

# *Vertientes*

*Revista de estudiantes de filosofía*



*Universidad Tecnológica de Pereira*

*Nº8*

*ISSN: 2665 - 4725*

*Noviembre, 2023*







*Vertientes*

---

*Revista de estudiantes de filosofía*



**Vertientes - Revista de Estudiantes de Filosofía**

Octavo número

Noviembre, 2023

ISSN: 2665 - 4725

Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira

Email: [revistavertientes@utp.edu.co](mailto:revistavertientes@utp.edu.co)

Facebook: /RevistaVertientes

**Director**

Sebastián Mejía Morales

**Subdirectora**

Linda Marcela Chito Carmona

**Comité Editorial y Logístico**

Carlos Arturo Álvarez Montes

Sebastián Mejía Morales

Daniel Steven Carvajal Ceballos

Linda Marcela Chito Carmona

Juan David Duque García

Juan Camilo Grisales Giraldo

Stefhanye Bonilla López

Natalia González Henao

Santiago Ortegón Restrepo

Emanuel Osorio Arteaga

**Imagen de cubierta e ilustraciones**

Juan Camilo Grisales Giraldo

**Diagramación y Diseño**

Juan Camilo Grisales Giraldo



Grupo de Investigación en  
Filosofía de la Educación





# CONTENIDO

09

*Escritura, vida y devenir. Zaratustra, un poema del aire.* Kevin Amaya Mesa (Universidad de Antioquia)

21

*Estar vuelto al Ser desde el modo fundamental de la disposición afectiva del Dasein, según Ser y Tiempo.* María Fernanda Uribe (UIS)

31

*Imaginario patriarcal en la creatividad: una mirada desde la crítica literaria feminista y la alteridad desde una perspectiva interseccional.* Yurley Tatiana Quintanilla (UIS)

47

*Adiós al maldito otro: mundo digital y dependencia tecnológica en el concepto de “Otridad” de Byung-Chul Han.* Hugo Armando Figueroa (UIS)

57

*La simbiosis amorosa: una revisión del sadismo y del masoquismo en el ámbito emocional desde Erich Fromm.* Santiago Ortegón Restrepo (Universidad Tecnológica de Pereira)

71

*Los Sofistas como primeros intelectuales: una aproximación al concepto de intelectual.* Maryuri García (Universidad Tecnológica de Pereira)

81

*Política desde el cielo, política desde la tierra: trascendencia e inmanencia en Carl Schmitt y Baruch Spinoza.* Julian David Silva (Universidad del Valle)



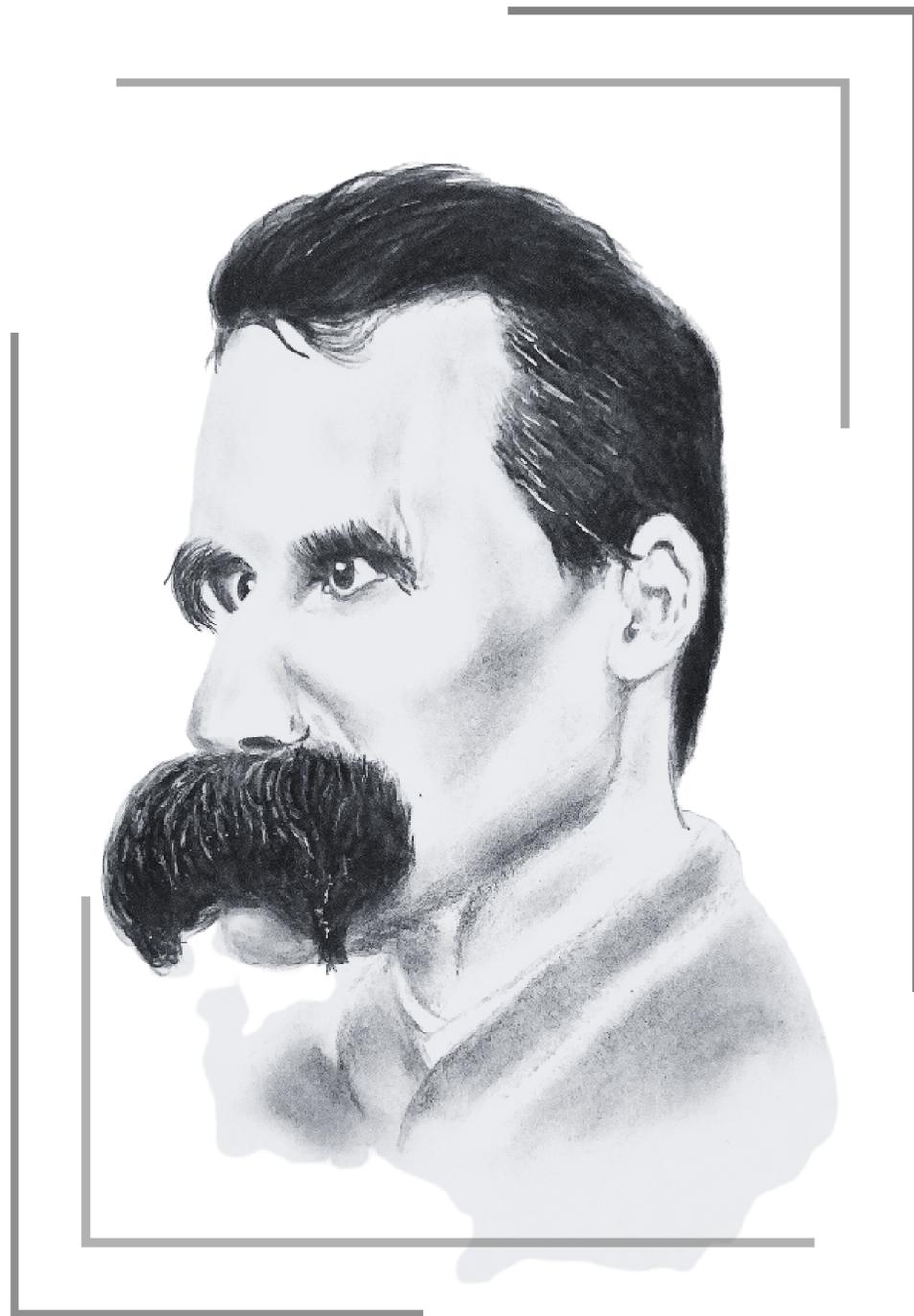
Escritura, vida y devenir.

Zaratustra, un poema

*del aire*

Kevin Amaya Mesa

Universidad de Antioquia





## **Resumen**

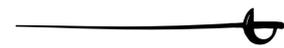
El presente ensayo busca conectar, a modo de rizomas literarios, los conceptos de escritura, vida y devenir, pensados en ditirambos deleuzianos para el teatro dionisiaco de Zaratustra. Se vagabundea entonces por una geografía del pensar en la que la escritura, la vida y el devenir componen un poema del aire escrito por Zaratustra en su propio cuerpo. Escritura, vida y devenir están entrelazadas.

**Palabras claves:** Escritura, vida, devenir, cuerpo, literatura.

## **Abstract**

The present essay seeks to connect, as literary rhizomes, the concepts of writing, life and becoming, thought in Deleuzian dithyrambs for Zarathustra's Dionysian theater. We then wander through a geography of thinking in which writing, life and becoming compose a poem of the air written by Zarathustra in his own body. Writing, life and becoming are intertwined.

**Keywords:** Writing, life, becoming, body, literature.

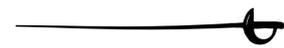


La escritura precipita devenires que potencian la vida, no obstante, es la vida en su inmanencia la que irriga flujos en los que deviene la escritura. El devenir y la escritura preexisten, como fuerzas inmanentes que palpitan en la Tierra, pero al tiempo, su existencia está siempre por venir, en procesos de construcción y creación. El ensayo expone rizomas fragmentados, no se ciñe al Cronos secuencial de la linealidad aristotélica, crea, en su lugar, conexiones a partir del palpito de la escritura enlazando, con cada una de sus conexiones, los vecindarios conceptuales antes mencionados.

La prosa fragmentaria no es deficitaria con respecto al artículo de estructura estipulada; se trata de hacer resonar lo dicho en la manera de decirlo, precipitar devenires para proliferar rizomas en las imágenes del pensamiento; rizomas, ramificaciones sin inicio ni final, sin estructuras de genealogías fundantes, sin jerarquías enraizadas. Rizomas que hacen ver y oír en las orillas del lenguaje, orillas que pueden ser encontradas en los intersticios. Entre la vida y el lenguaje estallan voces y se iluminan luces que el escritor acoge entre su sombra y silencio.

Como la vida, la escritura es un proceso en devenir; no se escribe sobre la vida, se escribe entre ella, en medio de sus flujos e intensidades, de su velocidad y lentitud, movimiento y reposo. La escritura, como dice Deleuze (1996) en el ensayo “la literatura y la vida”, siempre está en curso, desbordando “cualquier materia vivible o vivida” (p.11), pero también la tinta, cual bóveda celeste que intenta envolver la vida, es rebasada por esta última. En el devenir se ponen en juego las fugas, los secretos y las alianzas. Haciendo proliferar grietas en los estratos rígidos, hegemónicos y dominantes. Por tanto, en la escritura se deviene-mujer-niño-molécula-vegetal-animal; fugas inacabadas y vecindades marginales erosionando lo establecido. La escritura es un delirio alegre, un devenir vital, un tartamudeo musical. Es un circo de vértigos insondables; la nariz roja de un clown, inflamada por enamorarse de problemas, es mirada abierta que parpadea detenidamente el fracaso.

