se trabajará brevemente el origen y la línea histórica de los conceptos de género, raza y sexualidad, con el objetivo de esclarecer la relación que existe entre ellos, sin dejar a un lado el carácter específico de cada uno. Se parte del ejercicio descriptivo ya que este posibilita una comprensión del proceso histórico que ha tenido cada concepto y las variaciones de acuerdo con cada interpretación histórica. Seguidamente, se establece una relación de carácter interseccional entre los conceptos, lo que permitirá una articulación de las distintas luchas y vindicaciones que buscan acabar y abolir las prácticas desiguales que se expresan y desenvuelven en la sociedad. Por último, se resalta el papel de los primeros feminismos y su interpretación histórica de la categoría de género que posibilitó un lugar de enunciación, y la vinculación de la teoría y la práctica política. Como resultado, en la actualidad se genera una constante contienda entre distintos actores por hacer parte del ejercicio de conceptualización teórica, al reconocer en este una práctica política.

**Palabras clave:** Género, sexualidad, raza, feminismo, interseccional.

## Abstract

In this work, we will first work briefly on the origin and historical line of the concepts of gender, race and sexuality, with the aim of clarifying the relationship between them, without leaving aside the specific character of each one. The descriptive exercise is the starting point, since it allows an understanding of the historical process that each concept has had and the variations according to each determined historical interpretation. Next, an intersectional relationship is established between the concepts, which will allow an articulation of the different struggles and vindications that seek to end and abolish the unequal and discriminatory practices that are expressed and developed in society. Finally, the role of the first feminisms and their historical interpretation of the category of gender is highlighted, which made possible a place of enunciation, as well as the linking of theory and political practice. As a result, today there is a constant struggle between different actors to be part of exercise of theoretical conceptualization, recognizing in it an effective political practice.

**Keywords:** Gender, sexuality, race, feminism, intersectional

Este texto partirá de un ejercicio descriptivo de conceptos construidos a lo largo del tiempo: género, raza y sexualidad. Cada concepto se va a estudiar por separado, ya que la distinción de ellos genera una comprensión específica de cada problemática, su contexto y condiciones que dieron lugar a su construcción histórica como concepto. Al ser un ejercicio descriptivo, se va a presentar los cambios que han sufrido en el tiempo, es decir, se espera conseguir una narración histórica del desarrollo que han tenido estos conceptos, el significado de cada uno desde sus inicios hasta la época contemporánea y su actual uso.

Posteriormente, se establecerá una relación entre cada uno de los conceptos, derivado del ejercicio de definición particular de cada uno, ya que estas definiciones tienen un marco teórico, histórico, sociológico y filosófico particular y, en general, una base conceptual en las ciencias sociales. Esto permite una comprensión mayor y la posibilidad de establecer una relación de carácter interseccional entre los tres conceptos que se expresan y materializan en la realidad. En este sentido, se parte del supuesto de que entender la correlación que existe entre estos tres conceptos va a brindar herramientas para eliminar las distintas opresiones que hoy se evidencian en la sociedad y que reposan sobre su origen conceptual (Curiel, 2007). Estas categorías se van constituyendo, a través de los cambios y las situaciones a las que han estado expuestas, en medios de comprensión y de transformación. Esto se observa al indagar sobre los compromisos éticos que estos deben asumir frente a esta época contemporánea y los debates que se dan en la historia con relación al género, raza y sexualidad.

Por último, se va a problematizar la antinomia que existe entre teoría y práctica. Se propondrá que tanto teoría como práctica son dos caras de la misma moneda y, en ese sentido, se va a buscar desmitificar la falsa dicotomía entre ambas. Esto con el objetivo de argumentar y construir una tesis que se constituye en estos dos pilares: primero, el reconocimiento de la importancia que tiene entender la relación existente entre los tres términos y su unidad con el objetivo de actuar de acuerdo a la unificación que debería manifestarse en las luchas y vindicaciones del feminismo y los estudios interseccionales; y, segundo, con base a lo dicho, contar con una comprensión de que la forma para que sea posible la realización efectiva de estas luchas y vindicaciones es por medio de (re)pensar y actuar desde aquellos movimientos sociales y desde la academia crítica.

### **1. Género: la encarnación de la subjetividad o del imaginario colectivo**

Si bien el uso del término *género* comenzó en el área de la psicología<sup>1</sup>, no es hasta que el feminismo hace uso de él que comienza a fortalecerse como categoría analítica. La teoría feminista acuñó el

---

<sup>1</sup> El primero en usar el concepto fue el psicólogo y sexólogo, Dr. John William Money

concepto de *género*, lo nutrió de contenido y lo aplicó en su teoría general. Desde el feminismo esta categoría conceptual ha servido para desnaturalizar lo naturalizado, desbancar las desigualdades establecidas entre lo que significa ser mujer y el paradigma de lo masculino como norma. Es desde el feminismo que se resignifica tal categoría y se hace uso de ella como una herramienta de análisis y transformación.

El *género* ha jugado un papel elemental a la hora de asignar espacios, distribuir tareas y realizar una división sexual del trabajo, es decir, una división del trabajo en función del sexo biológico. La autora Rosa Cobo<sup>2</sup> en su artículo *El género en las ciencias sociales* plantea que el género “se refiere a la existencia de una normatividad femenina edificada sobre el sexo como hecho anatómico” (Cobo, 2005, p.2). En ese sentido, la categoría de género se asigna de acuerdo con el sexo, y las tareas de cada sexo se asignan de acuerdo con su género. Como resultado se tiene una normatividad femenina, es decir, un conjunto de reglas desarrolladas con el propósito de regir la conducta de las mujeres conforme a los lineamientos establecidos por la sociedad y su sistema patriarcal: normas de estar en el mundo. Se le da a esa categoría un carácter de *pasividad*, en este primer momento, debido a que, en este uso, su función es justificar las desigualdades sociales y mantener un *status quo*. Funciona como instrumento de opresión al legitimar las desigualdades e injusticias entre el sujeto femenino y el sujeto masculino por sus diferencias anatómicas.

Con este concepto, se pretende justificar y reproducir un estado de cosas desigual a la hora de asignar espacios y distribuir labores en la sociedad. Por tanto, se ignora el hecho de que el *género* no es una categoría predeterminada biológicamente, no es un absoluto incambiable, y que, por el contrario, este concepto y su relación con la realidad está expuesto a un gran océano de subjetividad y relatividad. El género es una categoría dinámica, que es altamente *sugestiva* y fluctuante, es una construcción social que evidencia la desigualdad social entre hombres y mujeres.

Bajo este supuesto, el colectivo femenino se ha visto relegado y sometido por una estructura y un sistema patriarcal —de dominación— que le da un papel secundario al sujeto femenino, justificando este orden de cosas con una *falacia naturalista*: la diferencia es dada por el género que responde a la diferencia sexual que procede de lo natural y, por con ello, el género también vendría a ser asignado naturalmente. Por lo que el género se presenta como consecuencia lógica del sexo, en otras palabras, se propone que del sexo hembra salga el género de femenino y lo que se supondría vendría a constituir una mujer y del sexo macho el género masculino y lo que vendría a constituir un hombre. Al hacer esta división y asignación de sexo y género, se logra establecer una diferenciación que desencadena una jerarquización y una asignación de espacios, roles y labores

---

2 Rosa Cobo Bedía es una tórica feminista española, profesora titular de sociología del Género en la Universidad de La Coruña y directora del Centro de Estudios de Género y Feministas de la misma Universidad.

desiguales, como resultado de esa bipartición del género en función del sexo.

En ese sentido, tal como lo manifiesta Rosa Cobo (2005) hasta que esa *situación* —que se expresa en términos de desigualdad, de explotación y sumisión— exista va a ser de utilidad el concepto de género para que el colectivo femenino lo use con el fin de enunciarse como sujetos y dilucidar la forma en que están condicionadas. Es a través de los conceptos y categorías que se es capaz de explicar, describir y entender la realidad, debido a la capacidad que tienen de crear y transformar las realidades. Es en este segundo uso de la categoría de género que esta adquiere un carácter *activo*. El objetivo de este uso es evidenciar una realidad dada y posteriormente buscar transformarla, es decir, se vuelve instrumento de enunciación y de transformación.