En la potencia de la escritura se abren las orillas por donde arrasa el caudal de una herida: la vida. La encarnación de la herida cuece aforismos en la nervadura de una vida. Las formas de pensar la vida se convierten, ante todo, en formas de vivir el pensamiento. Los acontecimientos precipitan devenires, y nos hacen señas, por tanto, hemos de acoger el acontecimiento como herida que destila tinta. Encarnar el acontecimiento es afirmarlo, él ocurre, pero tenemos que ocurrir en él, estar a la altura del acontecimiento y devenir entre él, solo así regurgita en nuestras carnes, reverbera allí donde ya no se es ni persona ni individuo.

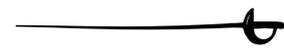


¿Cómo no hacer de nuestras llagas algo repugnante y resentido? El acontecimiento desmorona, sacude las cimientos solidas del yo, lo hace mutar, lo hace perder, le hace doler en su devenir. La llaga posibilita al cuerpo en imposibilidades. Su sentido es el estallido. Arrancarse, desgarrarse, desfigurarse de los roles que han sido asignados. Sólo así se da apertura a otras posibilidades de vida, o a las posibilidades de vida. Para habitar lo político como una dimensión estética del ser-en-común.

Herida sobre herida... Herida que cicatriza la herida floreciendo en ella. Llama que inflama lo porvenir. El acontecimiento apuntala con su desgracia, inunda con ella la existencia; se baña, salta, riega, chapotea, y hace esplendorosa el agua en la que se humedece. Baila con las olas de la desgracia. Estar en el devenir del acontecimiento es nadar entre sus señas, y volcarse al oleaje de lo que nos espera. Deleuze, comentando a Joe Bousquet, le pide al cuerpo encarnar las desgracias y aflorar en su estallido, para ser dignos de lo que nos ocurre, habitar, escuchar, oler, tocar y renacer en el acontecimiento, “volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento” (1994, p.158).

El acontecimiento es el rayo que quiebra la existencia. Es la luz del morir. El destello que se hace carne en un nuevo nacimiento. No se puede hablar del cuerpo y olvidar la carne. El acontecimiento es el verbo que se hace carne, al tiempo que nos desuella. Lo que acontece es el instante. Ya deslizamiento de infinito pasado. Ya chispa del porvenir. El acontecimiento se escribe entre reflejos. En una superficie que nunca termina por solidificarse. Escribir es residir, estar en el instante donde ya todo es pérdida y por venir. Su herida no corresponde a un cuerpo individual ni a una persona, se efectúa y se encarna, es cierto, pero su realización nunca es consumación absoluta, hay siempre en él una contraefectuación. Nadie sabe lo que puede un cuerpo porque nadie sabe la manera en la que éste nos sorprende. No es que la vida y el cuerpo sea demasiado débil para nosotros; es la primera persona, singular o plural, la que es demasiado débil para la vida, y para las fuerzas con las que el cuerpo arremete. La herida, por tanto, no es particular ni universal, individual o colectiva. La herida recoge las heridas de una vida, ella es el dolor de la opresión. Es el rizoma de la resistencia.

La escritura encarna el devenir de una vida, y las potencias impersonales que la pueblan, lo que no quiere decir que sean generales; son impersonales en tanto singulares. Singularidades que llevan en la multiplicidad de sus sentidos el eco incesante de un pueblo, una mirada, una enunciación colectiva. “La literatura sólo empieza cuando hace en nuestro interior una tercera persona

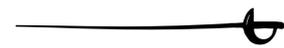


que nos desposee del poder de decir Yo” ( Deleuze,1996, p.13). Escribir es contemplarse como otro. Hacer fabular los sentidos sin proyectar un mi mismo, pero sintiéndose a sí mismo en el trance impersonal de un devenir inacabado. Vidente es quien ya no es, pues, más que en virtud de las facultades particulares que alguien puede demostrar, es por el desarreglo de ellas, por las enunciaciones colectivas que despliega, por la vulnerable exposición en la que se está atravesado en gradientes de intensidad, que las visiones comienzan a aparecer.

El devenir alegre y vital de la escritura se da en el tacto y el contagio de poros abiertos. ¿Qué ocurre con la afirmación de la piel cuando se está entre alambres de púas? Es aquí donde la nariz de payaso se comienza a inflamar, y la inflamación es la máscara desde la cual emprendemos la fuga, no del mundo, sino hacia el mundo y sus síntomas. “De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados” (Deleuze, 1996, pp.14-15). La literatura revela aquí una saludable existencia, fabulando la salud de los pueblos, inventando sus posibilidades. El arte es de esta manera, una medicina: “objetivo último de la literatura: poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir, una posibilidad de vida” (Ibid., p. 16).

La literatura traza un devenir en la lengua, crea grietas menores en la lengua mayor, fugas mágicas en la formalidad dominante. Hacer delirar la lengua consiste en introducir balbuceos entre los ductos de la claridad; portales ininteligibles en lo que, sin embargo, debería ser completamente inteligible. La escritura es también devenir algo distinto que escritor. No se trata de imitar una figura ideal ya presupuesta, no es una identificación ni una instancia de reconocimiento. Escribir, tanto como pintar, cantar, bailar, incluso cocinar, sembrar, amar; son procesos desencadenantes de devenires en zonas de vecindad, que nos transportan a parajes desconocidos, y con la prudencia adecuada, intensifican el verdor en las hierbas de la vida.

La detención de los procesos del devenir es la que enferma al viviente, y hacen del delirio una paranoia del poder. El escritor no es un enfermo, y su malditismo no es un fetiche de la fatalidad, por el contrario, la salud que él expone es la fragilidad de un cuerpo en constante fuga. El lenguaje tartamudea como alegre expresión de salud, balbucea en la extranjería de la propia lengua. Este delirio contamina toda filiación maternal de la lengua y toda idealización paternal de la cultura. El devenir de la lengua empuja al lenguaje “hacia su propio límite para descubrir su Afuera, silencio o música. “Un gran libro es siempre el reverso de otro libro que solo se escribe en el alma, con silencio y con sangre” (Deleuze, 2011 p. 65). Tal y como lo hizo Nietzsche con su Zarathustra. El escritor es lo no imitable porque siempre deviene otro en la escritura, y algo distinto que la escritura. Su fracaso es el portador de enunciaciones colectivas capaces de inventar el pueblo que falta. Fracaso beckettiano que en cada intento abre un devenir.



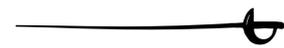
Si el escritor es un brujo es porque escribir es un devenir, escribir está atravesado por extraños devenires que no son devenires-escritor, sino devenires-ratón, devenires-insecto, devenires lobo, etc. (Deleuze, 2004, p.246)

Les escritorxs, experimentan lo insondable y hacen tartamudear la lengua en su experiencia. Escribir es devenir grano en el desierto, hielo en la estepa, soledad en la manada. No se inventa un pueblo sin procurarle una buena salud, y para encontrarla, basta buscar en los espejos matutinos nuestra mirada quebrada, para escribir con los restos de esa visión. Con tal visión Zaratustra miró en los ojos de la vida.

Mirar el abismo es sentir el vértigo del abismo que mira en uno, y acoger en ese vértigo el abrazo del dolor, su desgarramiento. Y así resistir en los pináculos que te prometen la caída, y justo ahí, reírse en el borde que te tienta a caer. ¿Acaso esa es la carcajada de la vida? Zaratustra contempla la vida y se hunde en lo insondable, mira sus ojos, esto es, invierte sus ojos y se mira siendo, llegando a ser; vida, océano y embarcación al tiempo. Zaratustra contempla la vida que se siente a sí misma en la mirada, y que de tanta cercanía lo abisma en una profunda extrañeza, en él, esa extrañeza se hace canto, y su canto es una escritura memorable.

El contacto entre vida y escritura brota en las superficies rítmicas de un baile; danza vibrátil que desmorona con su temblor la gramática metafísica de las representaciones; gesto dionisiaco que hace de cada movimiento un florecer en afecciones vitales. Zaratustra baila entre bordes, extiende linderos del lenguaje, crea cimas prosaicas para mirar abismos poéticos. “De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.” (Nietzsche, 2011, p. 88). Escribir con sangre es sentir el latir en la tinta, es bombear palabras entre lo que fluye.

En Nietzsche, la palabra surge de un impulso nervioso constructor de metáforas, del cual no se puede prescindir ni un sólo instante. Pensar este impulso es darse cuenta de su naturaleza ficcional, del juego de extrapolar las percepciones a los símbolos. ¿Cómo asumir estos símbolos? ¿Como una “Verdad” o como un simulacro? ¿Con identidad que se corresponde entre lo nombrado y lo que se nombra, o como máscara que se metamorfosea al nombrar? La vida, al igual que los símbolos que de ella se desprenden, tiene un carácter ficcional y enmascarado. Así mismo, el Sujeto es una creación en los campos de fuerza de la vida. No se trata de una desaparición completa y radical del yo, sino de aceptar su posición y su ficcionalidad, su capacidad de mutación. “¿Qué importas tú, Zaratustra? ¡Di tu palabra y hazte pedazos! (...) Yo habito al pie de mi altura: ¿cuál es la altura de mis cimas? Nadie me lo ha dicho todavía” (Nietzsche, 2011, p.248).



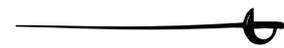
Para el filósofo y poeta dionisiaco, la experiencia del ser solo se da en la vida, es así como toda pregunta por el ser es una pregunta por la vida y su devenir. No se trata de que la vida sea el nuevo fundamento metafísico, sino el campo de fuerzas en el que afirmarla es hacer de ella una obra de arte donde no hay un yo, ni un Sujeto, solo están las potencias artístico-vitales. Su filosofía no es del arte, sino artística.