Es importante reflexionar sobre la despolitización que sufre el movimiento social y político feminista al verse reflejado y vinculado a la sociedad y sus cambios respectivos. Si bien es importante reconocer que los estudios de género marcan un punto de inflexión dentro de la academia, revolucionaron el conocimiento y las prácticas dentro del saber humanista; posicionaron en la reflexión teórica de las ciencias sociales en general, cuestiones como las relaciones de dominación, y la asignación de deberes y espacios debido a una diferenciación netamente biológica. También hay que mencionar que desde los años 70 se empieza esta despolitización del movimiento feminista, debido al apogeo de los estudios de género y la perspectiva de género que en últimas termina significando la sustitución de los estudios de la mujer y la propuesta feminista por los estudios de género, es decir, la sustitución del todo por la parte como lo señala la autora Rosa Cobo: “ la despolitización del feminismo debilita a las mujeres como sujeto político colectivo con los consiguientes efectos de pérdida de influencia política y de capacidad de transformación social” (Cobo, 2001 p. 8).

Esta despolitización y por ende falta de reconocimiento como colectividad femenina termina desencadenando el hecho de que para poder ser tratadas como iguales ante los hombres, se tenga que hacer una abstracción de nosotras mismas, del sujeto femenino como sujeto colectivo, de la colectividad puntualmente y lo que implica ser mujer; y debamos pasar a ser tomadas como individuos despolitizados, ahistóricos, sin pasado, sin particularidades, y sin comprensión y conciencia de la situación colectiva que vive y condiciona los proyectos de vida, las decisiones personales, y la percepción de una misma y del otro. Se establece esta relación causal entre el fenómeno de la despolitización y la falta de reconocimiento como colectividad debido a que:

Las existencias individuales no se explican por sí mismas: es necesario mostrar las estructuras sociales en que los individuos están inscritos para entender su significado individual. Las sociedades no sólo están estratificadas debido a la existencia de clases sociales, pues no sólo éstas configuran grupos sociales jerarquizados y asimétricos en cuanto posición social y uso de los recursos. También el género, la raza, la cultura, la etnia o la orientación sexual, entre otros, constituyen formas de estratificación de las que resulta la formación de grupos con problemas

de subordinación social y/o marginación económica, política y cultural (Cobo, 2001 pp. 11-12).

Por tanto, sigue siendo más digestible para el común social hablar sobre género que sobre estudios feministas. Esto debido a que implementar las teorías feministas, y no sólo un eslabón, como es la perspectiva de género, implicaría repensar y replantear toda la estructura —que por lo demás es patriarcal, capitalista, racista y colonial— sobre la cual descansa y se cimenta el estado de cosas en la sociedad. El feminismo promueve una actitud reflexiva y crítica frente a la cultura, política y economía, y su propuesta es deconstructiva, abolicionista y revolucionaria. Fragmentar de esa forma la propuesta feminista y todo lo que trae consigo, desencadena una despolitización del colectivo de mujeres, del feminismo como movimiento y del feminismo como teoría social que procede de grupos sociales y la academia.

## **2. Sexualidad: un grito de obligatoriedad en una política heteronormativa**

El sexo, en su acepción como sexualidad en términos de prácticas sexuales<sup>3</sup> se expresa en la sociedad en una relación de antagonismos entre sexos; un desequilibrio en el ámbito sexual que se materializa en el poder que ostentan los hombres sobre las mujeres. La sexualidad deja de ser una expresión más de la autonomía del sujeto y empieza a funcionar bajo dinámicas de dominación, opresión y explotación, aportando a la constitución de un sujeto heterónimo. La libertad, el goce y el placer femenino son cuestiones sobrevaloradas en los mejores casos, cuando no reprochadas y criminalizadas; el eje central de lo sexual, al igual que en el resto de las esferas en las que se relacionan ambos sexos, es el hombre y lo masculino. La autora Kathleen Gough<sup>4</sup> (1975) en *El origen de la familia* presenta ocho características del poder masculino sobre la sexualidad de la mujer en sociedades arcaicas y contemporáneas:

La capacidad de los hombres de negarles a las mujeres una sexualidad o de imponerla sobre ellas; de forzar o explotar su trabajo para controlar su producto; de controlar o usurparles sus criaturas; de confinarlas físicamente e impedirles el movimiento; de usarlas como objetos en transacciones entre hombres; de limitar su creatividad; o de privarlas de amplias áreas del conocimiento social y de los descubrimientos culturales. (Gough, 1975, pp. 69-70).

De estas ocho características se van a desarrollar dos en específico: La negación del libre desarrollo de la sexualidad de la mujer y la imposición de la sexualidad masculina sobre la mujer. En primer lugar, está la negación de los hombres a las mujeres de tener y desarrollar una sexualidad

3 Mara Viveros Vigoya (2008) *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad*.

4 Kathleen Gough es antropóloga y feminista británica, ampliamente conocida por su activismo y por su trabajo promoviendo campañas por el desarme nuclear, el movimiento de los derechos civiles, los derechos de las mujeres y el fin de la guerra en Vietnam.

libre, que se ve expresada en prácticas como la clitoridectomía, infibulación, cinturones de castidad, castigo, que puede ser de muerte, del adulterio femenino; penalización de la sexualidad lesbiana, negación por el psicoanálisis del clítoris y estigmatización de la masturbación femenina, entre otros. Sobre esta característica es importante profundizar en la comprensión de la *heterosexualidad* como ideología que se impone y es una fuente más del poder masculino, y que a su vez da cuenta de la negación e imposición que sufren las mujeres en la sexualidad.

Para Adrienne Rich<sup>5</sup> (1980), la heterosexualidad se expresa mejor como un *poder* y no como una práctica o preferencia sexual. Es producto de una *imposición* institucionalizada que se ha naturalizado, imponiéndose como un régimen para asegurar el derecho masculino al acceso en diferentes ámbitos a las mujeres. Se toma la heterosexualidad como un régimen político sostenido por quienes detentan el poder y hegemonía. El sexo es categoría existente en lo social, que al igual que el género, se expresa de forma binaria, es decir, macho y hembra. Se definen dos únicos sexos y en ese sentido la heterosexualidad se interpreta como la norma. Por eso se habla de heteronormatividad y aquello que salga de este esquema es denigrado, rechazado e, incluso, estigmatizado, ya que tampoco encaja en la relación que existe entre sexo y género y su consecuencia lógica.

En esta división, la heterosexualidad se presenta como un *fenómeno* que se les impone a las mujeres, delegando la tarea de la reproducción de la especie en la división social del trabajo; lo que genera límites para su producción con base a su explotación. Todo esto bajo la figura legal de un contrato fundamental: el matrimonio, que en últimas significa que las mujeres pertenecen a sus maridos y, en esa relación, también se le son asignadas tareas, funciones, roles, recursos y espacios. Se habla de la heterosexualidad como la norma, ya que es lo que socialmente se ha legitimado y naturalizado. Adrienne Rich (1980) problematiza el hecho de que más que una “preferencia”, la heterosexualidad se expresa como una institución hecha por hombres, para validar y mantener un poder masculino. Se criminaliza el libre desarrollo de la sexualidad del sujeto femenino y algunas formas en que se materializa ese poder masculino es justamente en esa imposición de la heterosexualidad como norma. Por tanto, lo que propone la autora es que “La heterosexualidad, como la maternidad, necesita ser reconocida y estudiada en tanto que *institución política*” (p.8). También el *matrimonio* entra dentro de las instituciones políticas que son impuestas a las mujeres.