Quien escribe con sangre y en forma de sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria. En las montañas el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre: más para ello tienes que tener piernas largas. Cumbres deben ser las sentencias. (Nietzsche, 2011, p. 88-89)

Sentir en cada irrigación sanguínea un murmullo que escribe en la carne. Cuando la tinta potencia su pigmento en las entrañas corporales, lleva consigo el ímpetu de la sentencia. Zaratustra, cual aedo en los batientes de la existencia, escucha en su cuerpo el viaje irrecusable por el que las musas se deslizan entre arterias, para trenzar las palabras que hilvanan la memoria. Escribir en sentencias es surcar abismos, es alzar el rostro en la inclemencia del tiempo y estar atentos a su fortuna, mientras esto, se precisan de largos pies, porque las sentencias se recorren en los vientos del azar, y entre ellas se está en lo alto, ir de una en otra es bailar entre cumbres, al son de las notas musicales en la escritura de Mnemósine. Sentenciar la existencia, escribir en las alturas, bailar entre ellas, todo esto amerita del aliento intempestivo de una carcajada entre los aires: “Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la vida (Nietzsche, 2011, p. 89).

Los griegos tenían una afección existencial trágica, e inventaron un arte que estuviera a la altura del *fatum* doloroso de tal existencia, un arte jovial y vivificador, es decir, trágico y desgarrador. Dioniso es ese impulso musical palpitando en las entrañas de la oscuridad, jugando en las máscaras de lo irrepresentable. El coro alucina con danza y tragedia por la embriaguez musical que le es dada al ditirambo desde ecos telúricos. Lenguaje que parte de una vibración interna y oscura conectada al cuerpo, el impulso dionisiaco del aire que es cortado por la glotis, la lengua, y la articulación que da forma a la palabra; la disrupción airosa del tiempo.

La vida, como el amor, se fuga a la posesión. Afirmar la vida no es poseerla ni capturarla, de ella y en ella, como en el amor, brotan fuerzas que nos desbordan y nos llevan a un íntimo extrañamiento, un arrobamiento del sentir en el que privarnos del arrobamiento sería privarnos del sentir. “Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar” (Nietzsche, 2011, p. 89). Tanto las fuerzas del amor y de la vida van a tientas entre riscos del delirio, macerando ungüentos



de demencia en la piel, husmeando los razonables olores de su fragancia. Amar la vida no es conservarla perennemente, sino potenciar las múltiples fuerzas que la llaman a las puertas del gran salón donde la espera una estrellada danza con Dionisio.

Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie. Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles - eso hace llorar y cantar a Zaratustra. Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. (Nietzsche, 2011, p. 89)

Entre mariposas y burbujas de jabón baila la salvaje vida. No transita sus cumbres en línea recta, su viaje es un asalto en las derivas del aire, un encuentro, un tacto jovial, un bálsamo de infancia que contrarresta la indigestión del espíritu grávido. Entre cumbres el viento se hace canto y en él revolotea la mariposa; la mirada se hace llanto y sus lágrimas transmutan a pompas de jabón. La escritura asume el riesgo del error, la incertidumbre del decir, el azar de la vida en el sentir de su tacto. La vida es una escritura que se borra a sí misma pero que aun así se atestigua, y atestiguando está llamada a desaparecer. La escritura irrumpida por la vida despoja al viviente de un sujeto, entonces no hay un alguien, hay una apertura a todos, Zaratustra habla para todos y para nadie; no es un hablar selecto para algunos, suena para todos, aunque no resuene en todos. Su acústica entra en aquellos que estén dispuestos a ampliar su caja de resonancia y luego ser capaces de mantener el vacío que deja la exhalación. Aquí la escritura es ese baile que nada funda, pero todo crea.

He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio de mí. (Nietzsche, 2011, p.89-90)

Sin embargo, no toda escritura es fisura en las cadenas de la pesadez, no todo decir salta en piruetas de arlequín. Y siento que esto que aquí se escribe, ha sido un intento por describir, pero se halla lejos de reír en las alturas. Se desplaza cual larva por la espesura de su letra, se estanca en los coágulos de su sangre, se desastilla en sus huesos anquilosantes. ¿Qué será de esta escritura cuando se encuentre con una pompa de jabón? ¡Ay de las palabras que solo alcanzan el decir haciendo de su boca un féretro cubierto de púas! ¡Ay del rugido del león que no se atreve a devorar cantos infantiles! Afirmar



la vida hasta en las infernales entrañas. Enfangar la escritura con la humedad de la tierra, hallar en lo monstruoso, lo deleitoso, A Nietzsche hay que comérselo, digerirlo y solo si nos sienta bien, nuestros pies no dejarán de moverse, ya que su filosofía es la del baile a medida que escribe un poema del aire.

### **Bibliografía**

Deleuze. Parnet (1980). *Diálogos*. Pre-textos.

Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Ediciones Paidós.

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Traducción: Thomas Kauf. Editorial Anagrama.

Deleuze & Guattari. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. Cactus.

Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Trad: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial.





Estar vuelto al Ser desde el modo  
fundamental de la disposición afectiva del

Dasein, según

*Ser y Tiempo*

**Maria Fernanda Uribe**

Universidad Industrial de Santander





## Resumen

En este documento se postula que el estado de ánimo, en especial la angustia, nos sobreviene y se manifiesta en la determinación existencial, es decir, en la forma de estar-en-el-mundo en cuanto a el coestar con otros. La verdad es que, el Dasein en la cotidianidad no puede reconocer esto tan fácilmente, ya que, este estar-en se encuentra antes de todo querer y conocer. En otras palabras, aunque se tiene la posibilidad de reconocerse como existente nos encontramos normalmente en la condición de caída, la cual nos enajena del ser-ahí del Dasein. De modo que, se pretende exponer la diferencia de lo que se considera como tipos de estados psicológicos que son clasificados y el reconocimiento por medio de la disposición afectiva, como aquella determinación existencial fundamental que se encuentra en interacción con un comprender de un ahí más originario.

**Palabras claves:** *Dasein*, disposición afectiva, apertura, ahí, estado de ánimo, temple anímico, angustia, condición de arrojado, muerte, uno, ser- ahí.

## Abstract

In this document it is postulated that the state of mind, especially anguish, comes over us and is manifested in the existential determination, that is, in the way of being-in-the-world in terms of co-being with others. The truth is that Dasein in everyday life cannot recognize this so easily, since this being-in is found before all wanting and knowing. In other words, although we have the possibility of recognizing ourselves as existing, we normally find ourselves in the condition of fall, which alienates us from the being-there of Dasein. So, it is intended to expose the difference of what is considered as types of psychological states that are classified and the recognition through the affective disposition, as a certain fundamental existential determination that is in interaction with an understanding of a more original ther.

## Introducción

Según M. Heidegger, la comprensión de lo que es conocido ópticamente de manera cotidiana como “temple anímico” o “estado de ánimo”, hace referencia a la disposición afectiva como un modo existencial fundamental del ser del Dasein, el cual posibilita una comprensión de la relación del sujeto con el “cómo se está” o “cómo le va” del ser-ahí. Debido a que esta *disposición afectiva* encarna la posibilidad de dejar expuesto ante su ser al Dasein en cuanto ahí. Postura a partir de la cual el presente escrito busca responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la vinculación que puede existir entre el Dasein, la *disposición afectiva* y la postulación de “estar vuelto al ser”, desde el análisis de M. Heidegger?

En este orden de ideas, vale aclarar que el estado de ánimo nos sobreviene y se experimenta como aquella determinación existencial de la forma de estar-en-el-mundo, antes de todo querer y conocer, pues hace referencia al ser-ahí del Dasein como existente. Lo cual podremos ver en tres apartados de una manera un poco más detallada, con base en la obra *Ser y tiempo*. En primer lugar, se abarcara cómo el Dasein huye ante sí mismo en su condición de arrojado, en segundo lugar, se manifestará la aclaración del sobrevenir del estado de ánimo antes de la aprehensión reflexiva, para lo cual, partiremos del temple anímico y la concepción de angustia, ya que su “ante que” es el estar-en-el-mundo en cuanto tal, y en tercer lugar, se pretende resaltar la disposición afectiva como un modo existencial fundamental de la apertura cooriginaria<sup>1</sup> del mundo como un esencial estar-en-el-mundo.

### 1. La huida del Dasein ante sí mismo en su condición de arrojado.

Lo primero que se puede resaltar es que el Dasein se encuentra regularmente en medio del mundo en su condición de arrojado al convivir con otros. Sin embargo, este en la cotidianidad no se puede reconocer a sí mismo como arrojado, incluso se absorbe en el mundo y tiene el carácter de no-ser-sí-mismo. Es decir, al contenerse en una coexistencia determinada por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad desde su unidad determinante, retrocede ante sí y queda perdido en lo público. Como resultado de este retroceso, Heidegger ve lo que se denomina como “huida-ante-sí-mismo”, debido a que el Dasein se reconoce como impropio y desertor de sí, en efecto, como cadente al estar disperso en el uno, sin comprender su existencia en esencia; “no es el mismo quien es; los otros le han tomado el ser” (Heidegger, 1997, p. 127).

---

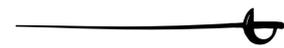
<sup>1</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*. §29, p.161.

De esta manera, se puede expresar que, cuando en la condición de arrojado el Dasein experimenta la huida, genera a su vez, la posibilidad de reconocer la caída en la que se encuentra en su cotidianidad. Dado que, dicha caída potencializa que se incluya la capacidad de estar en relación con la disposición afectiva, desde un sentido ontológico existencial. Porque esta le representa al Dasein su estar en el mundo, el desenvolver los diversos comportamientos de sí mismo en relación con los otros entes, es decir, se encuentra constituido por el convivir, visto que está como un estado interpretativo público en la impropiedad, aunque no se aleja de ninguna manera de un modo de ser de sí mismo. Lo cual, pone en evidencia que la caída posee un movimiento del uno en la medida de un ente intramundano y saca fuera de la condición de propio en la que cree encontrarse el Dasein en su cotidianidad.

A partir de lo anterior, se puede decir que el Dasein en cuanto cadente ha desertado de sí mismo y ha caído en el mundo que forma parte de su ser, más no se trata de algo indigno o deplorable al provenir de algún estado original o de algo superior, sino que es simplemente la impropiedad en el mundo, la cual no hace referencia de ninguna forma a que el Dasein pierde puramente su Ser. Más bien esta impropiedad constituye un modo eminente de estar-en-el-mundo, al encontrarse esencialmente ocupado en su modo inmediato de Ser, el uno. De ahí que se considere como el comportamiento esencial para la relación con el mundo, y el cual pone de manifiesto una modalidad existencial de sí mismo, al conferirse a sí la posibilidad de “perderse” y disipar en la carencia de fundamento, siendo esto algo de lo que el Dasein no puede deshacerse desde su unidad. Él mismo prepara esta tentación y se retiene a sí mismo en la caída, en la medida en que el uno trata de dirigir la vida como plena y procura cierta tranquilización ignorando su posible muerte, aparentando un “perfecto orden” que acrecienta, aún más, esta caída.

## **2. La huida del Dasein ante *sí mismo* en su condición de arrojado.**

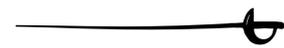
Es relevante tener en cuenta que como se mencionaba anteriormente, la condición de caída del Dasein posibilita la apertura a sí mismo. Aunque en dicha caída el Dasein no se pone ante sí, se da la espalda, y se ocupa en el mundo como dice el autor: “la caída no determina tan sólo existencialmente al estar-en-el-mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponerse a este mismo.” (Heidegger, 1997, p. 201). De acuerdo con esto, desde una perspectiva óptica, la disposición afectiva puede sufrir cambios a partir del estado de ánimo, el cual se encuentra a causa del temple anímico que siempre está presente en la unidad. De modo que, da lugar a comprender la disposición afectiva como un existencial fundamental, al diferenciarse de algún tipo de estado psicológico que trata de clasificar, esta posibilita el comprender de un ahí más originario.



Sin duda, la disposición afectiva siempre está presente en tanto que el Dasein está arrojado al mundo en su posibilidad de caída, pues “que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar solo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado” (Heidegger, 1997, P. 134). Lo cual nos deja ver que, el Dasein se puede volver tedioso para sí mismo y presentarse como una carga, o reconocer que posee en sí-mismo posibilidades de apertura, en vista de que la disposición afectiva tiene los rasgos de la existencia (tener que ser) y del ser-mío (propio/impropio). En su forma impropia la disposición afectiva es miedo, en su forma propia angustia, es decir, es una estructura existencial vinculada al uno y a la manifestación del Dasein, ya que este está bosquejado constantemente por dichos estados de ánimo y se entrega al mundo constantemente al afectarse como ente intramundano.

Desde una perspectiva más general, se puede decir que a la disposición afectiva le pertenece el abrir el estar-en-el-mundo en su totalidad, junto con todos sus momentos constitutivos (sí-mismo,mundo,estar-en). Sin embargo, Heidegger dice que, solo en la angustia hay una apertura privilegiada. Con esto, da a entender que la angustia ejerce un papel fundamental, al poseer el privilegio de aislar y recobrar al Dasein, gracias a que lo saca de su condición de caída, o por lo menos le hace reconocer dicha condición. En otras palabras, le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su Ser, tanto como más en cuanto a la unidad, como posibilidades fundamentales del Dasein, en cuanto a estar- ahí. Es por ello que cada vez que nos asumimos como mío, en el sentido de reconocernos y experimentar los estados de ánimo, en específico el fenómeno de la angustia, es posible que el Dasein sea llevado ante sí por su propio Ser. En otros términos, la angustia sirve de fundamento para captar explícitamente la totalidad originaria del Dasein, debido a la aproximación que se encuentra al Ser estructural de sí.

De este modo, podemos enunciar que el “ante qué” de la angustia es enteramente indeterminado, porque: “nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia” (Heidegger, 1997, p. 208). Es decir, en el caso de la angustia, a diferencia de los otros estados de ánimo, el “por qué” que le conforma abre al Dasein como ser posible. El mundo carece de significancia como ente en concreto al cual se pueda dirigir, no ve un determinado “aquí” o “allí”. Visto que, lo amenazante no está en ninguna parte espacialmente hablando, el Dasein se siente desazonado, no sabe ante qué se angustia, aunque esto no hay ausencia del mundo, sino que en cuanto compresor se proyecta en posibilidades, y se aísla en su más propio estar-en-el-mundo, a saber, el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal, no se experimenta por algo a la mano, pero sí por el mundo cuando toma una total significancia, sin una determinación espacial concreta desde la cual se pueda acercar lo amenazante.



Es posible ver que la angustia determina en forma latente el estar-en-el-mundo, dado que el angustiarse aísla al Dasein como compresor, y este se proyecta esencialmente en aquello que él puede Ser desde sí, abre originaria y directamente el mundo. Según Heidegger: “la angustia como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el mundo en cuanto mundo” (Heidegger, 1997, p. 187). Por consiguiente, es fundamental el aislamiento en cuanto estar-en-el-mundo y el experimentar la desazón, pues así se revela el Ser libre para escoger y se toma a sí mismo como proyector de posibilidades, las cuales hacen parte de sí desde siempre, y este reconocimiento a partir del no sentir que se está en casa es ontológica-existencialmente el fenómeno más originario.

### **3. La disposición afectiva como un modo existencial fundamental de la apertura cooriginaria del mundo como un esencial estar-en-el-mundo.**

Por otra parte, el comprender se concibe como un poder-ser. Debido a que la estructura ontológica del Ser le pertenece a la comprensión del Dasein en cuanto es, puesto que, el Dasein está abierto para sí mismo en su Ser y según el autor, la disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de apertura a su Ser. Sin embargo, el comprender y la interpretación son captados por el uno, dado que, se pueden comprender las posibilidades del Ser del Dasein en cuanto las hace suyas como unidad y la totalidad del todo estructural fenoménicamente no se puede alcanzar por medio de la unión de elementos como se pretende: “el ser del Dasein no ha de ser deducido de una idea del hombre” (Heidegger, 1997, p. 204). Con esto se pretende afirmar que, en el caso del estado de ánimo se abre a él el estar-en-el-mundo en su totalidad, y como parte de su carácter esencial hace posible un dirigirse hacia algo, a partir de un estar-en-el-mundo como consignado en él. En otras palabras, únicamente la disposición afectiva se considera un modo existencial y fundamental de la apertura cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, lo cual posibilita el reconocimiento de la estructura existencial que puede ser afectada por lo que comparece dentro del mundo. A diferencia del comprender, se aporta una afectividad que posibilita concebir lo inestable y oscilante del mundo, mostrando así, la concreta mundaneidad.

Como dice Heidegger, “el Dasein tiene, en virtud de la disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado” (Heidegger, 1997, p. 203). Por tanto, según mi postura de acuerdo con lo dicho por el autor, la disposición afectiva que satisface las exigencias que se requieren para generar dicha apertura ontológica es la angustia, dado que es el modo de apertura en la que el Dasein se lleva ante sí mismo de forma simplificada al presentar el fundamento fenoménico para la captación de manera explícita de la totalidad originaria del Ser.



Se debe manifestar que, al partir del hecho de que el Dasein se encuentre arrojado al mundo, la muerte se encuentra como posibilidad de fin y no como un hecho del mundo, en cuanto a la unidad. Sin embargo, no hay que confundir la angustia a partir del reconocimiento de la muerte con el miedo a vivir. Visto que, la angustia como disposición afectiva genera la apertura para la comprensión del estar en el mundo, con posibilidad de un no existir más, y el miedo, por otro lado, solo se remite a algo a la mano. De tal manera que, se manifiesta la pertenencia universal de la muerte, y el Dasein debe hacerse cargo de sí cada vez en su poder ser más propio, sin sentir temor por su mismo poder-ser, debe reconocerse y asumirse en relación consigo mismo en tanto que poder-ser y estar vuelto hacia el fin.

En conclusión, se puede decir que se evidencia cierta amenaza existencial al Dasein en cuanto que se manifiesta en la unidad, sin embargo, esta amenaza no se reduce a algo a la mano como sucede en el caso del temor. Más bien, se comprende como una inminencia a partir de la angustia, en el sentido en que hay “posibilidades de ser” que se fundan en el coestar con otros. Mejor dicho, la muerte se puede comprender como un acontecimiento intramundaneamente próximo a comparecer, que posee la posibilidad radical del no poder existir, aunque sólo se experimenta sin tener un saber expresivo, inmediato, ni teórico de ella, de forma que al reconocerse como horizonte se abre paso a manifestar la posibilidad como propia del Dasein, irrespectiva e insuperable.

### **Bibliografía**

- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Universitaria.
- Lythgoe, E. (2014). *Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930*. Link: <https://pdfs.semanticscholar.org/c690/717a14e94f324be40655b380334d2b4e75f4.pdf>
- Gabás, Raúl. 2002. "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de *afección* en Martin Heidegger". *Ehrahonar*, N° 34,31-46.
- Pulido, Jorge Enrique. 2011. *La diferencia ontológica como horizonte para una interpretación del tratado Ser y tiempo* ("Primera sección"). Tesis de Maestría inédita. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.
- Dreyfus, Hubert 2003. *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.