En segundo lugar, queda el análisis de otra de las características: la imposición de la sexualidad masculina sobre las mujeres. Kathleen Gough (1975) refiere la violación (incluida la marital); el incesto (padre-hija, hermano-hermana); el hecho de hacerle creer a las mujeres que el impulso sexual masculino es un derecho; matrimonio infantil; matrimonio negociado por otros; prostitución; idealización del amor heterosexual, que está relacionado con el ideal de amor romántico. Un amor que promueve lo desigual, una relación de dominación.

---

5 Adrienne Rich fue una poeta, intelectual, crítica feminista y activista lesbiana estadounidense.

Es importante no perder de vista una de las características de la desigualdad sexual y es la explotación del trabajo de la mujer. La característica de la explotación del trabajo de la mujer y del cuidado en el hogar mediante la institución del *matrimonio* y la *maternidad* que resulta en un contrato de explotación y producción gratuita, guarda una evidente y estrecha relación con las dinámicas de producción y relación capitalistas. Si bien no se va a desarrollar en este trabajo un análisis profundo de la relación especial que guarda el sistema capitalista con el patriarcado, y que merece la más amplia atención, es crucial mencionar que en el ejercicio de impugnar al patriarcado- como un sistema de dominación- es necesario articular los esfuerzos con otras luchas, en particular, la lucha de clases y retomar los elementos de análisis que brinda el marxismo y el materialismo.<sup>6</sup>

En últimas, la sexualidad es un campo más de disputa que se utiliza para violentar y coaccionar a la mujer a través de diferentes prácticas que son legitimadas y justificadas por el sistema patriarcal y las instituciones políticas que reposan en él. Todo con el objetivo de mantener el poder masculino y las ínfulas de superioridad y dominación del varón sojuzgando a la sociedad y a la totalidad de los sujetos. Se habla de obligatoriedad en la medida en que la sexualidad se expresa para las mujeres en términos de obligación y subyugación.

### 3. Raza: ideología a través del color

Esta categoría surge con el propósito de dividir y jerarquizar la humanidad en función de los fenotipos. Se implementó una ideología que justificara la supremacía racial, al pretender establecer una conexión entre la “raza” o los fenotipos de individuo y capacidades cognitivas o físicas. Sobre la base de este principio, se desarrolla la idea de que existe una superioridad en términos genéticos de unos humanos sobre otros que permite asignarles un valor social diferencial a unas razas, es decir, producir una jerarquización en función del color de piel y diferencias genéticas, como señala Ochy Curiel: “las razas eran concebidas como caracteres y rasgos físicos que determinaban ciertas características culturales-morales de ciertos grupos humanos y por tanto se consideraban biológicas e innatas” (Curiel, 2007, p.2).

Desde varias disciplinas del saber se propusieron, por ejemplo, pseudociencias como la frenología que consistía en argumentar que la estructura craneal predeterminaba actitudes como la propensión a la delincuencia. También desde la filosofía, con autores como Voltaire y Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, favorecían y justificaban la existencia de la división de la humanidad a razón de la raza, y sobre esta diferenciación biológica asignar también una diferenciación social. Se puede observar la comparación que hace Voltaire entre caucásicos y negros, y la similitud con diferentes razas de perros:

<sup>6</sup> Véase *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* de Heidi Hartmann.



La raza negra es una especie de hombres diferentes a la nuestra como la raza spaniel lo es con respecto al galgo inglés. La membrana mucosa, o red, la cual la naturaleza ha extendido entre los músculos y la piel es blanca en nosotros y negra y color cobre en ellos (Voltaire, 1731, Vol. XIX).

Tenemos que razas como la blanca, eurocéntrica, tienen un valor social superior en la realidad colectiva, que el de razas negras o mestizas de América y Oriente. Bajo este supuesto de la diferenciación racial reposa al igual que con la diferenciación en función del género, una falsa justificación de desigualdades sociales, con base en una diferenciación biológica. Se intenta plasmar en el imaginario colectivo que los seres humanos son mejores y superiores biológicamente que otros y, por tanto, merecen y deben ocupar un lugar superior al resto en el ámbito social, económico y político. Al igual que con el género, la raza es una idea que se sostiene sobre construcciones imaginarias colectivas no responde al determinismo biológico, a algo naturalmente dado y justificado y no puede ser una categoría de clasificación. Al igual que la categoría de género, el de raza permite entender que hay desigualdad y discriminación en función del color de la piel y no solamente de clase o cultura, como bien lo decía el autor Alfonso Guimaraes (2002).

Es importante señalar los aportes que brinda el concepto de *interseccionalidad* a la hora de permitir un análisis más crítico frente a las desigualdades y sus matices. El análisis que se tiene que hacer no debe estar orientado en operaciones de fusión de las desigualdades, como señala Mara Viveros Vigoya (2008). Respecto al tipo de razonamiento aritmético y de adición y fusión de las diferentes desigualdades la autora nos señala que:

Una vez erradicado el racismo, las mujeres negras sólo tendrían que soportar, al igual que las demás mujeres, el sexismo, desconociendo las especificidades de su experiencia del sexismo. El concepto de interseccionalidad, por el contrario, permite desafiar el modelo hegemónico de La Mujer universal y comprender las experiencias de las mujeres racializadas como el producto de la intersección dinámica entre sexo y género, clase y la raza en unos contextos de dominación construidos históricamente (Viveros, 2008, pp. 174-175).

El concepto de interseccionalidad brinda un análisis que salvaguarda la especificidad de cada experiencia y característica que atraviesa al sujeto. Al igual que la forma en la que se expresa y materializa cada desigualdad. Cada experiencia es diferente y no es de posible universalización. Por tanto, es importante tener presente en el análisis de las desigualdades que en la medida en que se enlazan, expresan formas particulares de ser experimentadas. Como sintetiza la autora María Lugones: “la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra” (2008, p.81) Por eso también la importancia de promover más estudios que vinculen la sexualidad con los estudios sociales y su dimensión étnico-racial.

#### 4. Teoría o práctica: una falsa dicotomía

La autora Ochy Curiel<sup>7</sup> (2007) establece la relación entre teoría y práctica, de la cual se puede decir que no hay tal dicotomía de teoría y práctica política. Ambas en su ejercicio, producen una serie de discursos, cambios y transformaciones que se ven materializadas en la realidad colectiva. Reconocer esta falsa dicotomía parte de una toma de conciencia y de un acto de descolonización, un desarraigo de la herencia eurocéntrica, como dice Curiel:

Parto de la premisa como un acto de descolonización, que la separación entre teoría y práctica política como ha sido instalado en el imaginario social y sobre todo en el campo académico a partir de una herencia eurocéntrica, no existe como tal, porque entiendo que ambas producen discursos y transformaciones sociales (2007, p.2).

Conceptualizar y teorizar parte de un ejercicio político, en la medida en que brinda elementos no solo para explicar la realidad social, sino para lograr una transformación. En palabras de la autora Ochy Curiel “los conceptos o las categorías analíticas tienen su razón de ser por la capacidad explicativa que poseen para comprender la realidad y para actuar sobre ella” (2007, p. 2). Un claro ejemplo de esto es el reconocimiento del feminismo como una teoría social e interdisciplinar que brinda aportes desde el movimiento social (práctica) y desde la academia (teoría), aun cuando se enfrenta a resistencias como el androcentrismo y el sexismo. Son los primeros feminismos los que juegan el papel clave en el tránsito del carácter pasivo al activo con respecto a la categoría de género, al resignificar y conceptualizar a partir de ella. Procurando, a su vez, la comprensión de que la exclusión de las mujeres en diferentes áreas y ámbitos no se hacía, ni se sigue haciendo en aras de la calidad, por ejemplo, académica o epistémica. La exclusión se da a la necesidad de armonizar normas plenamente institucionalizadas con viejos valores sociales.<sup>8</sup>

Es por la teoría feminista que se expone la estructura y mecanismos ideológicos de los que se sirve el patriarcado para producir y reproducir la discriminación, la exclusión y opresión, en ciertos grupos sociales y las minorías; pero de manera muy particular, sobre las mujeres. En otras palabras, es desde la teorización social que se logra evidenciar y explicar la realidad a la que se ven sometidas las mujeres, como un grupo social particular, y a la vez, al tener estas herramientas, se crean condiciones para actuar sobre esta realidad y buscar su transformación. Según Celia Amorós, “en feminismo conceptualizar es politizar. La eficacia de los conceptos está en la capacidad de dar cuenta de la realidad” (Cobo, 2005, p.2).