Imaginario patriarcal en la creatividad: una  
mirada desde la crítica literaria feminista y la  
alteridad desde una perspectiva

*interseccional*

Yurley Natalia Quintanilla

Universidad Industrial de Santander

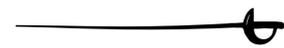




## Resumen

En el presente texto se pretende abordar analíticamente el problema de situar el género en el proceso de creatividad literaria de la mujer escritora, para lo cual se intentará dar respuesta al interrogante sobre ¿qué implicaciones tiene para el proceso de creación literaria de la mujer escritora componer desde la denominación social de su género femenino? Para ello, en primer lugar, se procura realizar la tematización sobre el aparecer social del cuerpo de la mujer a la luz del contraste que hace entre transparencia y opacidad del cuerpo en la obra Descripción del ser humano el fenomenólogo Hans Blumenberg (2011) y la concepción de precariedad butleriana. En segundo lugar, se pretende reflexionar sobre los límites subjetivos y corporales que han caracterizado a la mujer escritora a partir de los análisis de la crítica literaria feminista del siglo XIX que hacen las pensadoras Nattie Golubov (2012) en su obra La crítica literaria feminista y, Sandra Gilbert y Susan Gubar (1984) en la obra La loca del desván. Para así entender la exclusión, inequidad y olvido de la mujer en la historia de la literatura y la herencia patriarcal; crítica que se intentará reflejar en el rastreo histórico de los roles de género que hace Virginia Woolf (2013) en la obra Un cuarto propio y el análisis de los marcos de reproducción de la dominación masculina que propone Pierre Bourdieu (2000) en La dominación masculina.

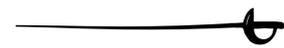
Para, en un tercer momento, encaminar reflexiones sobre la interseccionalidad de la violencia que se ejerce a través del imaginario patriarcal en el desarrollo de la subjetividad y creatividad de los individuos conjugando estereotipos de género, clase y raza, desde las reflexiones decoloniales de Rita Segato (2015); el concepto de alteridad y la crítica ontológica de Judith Butler; y la denuncia de variedad de prácticas sexuales existentes que son ocultas y corregibles bajo la norma binaria y heterosexual del sistema sexo-género que presenta Juana Ramos Cantó (2005). Reflexiones que, dentro de los análisis a la normatividad sexual, posibiliten concluir en la importancia de leer la violencia interseccional para la lucha política de los movimientos feministas contemporáneos.



## Transparencia y opacidad del cuerpo femenino

En los análisis sobre la subordinación y desigualdad del cuerpo de la mujer dentro de los imaginarios patriarcales dominantes abordados desde la historia feminista, Grosz (2003) sostiene que actualmente es posible otra forma de emprender la historia, incluso la historia feminista, que la que ha estado disponible convencionalmente. Justamente porque el pasado no puede agotarse a través de su simple transcripción en el presente, al contrario, ese pasado es la posibilidad continua, la virtualidad que hace necesarias las historias futuras, la reescritura continua de historias. En este sentido, es preciso cuestionarse por las caracterizaciones sobre el cuerpo de las mujeres que las ha hecho sujetos más precarios, precisamente porque en el desarrollo de la historia patriarcal bajo la idea de progreso se propugna un tiempo continuo. Idealización que ha sido moldeada por la filiación entre cultura, barbarie y religión y que deja por fuera muchas realidades subordinadas.

El fenomenólogo Hans Blumenberg emprende un estudio sobre la importancia del cuerpo en la constitución social y el acceso al conocimiento desde la posibilidad de pensar una antropología que permita una descripción del ser humano que deje de preguntarse de forma esencialista por ¿qué es el hombre? Y pase a una nueva pregunta antropológica que se cuestione cómo ha sobrevivido el ser humano, pregunta que implica pensar esas prácticas que ha hecho el ser humano para constituirse como tal y para sobrevivir a la contingencia. El autor entiende que el ser humano no es un hecho, sino una posibilidad, dado que somos seres que estamos en el constante movimiento entre el riesgo y el sobrevivir. Para Blumenberg (2011) pensar en la supervivencia implica preguntarnos por la relación entre arriesgarse y estar seguro, donde en este arriesgarse se hace más visible la posibilidad de malograrse. Es en este doble movimiento como el cuerpo se muestra opaco y transparente; el cuerpo es transparente porque “para el yo el cuerpo propio, en el nivel de normalidad, es absolutamente transparente; tan transparente que siempre se encuentra ya fuera de sí mismo” (Blumenberg, 2011, p. 493). Es decir, el yo no se ve como un cuerpo separado, sino como una entidad que se extiende más allá de los límites físicos del cuerpo propio. Entonces, como cuerpos transparentes estamos despreocupados de nuestro cuerpo, actuamos fuera de sí mismos, como un medio en que habito sin distancias y en el que yo no tengo que pensar para actuar. Esa transparencia nos muestra que vivimos como cuerpos en el mundo de lo sobreentendido a modo de un estado perfecto de salud; justamente porque en la salud no sentimos, no nos preocupamos, ni ocupamos de nuestro cuerpo.



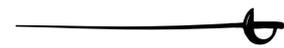
Por el otro lado, el cuerpo es opaco porque “la permanente medialidad del cuerpo propio le confiere una cualidad que también conocemos de otros medios, en los que hay algo como una “estancia permanente” que hace que se pierda su percepción” (Blumenberg, 2011, p. 493). A saber, el cuerpo propio siempre es el medio a través del cual experimentamos el mundo y, por lo tanto, desde el que interactuamos con lo externo. Por lo que, esta constante presencia del cuerpo nos lleva a no prestarle atención consiente. Sin embargo, este nivel de opacidad, aunque nos hace abandonar la atención consiente, también implica un nivel de protección ante los otros sobre nosotros mismos porque la opacidad permite que el cuerpo se dé cuenta que los otros cuerpos son otros y que hay una intersubjetividad de lo vivo. De ahí que nuestro cuerpo opaco demuestra la contingencia, ante la cual el ser humano trata de responder en tanto que no supera o acepta la contingencia.

Ahora bien, es pertinente preguntarnos por las diferentes particularidades de la contingencia que hacen a unos cuerpos más opacos que otros y cómo la transparencia del medio y del cuerpo de las mujeres se hacen más opacas en determinadas situaciones. Escenarios que muestran que sus cuerpos han estado mayormente vulnerados históricamente, sometidos a niveles de transparencia y opacidad donde no han tenido conciencia y atención sobre sus cuerpos, decisiones y realidades propias. Porque en su aparición estos cuerpos revelan no solo la precariedad a la que han estado sometidos, sino el reclamo por las condiciones económicas, sociales y políticas que permitan que las vidas de todos, as, es sean vidas vivibles.

### **El cuerpo femenino de la escritora**

Es posible notar que el cuerpo de la mujer escritora ha estado sometido a condiciones de precariedad mayores si analizamos las circunstancias de la contingencia que entran en ese horizonte de normalidad donde el cuerpo, el suelo y el medio pasan de ser transparentes a ser opacos; es decir, que dejan de ser algo extendido a ser algo imperceptible y de lo que no hay que tener conciencia, preocuparse, ni ocuparse. Lo que provoca la normalización de condiciones de posibilidad de aparición inequitativas donde se consideran a unas vidas como dignas de cuidado y a otras como desechables. Tematización que nos dirige a pensar el cuerpo desde una mirada intersubjetiva porque:

(...) la dependencia del ser humano respecto del soporte y apoyo infraestructural de la vida nos muestra que el modo como esté organizada la infraestructura está estrechamente ligado al sentido de permanencia de la vida individual, a cómo la vida perdura y al grado de sufrimiento, tolerancia o esperanza con que se experimenta (Butler, 2015, p. 28).

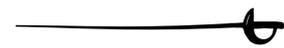


En otras palabras, si alguien pasa necesidades extremas es porque el sistema económico, social y político ha fallado en la protección frente a esa contingencia que es la vida misma. Entonces, se hace necesario pensar el cuerpo como intersubjetivo porque puedo acceder a conocer lo que yo no conozco por medio de los cuerpos de esos otros que han estado en los múltiples horizontes, donde es gracias a la delegación que es posible percibir los diferentes grados de opacidad. Por consiguiente, para Blumenberg (2011) el ser humano es poseedor de intencionalidad en la medida que toda conciencia siempre es conciencia de algo, es decir que siempre está abocada hacia afuera, en su proceso de constitución del mundo. Y muchas veces la intencionalidad no puede ser controlada, porque esa intencionalidad es manipulada por los marcos de aparición exteriores sobre los que los sujetos se constituyen y por un discurso de poder que funciona de forma performativa, de tal manera que los sujetos muchas veces no logran ser consientes ni percibir la forma en que este actúa sobre ellos y el cómo afecta en lo que creen es su acción autónoma.

En este sentido, se puede sostener a la luz de Butler (2015) que “no puede haber acceso a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella” (p. 56). Es decir, que para acceder a las diferentes formas en que se oscurecen y precarizan los cuerpos de las mujeres e imposibilitan su despliegue subjetivo y aparición creativa de forma equitativa es esencial un análisis al discurso desde la crítica literaria feminista. Precisamente porque para Nattie Golubov (2012) el lenguaje patriarcal y falocéntrico es evidentemente sexista:

“(...) el discurso - el lenguaje en contexto- contribuye a la discriminación de las mujeres, porque el poder de los hombres se manifiesta a través de sus usos: el lenguaje no es un portador transparente de significados, sino un recurso de poder que clasifica el mundo, es una forma de ordenar y nombrar la experiencia.” (p. 25)

Es así como la reproducción de ese sistema dicotómico, que ordena el mundo en pares jerárquicos donde uno se valora más que otro, les asigna a las mujeres una subordinación a su feminidad y una desaparición de su autonomía bajo ciertos presupuestos estereotipados acerca de lo que deberían ser sus cuerpos. Justamente porque la conformación y normalización de la violencia se da en tanto ontología social porque “la dominación y la subordinación se construyen en la interacción.” (Butler, 2012, p. 28). Es decir, que los estilos conversacionales son aprehendidos culturalmente, por lo que el cuerpo viene a ser el sitio de la lucha política, contra esa política normativa notoria en el lenguaje que contribuye a la reproducción del sistema sexo-género sin ser cuestionado. Justamente porque la escritura de textos literarios

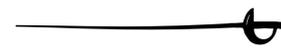


no está separada del contexto sociocultural en donde se produce. Puesto que el canon literario patriarcal ha reproducido estructuras de poder y prácticas sociales jerárquicas que a partir de la diferencia sexual biológica mujer/hombre engendra representaciones que dividen a los sujetos en roles de género dicotómicos que terminan afectando, subordinando, vulnerando, discriminando y dificultando los procesos y la recepción de la escritura de las mujeres. Específicamente porque para las mujeres escritoras las diferencias de sexo han sido el elemento constitutivo del mundo social y simbólico que ha relegado su existencia a un segundo plano de valor.

Virginia Woolf, en la obra *Un cuarto propio*, se pregunta por ¿qué necesitan las mujeres para escribir una buena literatura? Frente a lo cual encuentra que a partir de la subordinación del cuerpo y la existencia de las mujeres en el discurso patriarcal y falocéntrico hay numerosas desventajas en los procesos de escritura femeninos, pues “esta falta de aliento puede significar que tenía miedo de algo; miedo, tal vez, de que la llamaran sentimental; o quizá recordaba que los escritos de las mujeres han sido llamados floridos” (Woolf, 2013, p. 105).

En este sentido, es clara la existencia de una discriminación sexual sistémica y basada en las interpretaciones culturales patriarcales de las diferencias anatómicas y el determinismo biológico entre los sexos, que asigna modos de comportamiento, de clasificación de los cuerpos y de organizar la sociedad. Imaginarios que son reproducidos y reforzados a través del lenguaje y la literatura que clasifican, ordenan y nombran las experiencias corporales. Así, a diferencia de los hombres, las mujeres han estado privadas de ciertas formas de expresión y narrativas en tanto eran repudiadas a un segundo plano dentro de esa herencia patrilineal que contribuye a ver, despreciar y precarizar sistémicamente a las mujeres y lo femenino como esa otra corporalidad inferior en relación con la superioridad de la corporalidad de los hombres y lo masculino.

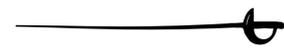
En este sentido, son esos imaginarios sociales sobre el cuerpo de la mujer basados en los roles de género los que han reproducido ese estereotipo convencional y simplificado las relaciones entre mujeres basadas únicamente en la envidia, los celos y la enemistad. Y encasillado a las mujeres únicamente en el rol de madres o hijas siempre vistas exclusivamente en relación con su sexo opuesto y sólo bajo la interpretación masculina del amor como amantes y esposas de los hombres; visión que es insuficiente precisamente porque para Woolf (2013):



“que poco puede saber un hombre cuando la observa a través de los anteojos negros o rosados que el sexo le coloca en la novela; los sorprendentes extremos de su belleza y su horror; sus alternativas entre una bondad celeste y una depravación infernal.” (p. 107)

Es decir, que el imaginario de la tradición masculina literaria concibe inherente al cuerpo de la mujer el rol doméstico y privado como esencialista, naturalista, ahistórico y fijo a su sexo, y se pinta un retrato de la mujer ficticia en sus extremos que oculta, oscurece y silencia las verdaderas vivencias de esta. Por lo tanto, Woolf (2013) asegura que las mujeres “están esperando con la deficiente ropa hecha que el escritor masculino ha tenido que echarles sobre los hombros” (p. 114). Estancadas en esas representaciones inferiores que, para afirmar su superioridad, “los hombres, desde las épocas más remotas, han señalado a las mujeres esa mancha oscura en la nuca.” (2013, p.117), mancha oscura de la feminidad que es protegida y ampliada por el discurso político patriarcal y falocéntrico que genera múltiples precariedades con el fin de reafirmar su poder por encima de la propia contingencia.

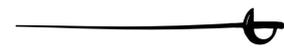
Entonces, desde la dicotomía sexual, sólo la literatura masculina tiene el secreto de ser inmortal y de tener grandes nombres. Tramas que según Golubov (2012) “no se fabrican de la nada, son productos culturales que imponen forma a la realidad y confieren valor a unas experiencias por encima de otras” (p. 37). Por lo tanto, cuando la mujer trata de comprenderlas e identificarse en ellas en su proceso de creación se falsifica, se autodesprecia y se niega a sí misma, ya que no las puede entender porque ella trata de enmarcarse en un “yo” que no es su “yo”. Como sostiene Woolf (2013), en este imaginario hay un “domino de la palabra “yo” y la aridez que proyecta su sombra, como las del haya gigante. Nada puede crecer ahí” (p. 129). En otras palabras, son tramas hegemónicas que le confieren superioridad al “yo” masculino esencialista y universal, y que niegan, excluyen, olvidan y no reconocen las experiencias, vidas y producciones de las mujeres. Imponiendo una visión que, al ser percibida y apreciada a partir del mundo simbólico colectivo, oscurece las significaciones y acciones de los cuerpos de las mujeres y las realidades que se opongan al imaginario masculino. De ahí que, las condiciones en los marcos de aparición son para las mujeres mayormente perversas, puesto que para lograr su emancipación intelectual la mujer escritora no solo debe afrontarse a la imposibilidad de no tener una independencia económica, también debe enfrentarse a la visión masculina en la historia de la literatura que la hace percibir como moral, intelectual y físicamente inferior.



En este sentido, los marcos de aparición a los que se enfrentan las mujeres provocan en ellas la normalización de las violencias y que, a su vez, les sea más difícil prestarle atención consciente a las formas en que experimentan el mundo; provocando así que los cuerpos femeninos sean más opacos en relación con los masculinos. Justamente porque las cortas descripciones dentro de la tradición literaria han sido puntualizadas como una necesidad y dependencia del sexo masculino, donde la validación del poder femenino sólo es otorgada por el otro sexo y donde su facultad creadora ha estado por mucho tiempo dentro de las murallas de las interpretaciones de la tradición patriarcal. Sin embargo, esta opacidad, siguiendo a Blumenberg (2011), no se queda y no debe quedarse sólo en el plano de la resignación; sino que, por el contrario, son esas condiciones precarias que muestran los cuerpos de las mujeres en su aparecer las que hacen posible una preocupación por establecer nuevos marcos que superen las imposiciones.

Conjuntamente, para Butler (2006) como sujetos partícipes de una sociedad todos los individuos somos vulnerables porque las relaciones con los otros nos constituyen y a la vez podemos ser desposeídos por ellas; y en tanto que todos nos constituimos desde una interdependencia inmutable que nos hace transparentes todos estamos implicados en un nivel opaco de protección ante los otros. En este sentido, es notorio que el género y con este su determinación e inscripción corporales afectan el proceso de creatividad literaria porque las mujeres escritoras han estado sujetas históricamente a una vulnerabilidad y opacidad mayor que los escritores hombres. Justamente porque su constitución y aparición creativa ha estado controlada por la división dicotómica de los géneros que la tradición patriarcal imprime en la feminidad. Por lo tanto, se puede sostener que las posibilidades de creatividad para las mujeres presentan un mayor grado de vulnerabilidad y opacidad. Precisamente porque desde los análisis a la dominación masculina Pierre Bourdieu (2000) señala que el mundo físico está simbólicamente estructurado, lo que provoca que las mujeres se autodesprecien y se enmarquen en los ideales femeninos que se han construido desde las miradas poderosas y dominantes masculinas, porque:

el efecto de la dominación simbólica (trátase de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conectoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma. (Bourdieu, 2000, p. 54)



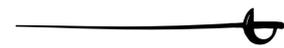
De ahí que las vidas y obras de las mujeres escritoras no han sido igualmente valoradas porque siempre han sido “vergonzosamente ignorantes. Jamás han descubierto nada que valga. Jamás han sacudido un imperio o capitaneado un ejército” (Golubov, 2012, p. 144). En este sentido, no solo se relega a la mujer a roles de cuidado y maternidad, sino que también a estas actividades no se las considera fundamentales para el desarrollo de la civilización que se supone ha sido completamente hecha por los hombres.

En esta misma línea, Golubov siguiendo a Miller sostiene que “muchas literaturas femeninas han sido desacreditadas por la crítica porque no cumplen con las expectativas de sus lectores, a quienes les resulta inverosímil” (2012, p. 39). A saber, en tanto que en los escritos de mujeres no hay una concordancia entre las normas de las convenciones literarias y sociales, las escritoras que no cumplen con la verosimilitud de lo adecuado según los esquemas de percepción y apreciación masculina no pueden tener una aceptación social en la cultura dominante patriarcal, donde se les enseña a las mujeres a pensar como hombres, a identificarse con el punto de vista masculino, a aceptar como normal y legítimo su sistema de valores centrado en la misoginia. Es decir, que en tanto la mujer escritora no se inscribe y reafirma en sus procesos de creación y los sistemas de significación ya estructurados, y, por el contrario, si decodifica la estructuración de las experiencias patriarcales, estas son excluidas, no valoradas y desechadas por esa misma normatividad social y el canon literario.