7 Doctora en Antropología social, especialista en ciencias sociales, y trabajadora social, docente de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Javeriana. Activista y teórica del feminismo latinoamericano y caribeño, antropóloga social y cantautora.

8 Véase *Género y construcción científica del conocimiento* de Ana Guil Bozal. O valores contextuales en la ciencia.

## 5. Conclusión

Las discriminaciones y desigualdades que se sufren por el género, la raza y la sexualidad, no están desligadas entre ellas porque todas surgen de una estructura hegemónica que busca imponerse y prescribir los modelos de “ser” y “estar” como norma, y debajo de estos modelos se encuentra una línea argumentativa o un discurso político particular que intenta justificar esa exclusión y desvalorización de lo “otro” aquello que se sale de lo que la sociedad define como la “norma”. Si cada concepto adolece de desigualdades diferentes, todas responden a una misma estructura que se impone y justifica una opresión con otra.

En ese sentido, las luchas también deben darse desde todos los espacios y formas. Por eso la importancia de rescatar los elementos que brinda la academia y aunar esfuerzos por vincular la lucha en el campo práctico, en los movimientos sociales. Las resistencias se hacen desde todos los frentes, y son válidas y necesarias. Citando a Ochy Curiel y su feminismo activo: “transformación social no es reforma, no es inclusión, transformación social es acabar con las desigualdades, todas las desigualdades”<sup>9</sup>

La idea en general con esta propuesta es reivindicar el carácter político que de fondo reposa sobre el ejercicio teórico y práctico del feminismo como movimiento y teoría social, y, por tanto, sobre los estudios y la perspectiva de género como una parte más que conforma la propuesta feminista. Si bien se aborda con una metodología y un carácter academicista, lo que se busca es politizar el debate sobre el feminismo y el género, y en ese sentido, también vindicar y resurgir al sujeto femenino como sujeto político.

---

<sup>9</sup> Entrevista a Ochy Curiel por José María Barroso Tristán. *Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la colonialidad*. (13 de enero de 2017) IBEROAMÉRICA SOCIAL.

## Referencias bibliográficas

- Cobo Bedia, R. (2005). El género en Ciencias Sociales. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 249-258. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0505110249A>
- Curiel, O. Y. (2007). *Género, Raza, Sexualidad. Debates contemporáneos*. Recuperado de <https://sermixe.org/wp-content/uploads/2020/08/Lectura7.pdf>
- Gough, K. (1975). *The Origin of the Family*. *Journal of Marriage and Family*, 33, 4, 760-771. <https://www.jstor.org/stable/349449?origin=crossref&seq=1>
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y Género*. *Revista Tábula Rasa*, 9, 73-102.
- Viveros, M. (2008). *La sexualización de la raza y la racialización del sexo*. Recuperado de <http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/663>
- Rich, A. (1980). *Heterosexualidad obligatoria*. *Duoda: Revista d'Estudis Feministes*, 10, 15-42. <http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad.pdf>

# HISTORIA CRÍTICA DE LA CONFESIÓN COMO PRÁCTICA JUDICIAL. UNA PERSPECTIVA DESDE MICHEL FOUCAULT

**SEBASTIÁN GARCÍA GÓMEZ**

**DÉCIMO SEMESTRE DE DERECHO  
UNIVERSIDAD DE CALDAS  
SEBAGARCIAGOMEZ3@GMAIL.COM**

## **Resumen**

El objetivo de este documento es reconstruir una breve historia crítica de la confesión como una práctica social y judicial. Para ello se analizarán tres experiencias de la confesión ligadas al derecho en distintas épocas desde la antigüedad hasta la modernidad. El punto de análisis serán los estudios de Foucault y los modos de veridicción en la historia, expuestos por el sujeto del decir veraz en la penalidad. Lo anterior, para estudiar el resultado de la vinculación de un individuo y un poder que se ejerce sobre él, es decir, el estudio del “gobierno de la verdad”, y las “tecnologías del sujeto”, mediante las cuales un individuo se ve inducido por sí, o por otro, a transformarse y modificar su relación consigo mismo.

**Palabras clave:** Veridicción, sujeto, confesión, decir veraz.

## **Abstract**

The objective of this document is to reconstruct a brief critical history of confession as a social and judicial practice. For this, three experiences of confession related to law in different times from ancient times to modernity will be analyzed. The point of analysis will be Foucault's studies and the modes of truth in history, exposed by the subject of truthful saying in penalty. The above, to study the result of the bonding of an individual and a power that is exercised over him, that is, the study of “government of truth”, and the “technologies of the subject”, by which an individual is seen induced by himself, or by another, to transform himself and modify his relationship with himself.

**Keywords:** Veridiction, subject, confession, say truthful.

Se ha demostrado a través del tiempo que la verdad no le facilita la vida al derecho, menos aún, al derecho penal. Ejemplo de ello son los sistemas modernos de justicia transicional – sistemas basados en el fenómeno de la confesión. Desde la Grecia arcaica, hasta el derecho moderno, se ha tratado de explicar las diferentes formas del decir veraz, lo que ha logrado Foucault no es la construcción de una historia de lo verdadero o las condiciones formales bajo las cuales, unos enunciados podrían ser verdaderos. Se trata más bien, de definir en su pluralidad los modos de veridicción y cómo estos se vinculan al sujeto del decir veraz. A decir verdad, una historia crítica no se trata de lo verdadero sino, más bien, de una historia política de las veridicciones. Dado lo anterior, el escrito pretende mostrar tres experiencias de la confesión en la historia y su vínculo filosófico con el sujeto del decir veraz.

### 1. La antigua Grecia, una liturgia de lo verdadero

La antigua Grecia, según varios intelectuales, ha forjado las bases de lo que hoy podríamos denominar el sistema del pensamiento occidental. Junto con esto ha implementado un sistema de prácticas y dispositivos que se han diseminado en el tiempo y han tenido modificaciones y adaptaciones a épocas determinadas y se han vinculado a relaciones de poder que atraviesan al ejercicio de distintos focos de experiencia y campos de enunciación. Michel Foucault fue uno de los pensadores que más se preocupó por hacer un estudio de la historia de las prácticas sociales, una genealogía de los discursos, la identificación de los centros de exclusión y los juegos de verdad.

La confesión no es una práctica ajena a las relaciones de poder y los juegos de verdad; es por ello que entra al campo de interés de Michel Foucault. En su búsqueda por las temáticas del manejo de sí, la dirección del alma y la subjetividad como último panóptico del individuo, Foucault encuentra en esta experiencia una singular relación con la necesidad de hablar francamente de uno mismo frente a sí y frente a los otros, bien sea frente al amigo, al maestro, al cura, al médico o ante un tribunal judicial. A la práctica de la confesión Foucault la va a llamar “veridicción”, es decir, los modos de decir lo verdadero, y cómo esta confesión se ha materializado en distintos ámbitos de la vida en diferentes épocas. Una filosofía crítica que se interroga entonces por la veridicción, entiende que el problema no pasa por saber en qué condiciones será cierto un enunciado, sino los juegos de verdad que se instauren y cuáles son sus respectivas formas.

## 1.1. La *parresia* y el coraje de hablar franco

La noción de *parresia* se presenta en el contexto griego a partir de finales de siglo V a.C en los textos de Eurípides. Esta noción funge dentro de la cotidianidad griega como un verbo que caracteriza las relaciones políticas y sociales mediante una experiencia verbal. Una de las significaciones de la palabra griega *parresia* tiene que ver con “decirlo todo”, pero en realidad se traduce mucho más a menudo como “hablar franco”. Esta noción era importante en cuanto designaba una virtud, un deber y una técnica.