Sumado a esto, frente al reconocimiento del grado de vulnerabilidad y opacidad mayor que reciben los cuerpos de las mujeres, Gilbert y Gubar sostienen que:

Bloom ha postulado que la dinámica de la historia literaria surge de la “ansiedad hacia la influencia” que siente el artista, su temor de que no es su propio creador y que las obras de sus predecesores, al existir antes y más allá de él, asumen una prioridad esencial sobre sus propios escritos. (1984, p. 61)

Es decir, que esta opacidad en la ansiedad por la influencia no es la misma para los sujetos hombres que para las mujeres, justamente porque la historia literaria occidental es abrumadoramente masculina y patriarcal. Por ende, las autoras señalan que la mujer no encaja dentro de esta literatura patriarcal porque aparece frente a esta como anómala, indefinible, alienable, intrusa o estafalaria, en la medida que:



la poeta no experimenta la “ansiedad hacia la influencia” del mismo modo que lo haría su homólogo masculino, por la simple razón de que debe enfrentarse a precursores que son casi exclusivamente masculinos, y por lo tanto, significativamente diferentes de ella. (1984, p. 62)

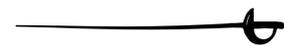
Por lo tanto, según las autoras (1984), para pensar en los límites y posibilidades de la opacidad del cuerpo femenino y la creatividad de la mujer es preciso distinguir primeramente que la mujer debe enfrentarse a los precursores que encarnan la autoridad patriarcal e intentan encerrarla en percepciones y apreciaciones basadas en definiciones sobre su persona y su potencial que las reducen a estereotipos extremos. En segundo lugar, que los cuerpos de las mujeres en el proceso de su reconocimiento creativo entran en conflictos drásticos con su propio cuerpo y su sentido del yo, es decir, con su subjetividad y su autonomía; justamente porque la mujer escritora experimenta un miedo radical a no poder crear, a que, porque nunca pueda convertirse en una precursora, el acto de escribir la aisle o la destruya.

De ahí que las pensadoras precisen que “la batalla de la escritora en pos de la autocreación la implica en un proceso de revisión. Sin embargo, su batalla no se libra contra la interpretación del mundo de su precursor (masculino) sino, contra su interpretación de ella” (1984, p. 63). A saber, la importancia de esta revisión, ese acto de mirar hacia atrás, de ver con ojos nuevos, de tematizar la opacidad, de entrar en esos textos críticos con una nueva dirección y evaluación en tanto supervivencia recae para las mujeres en la experiencia del género. Porque, en tanto obstáculo doloroso o incluso con suficiencia debilitadora, la escritora debe enfrentarse a fenómenos de inferiorización simbólica, material y subjetiva de su cuerpo en esa lucha por la autodefinition propia.

Así mismo, en la medida que la escritora se resiste a ser interpelada por las estructuras que le impone el canon y la herencia literaria, y se niega a reproducir en sus obras los discursos e ideales que imponen las convenciones sociales son sometidas a marcos de aparición con grados elevados de vulnerabilidad, violencias y discriminación. Por lo tanto, las percepciones sobre las mujeres, tanto propias como la de los demás, son mayormente opacas.

### **Interseccionalidad de la violencia**

Ahora bien, para vislumbrar la reproducción de esta inequidad en nuestra sociedad capitalista y patriarcal actual, es preciso señalar desde las críticas de los estudios decoloniales de la pensadora Rita Laura Segato (2015) la interseccionalidad de la violencia presente en Latinoamérica. Para la autora, el discurso moderno colonial pretende quedar como el salvador y propiciador de la libertad de todas las autonomías, cuando por el contrario es él mismo el que



extiende e impone esta discriminación y marginación a los individuos que no se acogen a sus lógicas imperantes. Por lo tanto, para Segato (2015) es de vital importancia leer la interfaz entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género. Puesto que ella lo ve como una categoría central capaz de iluminar la transformación de todos los esquemas de percepción, de apreciación y de acción impuestos a la vida de las comunidades por el nuevo orden colonial moderno.

Para la autora, son claras las desventajas e inequidades sociales por las que ha atravesado y aún atraviesa la realidad, subjetividad y creatividad de la mujer en tanto invisibilizada y relegada a la oscuridad de ser lo otro dentro del imperio del discurso patriarcal, colonial y hegemónico masculino. Sumado a esto, el imaginario patriarcal se conjuga para limitar también la posibilidad de visión de otras formas de concebir y vivir la realidad por fuera del discurso masculino.

De ahí que repensar las categorías de otredad y alteridad dentro de este marco normativo puede posibilitar una nueva forma de ver y relacionarlos con lo diferente. A saber, en ese cuestionarse por lo que hay más allá, “la conciencia propia se da cuenta de que está perdida en el otro, de que ha salido de sí misma, que se encuentra a sí misma como otro y, es más, en el otro” (Butler, 2004, p. 340). Es decir, se viabiliza una contemplación de sí mismo y del otro, como un reconocimiento que empieza en el otro, apropiado en la alteridad que es y no uno mismo. Esa relación con el otro no sólo es unilateral, sino que es recíproca, en la medida que me permite verme, reconocerme y transformarme en el otro. En esta medida, en analogía con Blumenberg el cuerpo deja de ser totalmente transparente, como una entidad extendida que no percibe su propio cuerpo como objeto separado, y pasa a ser un yo que se percata de la individualidad de su cuerpo y a la vez de la alteridad, que es y no él mismo.

Justamente, es a partir de estos cuestionamientos donde Judith Butler se interesa por los estudios en torno al discurso de la norma heterosexual, de las personas que en tanto no se acogen a esta son designados como eso “otro” que debe ser sometido y corregido. Es precisamente en esta reflexión con los otros, donde se pasa de una relación de otredad a una de alteridad, porque en el proceso de reconocimiento de sí mismo a través del otro, es posible ver la alteridad, donde no es solo ver al otro como diferente, sino a partir de ello entenderse como parte de ese otro. Esta alteridad de las sexualidades la muestra la pensadora Juana Ramos (2005) al mostrar la existencia de personas que por sus características sexuales contradicen el paradigma dicotómico de sexo biológico mujer-hombre, personas que no se pueden ceñir a ninguna de las dos categorías por ser intersexuales o hermafroditas. En esta medida es clara la existencia de una:

norma sexual, que presiona a todos los individuos de la especie humana hacia alguno de los modelos establecidos; a interiorizar una identidad de género y sentirla como propia, pero según dos y sólo dos modelos de género que el sistema establece como únicos posibles. (p. 132)

Justamente porque la norma cultural y social, que determina los marcos de aparición, es la que dota de inteligibilidad y valor social a los sujetos según los esquemas de percepción y aparición válidos. Estos marcos de aceptación definen qué sujetos merecen vivir y ser reconocidos como valiosos y cuáles no, según estos se adecuen a las únicas dos posibilidades de identificación de la sexualidad. Donde ahora lo femenino no es lo único que queda excluido, sino que todo tipo de cuerpos que se salgan de esta norma dicotómica dejan de ser válidos socialmente y pasan a ser acechados por los micro y macro poderes sociales por medio de múltiples violencias y vulneraciones que acentúan la precariedad y la opacidad de sus vidas. Imaginarios que se mantienen no sólo por medio de los aparatos sociales que ejercen control utilizando o no la coacción, sino también por el poder simbólico del lenguaje en los imaginarios colectivos, por medio del cual nos vamos construyendo y reproduciendo como sujetos vinculados a las epistemes sociales que nos configuran.

## Conclusiones

1. Finalmente, es desde el camino de los diálogos interdisciplinarios como se logra entender ampliamente la mayor opacidad e implicación negativa del género para el desarrollo de la creatividad de las mujeres. Así, las mujeres podrán apartarse de la completa percepción transparente y opaca de sus cuerpos para percatarse como parte de la alteridad y vislumbrar que las múltiples injusticias a las que están sometidas provienen de esas relaciones con los otros, de esas estructuras sociales de los cuerpos que se crean, se interiorizan y se reproducen en conjunto.
2. Por lo tanto, es preciso señalar que esta apuesta por un reconocimiento de la alteridad se debe dar desde el entendiendo que ese otro, no es del todo otro, sino que más bien el propio reconocimiento de mi vulnerabilidad y mi independencia es una función de la propia vulnerabilidad y dependencia del otro. En este sentido, los aportes de las personas tildadas de anormales dentro de la dicotomía sexo-género, los intersexuales, transexuales, travestis, gays, lesbianas, en la medida que han estado sometidos, sus experiencias son de vital importancia para ese reconocimiento de la alteridad, del yo como un todo perteneciente de una comunidad; lo que permite un mayor abordaje, comprensión y mayor alcance en la lucha por el reconocimiento de los feminismos contemporáneos y las minorías.

3. En este sentido, es indispensable partir de la mirada intersubjetiva de los estudios antropológicos y sociológicos que en conjunto con la filosofía posibilitan dilucidar mayormente esas formas de opresión que se conjugan para subordinar a la otredad anómala de la norma binaria, eurocéntrica y heterosexual. Porque posibilita nuevas líneas para salirse de los parámetros del binarismo de la norma heterosexual, reconocer la alteridad y vislumbrar la existencia de muchas formas de sexualidad que a lo largo de la historia han sido negadas y sometidas.

4. Entonces, son necesarias y posibles nuevas formas de entender y afrontar la realidad que permitan el desarrollo individual y colectivo de la creatividad de todos los individuos en espacios sin jerarquías ni opresiones de ningún tipo. Esto, desde un análisis y una relación ético-política que esté abierta a la percepción y constitución de la alteridad, siempre opaca y desconocida, precisamente porque las nuevas tematizaciones que permitan asumir críticamente la contingencia no son significaciones de algo ya dado. Sino que, por el contrario, las nuevas conceptualizaciones del agenciamiento y aparición de los cuerpos y sus procesos creativos se encuentran en el paso del propio hacerse intersubjetivo.