La acción de la *parresia* la podemos encontrar en dos ámbitos especialmente, el primero es un ámbito personal o ético, que tiene que ver de manera muy general con el cultivo del sí, o la dirección del otro, es decir, cuando una persona tiene a su cargo la dirección de un discípulo o de varios; dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada:

Vimos que ese arte de sí mismo necesitaba una relación con el otro. Para decirlo de otro modo: uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener una relación con otro, y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la *parresia*. (Foucault, 1982, p.59)

El segundo ámbito mediante el cual podemos encontrar la práctica de la *parresia* es en el político, en la interacción de cada individuo frente a la asamblea o al soberano, esto se desarrolla mediante una especie de pacto *parresiástico*, en el cual el ciudadano griego puede valerse de la *parresia* para expresar una idea al soberano sin encontrar una retaliación por parte de éste. Es por ello que un buen príncipe es aquel que responsablemente acepta que sus consejeros y los ciudadanos le digan la verdad, y no castigarlos cuando puede hacerlo.<sup>1</sup>

Lo que se dice como acto *parresiástico* es verdadero porque se cree que lo es, y se cree que es verdadero porque es real. En la *parresia* tenemos una coincidencia exacta, entre creencia y verdad. Este puede ser el estudio del comienzo genealógico del dispositivo de la confesión por la necesidad de hablar con franqueza frente a sí, los demás o el soberano; por ello es pertinente dejar en claro que la *parresia* no debe ser nunca un acto retórico, por el contrario, la *parresia* debe ser la manifestación de una verdad tan clara que no pueda ocultarse de ninguna manera. En este orden de ideas, la *parresia* podría ser un fenómeno de veridicción judicial. Foucault (1982) afirma: “puede ser la confesión que hemos hecho, en la medida en que se haga ante alguien que está en condiciones de castigar por ello” (p.83).

---

<sup>1</sup> Dentro de los textos que Foucault estudia para la construcción del archivo se encuentran las tragedias de Eurípides, más exactamente los casos de Ion, Clitemnestra y Electra. Asimismo, podemos encontrar este tipo de pacto *parresiástico* entre los diálogos que se presentan en Antígona de Sófocles.



Lo anterior nos permite deducir que la *parresia*, la confesión, el hablar franco, sea en cualquiera de los dos aspectos que se consideraron, trae consigo un costo o probabilidad de recibir una represalia a la hora de invocarse, por un lado, frente al amigo que actúa mal pues hay peligro de perder su amistad; y por otro, frente al soberano con quien existe el peligro de perder su favor y ser castigado, o frente al juez con quien hay necesariamente la posibilidad de ser condenado. Vemos, entonces, que en cada uno de los escenarios, existe algo en común: las relaciones de jerarquía o las relaciones de poder. Por ello la *parresia* siempre es un espiral que se desarrolla de abajo hacia arriba, del ciudadano al soberano o del acusado al tribunal. En conclusión, la *parresia* está ligada a la libertad y el deber.

## 1.2. Jurisdicción y veridicción en la *Iliada* de Homero

*La Iliada* y *La Odisea* de Homero significaron la puesta en escena del reflejo de la vida política, social, y teológica de la antigua Grecia, representó sus prácticas más concretas y los principios mediante los cuales la sociedad se regía. Las epopeyas y las interacciones de los humanos con los dioses marcaron sin duda un arma de relaciones entre individuos en conjugación en especial con lo divino y lo litúrgico. Las escenas del pre derecho griego no son ajenas a las representaciones literarias que se puedan presentar en estas obras. Foucault intenta develar entonces las manifestaciones de la confesión en una escena muy particular protagonizada por Antíloco y Menelao, especialmente en *La Iliada*.<sup>2</sup>

Menelao y Antíloco, son los únicos que se encuentran en la disputa por el segundo lugar en una carrera de caballos, en el momento preciso en el que el camino se estrecha y solo puede pasar uno de los carros, Menelao le exige a Antíloco que lo deje pasar, ante la respuesta negativa de éste, Menelao se ve obligado a disminuir la velocidad y sede el segundo lugar a Antíloco. Procede Aquiles a entregar los premios. El primero sin reclamaciones se lo lleva Diomedes, el segundo se lo lleva Antíloco. Al respecto de esta escena Foucault (1982) menciona citando a Homero: “en ese momento Menelao se subleva y encarando a Antíloco le dice: Has empañado mi valor, has perjudicado a mis caballos al lanzar por delante los tuyos que eran inferiores” (p.43).

Existe la presentación de un conflicto entre individuos por unos intereses particulares, conflicto que Aquiles, si se quiere como juez, va a dirimir. Pero, ¿de que manera de dirime el conflicto? Será Menelao quien propone a Antíoco hacer una especie de juramento frente a los Dioses, de pie, frente a sus caballos, sosteniendo con la mano derecha el látigo y que confirme que efectivamente no obstaculizó de manera voluntaria el camino de Menelao. En este punto se presentan dos cosas fundamentales, la primera es que Aquiles adquiere el papel de un juez, con las

---

2 La escena se encuentra en su totalidad en un pasaje que va del verso 257 al verso 650 del canto XXIII.

facultades de elegir quién tiene la razón y la segunda, es que se presenta una especie de práctica judicial que se hará en el marco de un juramento.

Finalmente, el conflicto se resuelve con la confesión de Antíloco, mediante la cual, manifiesta que efectivamente obstaculizó de manera voluntaria el trayecto de Menelao, obligándole a esté a disminuir la velocidad. Es justo en una carrera de caballos, la primera representación de la práctica de confesión que encontramos en Occidente, donde se pone en juego el sujeto del decir veraz, el primer modo de veridicción.

### 1.3. Edipo Rey: Tiranía, profecía y confesión

La obra de Sófocles ha sido objeto de infinidad de estudios. Unos sobre el deseo, acerca del inconsciente humano, otros sobre las pasiones de la carne y demás. Michel Foucault pretende mostrar que, de la tragedia de Edipo Rey, se puede hacer un análisis de cuestiones propias de las relaciones de poder y del decir veraz como interpelación de soberanía. De la segunda, dramaturgia de lo verdadero, será entonces la explicación de una veridicción edípica:

La tragedia de Edipo es, fundamentalmente, el primer testimonio que tenemos de las practicas judiciales griegas. Como todo el mundo sabe se trata de una historia en la que unas personas -un soberano, un pueblo- ignorando cierta verdad, consiguen a través de una serie de técnicas de las que hablaremos más adelante, descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano. La tragedia de Edipo es, por lo tanto, historia de una investigación de la verdad: un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las practicas judiciales griegas de esa época. Por esta razón, el primer problema que se nos plantea es el de saber en qué consistía la investigación judicial de la verdad en la Grecia arcaica (1978, p.15).

Para dar un breve contexto, la historia de Edipo se desarrolla con la búsqueda de una verdad, la búsqueda de alguien que ha cometido un crimen, alguien que ha asesinado al Rey Layo y con la comisión de ese hecho ha puesto en riesgo la seguridad de Tebas, y ha hecho caer sobre esta una maldición. Lo que se va a resaltar de la escena, es la presentación de un problema jurídico, la construcción de una forma de producir verdad a partir de confesiones, y la yuxtaposición entre una serie de confesiones del poder divino, el poder soberano y los pastores que sirven a este, todos dicen lo mismo, ven lo mismo pero no con el mismo lenguaje y con mismos ojos. Finalmente es el coro que reconoce la legitimidad de la veridicción.

Es Edipo quien ha matado al rey Layo -su padre- y se ha casado con su madre, y aquí tenemos una manifestación del soberano y junto a él, la realización del primer procedimiento judicial debidamente atestiguado en el derecho griego.<sup>3</sup> Edipo decreta la maldición a quienes oculten lo que saben, asimismo la absolución para quienes confiesen todo con referencia a la muerte del rey. De

<sup>3</sup> En el libro IX de las leyes de Platón, tenemos muy de cerca el problema Edípico acerca de un crimen del cual no se sabe quién es el asesino, puede el soberano ejecutar el tipo de acciones que ejecuto Edipo y absolver o condenar en general.

este modo, existe un decreto jurídico de un soberano y la configuración de lo que se llamará el procedimiento de indagación por medio de la confesión.

La primera pareja que hace parte de esta indagación, es Apolo y Tiresias, el primero se refiere a la causa de la peste, el segundo se refiere a quien es el culpable, Tiresias actuando como testigo jurídicamente reconocido emana una primera producción de la verdad, primera veridicción; que por ciertas razones no es válida, ni legítima. No es legítima, en primer lugar, porque tanto Apolo como Tiresias representan el poder mágico y religioso, desconocen el poder soberano y a pesar de que lo pueden ver todo, hablan únicamente cuando quieren. Vemos entonces que es un rechazo de la autoridad político- judicial que podría mas adelante legitimar una confesión.

La segunda pareja que entra en la escena de la indagación, son los reyes: Edipo y Yocasta, que mediante sus recuerdos pueden reconstruir un relato de lo pasado, no obstante, esta confesión queda todavía en suspenso y el coro como instancia judicial no la reconoce aún. La cuestión, no se resuelve porque falta saber quién mató a Layo, una cuestión que no se resuelve en la pieza. Al respecto, Foucault citando a Sófocles, dice:

Yocasta al decir: «Ves bien, Edipo, que no has sido tú quien mató a Layo, contrariamente a lo que dice el adivino. La mejor prueba de esto es que Layo fue muerto por varios hombres en la encrucijada de tres caminos.» Edipo contestará a este testimonio con una inquietud que ya es casi una certeza. «Matar a un hombre en la encrucijada de tres caminos es exactamente lo que yo hice; recuerdo que al llegar a Tebas di muerte a alguien en un sitio parecido». Así, por el juego de estas dos mitades que se completan, el recuerdo de Yocasta y el de Edipo, tenemos esta verdad casi completa (1978, p.17).

Tenemos, entonces, una producción de la verdad fragmentada, muchas veridicciones que van uniendo piezas hasta el final de la obra. Se presenta la última pareja, compuesta por el mensajero y el esclavo de Corinto, es aquí donde se manifiesta el fenómeno de la confesión. Los envueltos en una especie de interrogatorio realizado por Edipo, se ven obligados a confesar que el primero entregó a éste, hijo de Yocasta al esclavo de Corinto, y el segundo a confesar y convalidar dicha situación. No obstante, vemos que la confesión no es ejecutada por Edipo y aun así es convalidada por el coro. Una vez que el esclavo realiza la confesión, en ocasión de un procedimiento, Edipo podrá decir, al reconocerse y en cierto modo ocupar la posición del esclavo que confiesa. Foucault (1982) citando a Sófocles: “Me revelo hijo de quien yo no debía nacer, me revelo esposo de quien yo no debería desposar, me revelo asesino de quien yo no debía matar” (p.92).

Para concluir, en esta liturgia encontramos la aparición de un componente importante de la confesión como práctica judicial y es el “reconocimiento”. En el momento en que Edipo se reconoce como quien ha cometido las faltas, adquiere así el poder y la legitimidad de la confesión frente

al coro, y ese reconocimiento es el que interpela la soberanía y produce una verdad, de un modo de veridicción en el marco de una práctica judicial concreta.

## **2. La edad cristiana, el Dios juez y el poder pastoral**

### **2.1. El cristianismo primitivo, examen de conciencia y reconciliación**

La confesión de sí en el cristianismo tiene que ver con la configuración de un concepto que atravesará con gran potencia las esferas de la Edad Media, y será el mediador por excelencia de las relaciones de poder y de dirección entre el pastor y su discípulo, o entre el creyente y la figura de la divinidad representada en Dios. Ese concepto será el del “pecado”.

Para que el individuo pueda efectivamente confesar sus faltas y sus pecados, deberá obligatoriamente, primero reconocerse a sí mismo, reconocimiento que ya se presenta desde Edipo, aquí con mas fortaleza, el reconocimiento de sí mismo viene acompañado de algo que se denomina el examen de conciencia,<sup>4</sup> donde parece pues que el sujeto, en este examen de conciencia, es con respecto de sí mismo juez y acusado a la vez.

El examen de conciencia más que un dispositivo usado para descubrir una verdad que está oculta o el perfeccionamiento de una empresa de la verdad, por el contrario, se refiere al reconocimiento y memorización de un cierto tipo de faltas, que son necesarias tener presente para su corrección y ajuste a un código determinado de conducta, faltas que eventualmente, podría olvidar el sujeto. Ante esto Foucault dice: “Aquí, el sujeto no es, en el fondo, sino el punto de cruce entre reglas de conducta que hay que recordar y el punto de partida de acciones futuras que deberán o deberían ajustarse a ese código” (1982, p.115).

Una vez mencionado el alcance y la necesidad del examen de conciencia, es preciso mencionar que el objeto del mismo, aparte de ser un inventario de las faltas, está inmerso dentro de todo un proceso implementado por el cristianismo primitivo encaminado a restaurar un lazo que se ha roto, a sanar una herida que se ha causado mediante el pecado, a reintegrar a los fieles que han pecado a la comunidad cristiana, todo ello ha sido denominado como el ritual de la reconciliación.

Todo el engranaje del procedimiento reconciliatorio, deviene del acto penitencial, es decir, cuando un creyente comete alguna falta debe obligatoriamente pasar por un proceso determinado. Primero, el confesar las faltas. Segundo, penitencial, que podría durar meses o incluso años y finalmente un proceso de reconciliación con la comunidad. Lo curioso de lo anterior, es que dicho procedimiento solo se podía realizar una vez en la vida, diferente a como lo conocemos hoy en día,

<sup>4</sup> El examen de conciencia es una práctica que se remonta a las vidas filosóficas de la antigua Grecia, en específico se ha atestiguado, que deviene de Pitágoras, o al menos de la corriente pitagórica. Autores como Plutarco, Diogenes y Porfirio, toman varios estudios de los textos de Pitágoras.

la penitencia no era aún concebida como sacramento. En últimas, la penitencia era necesariamente una condición.<sup>5</sup>

El procedimiento en mención tiene en la literatura cristiana el sentido abiertamente vinculado jurídicamente con la confesión, la *exomologesis*, presente también en *Edipo Rey*, está mencionado cuando este confiesa la verdad al esclavo de corinto. En el cristianismo, tiene que ver con el reconocimiento que se hace frente a Dios como pecador y la aceptación de la imposición de esa condición de penitencia.

El lugar aquí de la veridicción, como se puede sospechar, es aquella etapa confesional, donde taxativamente y de manera oral enuncio mis pecados, los describo y los descifro. Así mismo, se ve involucrada mi voluntad de confesarle al sacerdote mis faltas, y mi compromiso de volver a vincularme a la comunidad cristiana. Ya San Cipriano<sup>6</sup> había descrito todo este aglomerado de prácticas y técnicas como *expositio causae*, lo que quiere decir, la exposición de la causa. Esta exposición de la causa, se presenta dentro de esta dramaturgia penitencial como un término meramente jurídico que vincula una falta y un castigo.

## 2.2. La confesión en las relaciones monásticas y el poder pastoral

La experiencia de la confesión dentro de cualquier ámbito temporal, es una práctica que reúne dos personas, un sujeto confesante, que mediante este acto verbal enuncia una verdad que le pertenece, y el sujeto confesor que la recolecta. La obligación de decir la verdad sobre sí mismo se inscribe siempre dentro de una relación con otro, en el contexto medieval tenemos que esta relación se considera indispensable y fundacional, además configura relaciones de obediencia y sumisión, en conclusión, se muestra una relación de poder identificable.

Este modo de veridicción, tiene ocurrencia entre alguien que escucha atentamente una confesión de otro, mas toda esta escena se encuentra directamente relacionada con lo que se conoce como la dirección del alma pues al decir de Foucault:

La verdad no reside en el sujeto que, confesando, la sacaría por entero a la luz. Se constituye por partida doble: presente, pero incompleta, ciega ante sí misma dentro del que habla, solo puede completarse ante quien que la recoge (1976, p.65).

Esta dirección del alma, esta vinculación con el otro, precisamente en la Edad Media va a ser estudiada por Foucault en el campo de las relaciones propias del monacato, estas relaciones

---

5 Esto también tiene mucho que ver con aquel debate preentado en el cristianismo primitivo, en el cual, se suponía efectivamente que ningún cristiano podría ser bautizado dos veces, con esa premisa, la única manera de volverse a vincular a la comunidad cristiana, tiene que ver necesariamente con el tránsito de una penitencia.

6 Para estudiar un poco más el tema de San Cipriano, se hace una referencia a los textos de Correspondencia de San Cipriano Vol. 2 – Carta IV o el seguimiento al pensamiento cristiano.

que formaban a los monjes y curas mediante una especie de procedimiento con un maestro y un confesor. La importancia de esta relación es la plena voluntad que se tiene por parte del discípulo de obedecer a su maestro, los actos de obediencia permiten tener conciencia igualmente a la obediencia que se tiene a Dios. Asimismo, esta relación se rige por el principio fundamental de que todos, sin excepción, necesitamos de un director. Desde textos como el *Apophthegmata*<sup>7</sup> o las Colaciones de Casiano<sup>8</sup>, diría Foucault (1982) que todas estas compilaciones de la vida monástica necesitan dirección.

Que cuando alguien cree precisamente haber llegado a ser su propio dueño y poder prescindir de la relación de dominio en manos de al menos otra persona, cuando presume de sí mismo y considera que ya no necesita a nadie y puede, en consecuencia, dirigirse por su propia cuenta, en ese momento cae. Cualquiera puede caer, incluso quien está más avanzado en el camino de la santidad, cuando no admite, cuando ya no admite la posibilidad de ser dirigido (p.151).

Todo este ritual de relación con el otro y la necesidad, casi obligatoria de la dirección sobre mi alma, sobre mi conducta y sobre mis pensamientos, configuran un concepto que marcará el pensamiento foucaultiano y todo su desarrollo intelectual, y es el que tiene que ver propiamente con el llamado poder pastoral,<sup>9</sup> esa necesidad configurada del otro y de su vigilancia, la obligación de un maestro permanente en mi actuar, no solo se representa en la Edad Media, también en algunas experiencias modernas está presente.<sup>10</sup>

### **3. La modernidad, el sujeto criminal y el compromiso punitivo**

#### **3.1. El sujeto confesante y la legitimidad de la soberanía**

Las teorías acerca de la creación del Estado moderno, y con él, un sistema de códigos y de instituciones de carácter legal, están fundadas en una voluntad enteramente soberana, lo que Rousseau denominaría el contrato social, un contrato que se convalida por un acto de un cuerpo legislativo en su carácter de cuerpo soberano. El sistema penal, no está alejado de esta realidad, en

7 Los *Apophthegmata* son una recopilación de textos, datan aproximadamente del siglo V d.C y son una serie de historias y de dichos y de hechos edificantes que reflejan la sabiduría espiritual propia de los primeros eremitas y eremitas o anacoretas sobre todo en los desiertos de Egipto. Este texto es analizado por Foucault, puesto que muchas veces regula las relaciones del monacato en cuando a la obediencia y la disciplina.

8 Las llamadas conferencias de San Juan Casiano, representan un número importante de recomendaciones en las relaciones del monacato, entre las exposiciones que representan, se pueden encontrar las de la oración, la pureza y sinceridad de la misma, la visión del anciano sobre el trabajo fértil del monje -importante para el análisis de Foucault- la dificultad de guardar los buenos pensamientos; entre otros.

9 El poder pastoral hace referencia a como según Foucault, el Estado moderno se preocupa por todas y cada una de las almas. Estos mecanismos devienen necesariamente de las relaciones del cristianismo, en donde con cuestiones como la confesión y en circuito de los sacramentos se asegura la salvación en el más allá, este poder se contrapone al poder político que es immanente. El poder pastoral se ejerce guiando a las almas y las conciencias de los individuos para producir una verdad del sí. Este término se encuentra mencionado en obras como: *Microfísica del poder*, *tecnologías del yo*, y *los anormales*.

10 Las tecnologías desde Foucault, se deben entender como aquel conjunto de procedimientos a través de los cuales las relaciones de poder se articulan en una sociedad determinada mediante la producción de regímenes específicos de verdad.

la teoría penal del siglo XVIII, cuando alguien ha cometido un crimen, es él mismo quien a través de la ley a la que supuestamente ha dado su consentimiento, se castiga, por medio de una sentencia de un juez o tribunal de conformidad con la ley.

La confesión tiene el mismo lugar de reconocimiento, es decir, la confesión es una afirmación y no solo de que se cometió un crimen, sino, que es también el reconocimiento de la soberanía de la ley, y el tribunal impone el castigo. La confesión es una especie de ritual soberano, mediante el cual, el criminal les da elementos a los jueces para su condena, y por demás, reconoce en el fallo de estos su propia voluntad por la ley que lo condene. Al respecto Foucault (1982) menciona: “la confesión es un acto que cobra sentido en la raíz misma del sistema punitivo. Es un acto teórico y funcional. Es un acto que debe manifestar como verdad lo que es el ejercicio del derecho a castigar” (p.225).

En segundo lugar, vemos que la confesión es importante porque debe brindar no solo al soberano, sino también a toda la sociedad un tipo de verdad que no de lugar a la duda, una especie de contrato por la verdad, que permita que quien juzga tenga todos los elementos para imponer una responsabilidad y que las demás personas tengan acceso a ella, vemos que a diferencia del cristianismo la verdad se vuelve pública, y esto tiene que ver con la práctica penal y la prevención de los delitos como un asunto común a todos.

En tercer lugar, el castigo en los códigos modernos tiene la función de enmendar y corregir, es decir, mediante el castigo se espera la transformación de las faltas cometidas y, gracias al castigo sufrido, se transforme con respecto a las faltas que podría cometer. Esto se puede entender según Foucault como una especie de pacto punitivo, ya que, al confesar se recibe el castigo como algo justo y acepto participar en los efectos correctivos que los jueces esperan de él. Sin embargo, con la introducción del sujeto criminal viene la necesidad de implementar una subjetividad del criminal donde la confesión requiere no solo la confesión de los crímenes, sino que el sujeto hable sobre sí mismo, su motivación, su causa.

### **3.2 Crimen y locura, una necesidad de la subjetividad criminal**

La cuestión de la subjetividad criminal tiene varios componentes que le dan sentido y que hacen de tal, hoy en día, una forma necesaria para la apreciación de la confesión. A principios del siglo XIX, se presentaron diversos casos en el sistema penal que desarrollaron la necesidad de esta subjetividad, se trata de aquellos casos en los cuales había crímenes basados en homicidios, parricidios, madres que matan a sus hijos para digerirlos, etc. El sistema penal encontró que muchos casos provenían de personas que no tenían un móvil justificado para realizarlos, y que eran extremadamente crueles

en su comisión.<sup>11</sup> Foucault (1982) menciona varios ejemplos: “en Viena, una mujer, Catherine Ziegler, mata a su hijo bastardo y explica que una fuerza irresistible la ha impulsado a hacerlo” (p.230).

Como se mencionó con anterioridad, el común denominador de estos casos, es la presencia de una “fuerza irresistible”, o si se quiere, un motivo claro y consistente, lo que ha implicado que los responsables de los crímenes, no puedan afirmar algo acerca de su interés, su calculo, o la pasión para realizarlos, el sujeto es incapaz de incluir dentro de su confesión mas que la confirmación de sus actos, pero en cuanto a lo demás, en cuanto a ellos mismos se podía decir que eran sujetos enteramente mudos. Esto, como se entiende, no era suficiente para el sistema judicial moderno, lo que condujo efectivamente a la configuración de una subjetividad criminal que fuera configurada por médicos, psiquiatras y criminólogos. Desde allí, la dogmática penal y la locura tienen una relación resultante en lo que se ha denominado imputabilidad o inimputabilidad.<sup>12</sup>

Desde la época clásica, el derecho se ha preocupado desde el campo legal por aquellos desencantos de la mente, por las sin razones, por una genealogía de las maneras en los cuales la mente se encuentra en un estado tal de alienación, que le es imposible distinguir el bien del mal, o como se diría anteriormente, separar la paja del trigo. Foucault, en su obra de la *Historia de la locura en la época clásica*, se ha encargado de buscar puntos de interpelación al sistema de la sin razón, y encuentra una relación con referencia al alienado como sujeto de derechos y como campo de estudio de la teoría medico legal.

Persiste una necesidad en la creación de subjetividades criminales, esta necesidad de implantarlas en el sistema moderno de confesión, no fue un plan preestablecido por los teóricos de la pena. Empero, desde el código napoleónico encontramos menciones a la demencia o el furor, que condujeron a los magistrados a aceptar cada vez mas este fenómeno de la locura. Foucault (1982) mencionará: “los jueces, ya no debían limitarse a castigar un crimen, debían tratar – o bueno, manipular, ajustar su práctica judicial – no solo el crimen, sino la individualidad criminal” (p.237).

Nace en la sociedad moderna, gracias al sujeto criminal, el engranaje de mecanismos sociales en “defensa de la sociedad”. Precisamente, por este discurso de subjetividad criminal la sociedad en su conjunto necesita defenderse y estar atenta de cómo es que se está juzgando al criminal que confiesa sus faltas. Así, todas las personas que hacemos parte de este contrato social, terminamos por estar propensos a esta configuración subjetivista.

---

11 Foucault pone en consideración varios casos que se han presentado a lo largo de Europa, muchos de ellos tienen que ver con personas que no han mostrado índices psiquiátricos previos, los casos tienen que ver más que todo con desmembramiento de cadáveres, incluso con la digestión de sus restos, también tienen que ver con la cercanía familiar que tenían los responsables con las personas que habían asesinado.

12 Esta relación, Foucault la estudiara más a fondo en su tomo de historia de la sexualidad en la época clásica, exactamente en el capítulo denominado “Las experiencias de la locura”.



La criminología, por ejemplo, es una disciplina totalmente autónoma, no estudia el delito. Estudia la desviación y los fenómenos que rodean el crimen, ha establecido varios discursos en consecuencia a la subjetividad criminal. Puede, incluso, clasificar enemigos de la sociedad, elevando su estudio al nivel de reproche o de criminalidad que un sujeto puede contener o demostrar. Así, por ejemplo, Foucault expone el caso de los anarquistas que hacen protestas violentas; estos anarquistas que incurren, en delitos políticos, y son asociados a los crímenes del derecho común puesto que, quien es revolucionario, puede llegar a asesinar y convertirse en un criminal.

En el fondo, apoyados en un discurso criminológico del siglo XIX, alguien que según su encadenamiento causal difícil de reconstruir, presenta un índice particularmente elevado de probabilidad criminal, alguien que es en última instancia más que un culpable, es un riesgo de crimen y esto se ve radicalmente en ese giro que toma el juez para decidir.

Finalmente, uno podría preguntarse, si este modo de confesión, esta veridicción tan distinta como la conocemos en el cristianismo, cumple su finalidad dentro del sistema penal o incluso, desde esta perspectiva nueva de hermenéutica del sujeto, donde se hacen otro tipo de indagaciones, no para distinguir actos buenos de malos sino para generar subjetividades que, si se quiere, pueden pertenecer a los juegos de exclusión. Luego, cuando un criminal confiesa, no dice más la afirmación de sus actos bien sea porque no quiere o no puede hacerlo, sea como sea, los jueces no saben a quién condenan cuando alguien confiesa, solo queda la intención de descifrar su subjetividad.

#### **4. Conclusiones**

La confesión, siempre ha estado inscrita, en las formas en que un individuo se puede producir a sí mismo, desde un ámbito personal, religioso o como sujeto de derechos, la confesión ha tenido que ver con la dirección del alma y del espíritu. La experiencia de la confesión, ha tenido variantes en toda la historia de la cultura occidental, sus variantes y tecnologías dependerán necesariamente del contexto político y jurídico de cada época. Empero, podemos observar que la práctica de la confesión independientemente de la época se encontró siempre regida por una relación de dos personas, por una interacción entre alguien que enunciaba una verdad y otro que la recogía. En este sentido, y más claro desde una filosofía foucaultiana, podemos sospechar que esta experiencia pasa por una relación de poder que se define en la época a la cual pertenezca, es decir, al soberano, al cura, al juez o a un amigo. La intención última será la producción de subjetividades.

La confesión o la veridicción dentro del sistema punitivo moderno, no necesariamente va ligada a la jurisdicción, es decir, al decir justo puesto que es necesario asociar probabilidad de una subjetividad criminal de un hombre y adecuarlo a los hechos que hacen un crimen. Lo anterior, puede dar paso a que, mediante la confesión, Y la creación de subjetividades favorece a los mecanismos de exclusión de los individuos.

Hoy en día, la confesión sobrevive en nuestros sistemas judiciales, incluso, son base de algunos sistemas de justicia transicional que se encarga de imponer penas restaurativas, en proporción a la verdad que pueda ser debidamente corroborada. Se crea así, un vínculo estrecho entre verdad y justicia, una deducción que puede cambiar la relación que tiene el acusado con la pena que se le impone. Va ligada a la jurisdicción, es decir, al decir justo puesto que es necesario asociar probabilidad de una subjetividad criminal de un hombre y adecuarlo a los hechos que hacen un crimen. Lo anterior, puede dar paso a que, mediante la confesión, se condene a quien no sea culpable, o del todo culpable, pues hay casos donde los acusados mienten y asumen responsabilidades penales por ocultar la participación de otra persona. Y la creación de subjetividades favorece a los mecanismos de exclusión de los individuos.

### Referencias Bibliográficas

- Castro, E. (2014). *Diccionario sobre Foucault. Temas, Conceptos y Autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2015), *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*. (Trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1978).
- Foucault, M. (2011), *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. (Trad. U. Guiñazú y T. Segovia). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1982).
- Foucault, M. (2015). *Historia de Locura en la Época Clásica I*. (Trad. J. Utrilla). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).

# CONTENIDO

**11**

**UNA PERSPECTIVA NATURALISTA SOBRE EL AMOR**

**22**

**JULIO ENRIQUE BLANCO Y LA UTILIDAD  
PEDAGÓGICA DE LA FILOSOFÍA**

**31**

**OLVIDO Y RECUERDO DESDE LA CORPORALIDAD EN LA  
FENOMENOLOGÍA DE LO EXTRAÑO DE BERNHARD WALDENFELS**

**45**

**SOBRE LA PREENISTENCIA DE LA MATERIA EN EL  
RECEPTÁCULO DEL TIMEO**

**57**

**REFLEXIONES FEMINISTAS DE CARÁCTER INTERSECCIONAL: LOS  
CONCEPTOS DE GÉNERO, RAZA Y SEXUALIDAD EN LA CONTIENDA POLÍTICA**

**69**

**HISTORIA CRÍTICA DE LA CONFESIÓN COMO PRÁCTICA JUDICIAL  
UNA PERSPECTIVA DESDE MICHEL FOUCAULT**