### Referencias primarias

- Butler, J. (2004) ¿puede hablar el “otro” de la filosofía? En *Deshacer el género*. Paidós. (pp. 329,355)
- Blumerberg, H. (2011). Contingencia y visibilidad. En *Descripción del ser humano*. (pp.357-583) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: editorial anagrama.
- Golubov, N. (2012). *La crítica literaria feminista*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Gubar, S. y Gilbert, S. (1984). *La loca del desván La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ramos, J. (2005) Una visión feminista de la transexualidad. En *El eje del mal es heterosexual, figuraciones, movimientos y practicas queer*. Madrid: Traficantes de sueños. (pp. 113, 121)
- Segato, R. (2015) Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. En: *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo (pp. 69-101)
- Woolf, V. (2013). Capítulos 5 y 6 En *Un cuarto propio*. (pp. 103-148). Barcelona: Grupo editorial Penguin Random House.



## Referencias secundarias

- Butler, J. (2020) Preservar la vida del otro. En La fuerza de la no violencia. Paidós.
- Butler, J. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Butler, J. (2016). Introducción En Los sentidos del sujeto. (p. 11-31) Barcelona: Herder Editorial.
- Butler, J. (2006). Violencia, duelo y política En Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. (pp. 45-78). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Butler, J. (2015). Cuerpos aliados y lucha política. Barcelona: Paidós.
- García, M. (2020). El problema de la despolitización del “género” para la teoría feminista. Universidad de valencia: España.
- Guzmán, N y Di Gorgi, L. (2019) Cuestionando los marcos. La propuesta crítica desde la materialidad corporal en Judith Butler. Polisemia, 15(28), 24-45.
- Grosz, E. (2003). Histories of the Present and Future: Feminism, Power, Bodies En Thinking the Limits of the Body. (pp. 13-25) State University of New York.
- Ingala E. (2016). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5, 879-887.



Adiós al maldito otro: mundo digital y  
dependencia tecnológica en el concepto de

“Otredad” de

*Byung-Chul Han.*

Hugo Armando Figueroa

Universidad Industrial de Santander





**Palabras clave:** Otredad, Dependencia tecnológica, Mundo digital, Negatividad, Positividad.

La naturaleza y la vida humana son tan distintas como nuestras constituciones. ¿Quién dirá cuál es la perspectiva que la vida ofrece a los demás? ¿Podría ocurrirnos un milagro mayor que el de ver a través de los ojos de otro?

(Henry David Thoreau, *Walden*, p.17)

El amor, en la medida en que hoy no significa sino necesidad, satisfacción y placer, es incompatible con la sustracción y la demora del otro.

(Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, p.29)

## Introducción

A través de la presente ponencia se pretende indagar, de modo demostrativo, acerca del concepto de “Otredad” desde el pensamiento de Byung-Chul Han. Este concepto estará sujeto a los acontecimientos actuales en la sociedad como son el uso constante de los dispositivos tecnológicos y el acceso deliberado al mundo digital. Tales conductas acarrearán un cambio abrupto en la vida de cada hombre. Uno de esos cambios es el que menciona Han en *La expulsión de lo distinto*: a medida que avanza la tecnología y se acrecienta la digitalización, el ser humano vive más refugiado en su yo y se va despidiendo del otro. En gran parte de sus últimas publicaciones Han sostiene que el otro desaparece: “Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo” (Han, 2017, p. 9).

De la anterior afirmación surge el propósito de confrontar de forma esquemática el lugar que ha ocupado el concepto de “Otredad” y su comprensión en el pensamiento de Han. Para desarrollar esta cuestión propongo recorrer los siguientes cuatro momentos. En el primero se harán algunas aproximaciones sobre los trabajos filosóficos de Byung-Chul Han: sus referentes intelectuales e ideas en torno al otro. Luego se analizará sus descripciones alusivas al mundo digital y la dependencia tecnológica en relación con la “Otredad”. En tercera medida, se presentarán elementos o rasgos de una praxis alternativa ante las problemáticas que propone el pensamiento haniano en torno a la desaparición del otro. Por último, y como conclusión, se expondrá algunas posturas diferentes al pensamiento haniano planteados en el presente texto, que será de ayuda para encontrar una mirada con posiciones benéficas en torno a la tecnología en la humanidad. ¿Y cuál será su finalidad? Enriquecer el debate del presente auditorio a partir del siguiente planteamiento: tanto el mundo digital como la tecnología puede ser un arma de doble filo o, en términos griegos, un nuevo *phármakon*, es decir, remedio para la vida o veneno para la muerte.

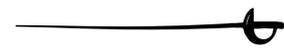
## **Aproximaciones a la génesis y el desarrollo de la “Otreidad” en el pensamiento haniano**

“Los filósofos, según Foucault, se ocupan ineludiblemente del «hoy»” (Han, 2022, pp 89-90). También, Hegel mencionaba que la labor de quien se dedica a la filosofía es aprehender en conceptos la época que le corresponde. En las últimas décadas muchos pensadores siguen tomando ese testigo, especialmente para analizar las condiciones de vida que surgen del capitalismo. Como propone el profesor Fernando Butierrez (2022), inicialmente fueron los integrantes de la Escuela francesa: el mismo Foucault, Deleuze, Baudrillard, entre otros; luego aparecen en el debate los filósofos Esposito y Agamben; y por último está Byung-Chul Han.

El trabajo filosófico de Han abriga ideas que se destacan por poner el acento en temáticas de interés de la comunidad académica de ahora, como son: “Sociedad del cansancio”, “Hipertransparencia”, “Enjambres digitales” y “Psicopolítica”. En estos conceptos se configuran a la idea sobre la “Otreidad” que, desde la publicación de *La expulsión de lo distinto* principalmente, ha tenido mucha relevancia en las obras posteriores a esta. No obstante, es primordial mostrar sus influencias más cercanas derivadas de la corriente que pasa por Hegel, Heidegger, Lévinas y Baudrillard.

Han considera al Hegel de la Fenomenología del espíritu como uno de los pioneros en plantear el concepto de “Otreidad” a partir de la idea de Autoconocimiento o “conocimiento de sí mismo” y de su dialéctica del amo y el esclavo. Luego aparece Heidegger que, en *Ser y tiempo*, plantea el “olvido del ser” para postular que el “otro es la mismidad”; además, que el hombre es un ser-con-otro. Seguidamente, entre los autores influyentes en el pensamiento haniano está Lévinas que, desde *El tiempo y el otro* y *La huella del otro*, aborda su “olvido del otro” con la intención de exhibir que ese otro es la diferencia, y desde esa diferencia “se hace epifanía”; es decir, hace interrogaciones. Por último, las ideas de Baudrillard concernientes a la “liquidación del Otro” para entrar en “la producción del otro”, sustentadas en *El crimen perfecto*, influyen aún más en Han, como se muestran en las tres últimas publicaciones antes de su última publicación de enero del presente año, me refiero a *No-cosas*, *Infocracia* y *Capitalismo y pulsión de muerte*.

Junto con las ideas aproximadas en torno al otro que se describieron anteriormente, Byung-Chul Han expone que los conceptos de negatividad y positividad juegan un papel importante en la desaparición de la “Otreidad”: “Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual” (Han, 2017, p. 9). Tanto la “negatividad del otro” como la “positividad de lo igual” constatan las bases filosóficas en el concepto de “Otreidad” que el pensador surcoreano propone y, de igual modo, son los fundamentos en sus descripciones de las conductas y comportamientos de la sociedad capitalista actual.



¿Entonces qué es “la negatividad del otro” y “la positividad de lo igual”? Antes de dar una respuesta a este cuestionamiento, es menester mostrar grosso modo lo que Han considera por negatividad y positividad. El pensador surcoreano empieza a construir su idea de negatividad a partir de la “negatividad natural” que es implantada en los objetos (en su último libro publicado en 2021 les llamará “cosas”). Posteriormente hace un análisis etimológico de la palabra objeto aseverando que “[...] procede del verbo latino obicere, «arrojar contra», «reprochar» o «recriminar»” (Han, 2017, p. 42). Es decir, el objeto es “algo contrario” que brinda resistencia al yo. En cuanto a la positividad, según Han, es la ausencia de negatividad, debido a que los objetos, al no generar ninguna resistencia, llegan a ser mercancía que embelese y guste para ser consumido. En resumidas cuentas, en la positividad no hay nada que se contraponga al yo.

Cabe destacar que el yo tiene una relación especial en las nociones hanianas de negatividad y positividad. Tanto en el libro *La agonía del Eros* como en el capítulo titulado “El terror de la autenticidad” de *La expulsión de lo distinto* Byung-Chul Han expone su visión sobre el yo desde las ideas freudianas de la libido y el narcisismo. Para Han las energías de la libido se invierten en el yo hasta obtener una acumulación que acarrea en el narcisismo, esto conlleva a que la libido hacia el objeto sea eliminado. Además, hace que el yo se enferme al generar sentimientos como la vergüenza, el vacío, la culpa y el miedo:

Pero muy diverso es el caso cuando un determinado proceso, muy violento, es el que obliga a quitar la libido de los objetos. La libido, convertida en narcisista, no puede entonces hallar el camino de regreso hacia los objetos, y es este obstáculo a su movilidad lo que pasa a ser patógeno. Parece que la acumulación de la libido narcisista no se tolera más allá de cierta medida. (Freud, 1978, p. 383)

En relación con la descorporalización, el otro pierde esa “pesadez” (atribución de Han en las obras de Peter Handke) que genera contraposición cada vez que se circunscribe en la digitalización porque en ese novedoso espacio no hay lugar para los sentidos como la mirada, tacto o la voz; además el capitalismo se hace visible y se intensifica cuando las relaciones que allí se establecen son mediante esferas de consumo (virtual). En lo segundo, la “acción comunicativa” (Han, 2022, p. 46) termina cuando se da más importancia a las expresiones de opiniones, que tienen a ser de carácter individual por encima de la representación colectiva, a través del mundo digital con la convicción apresurada de que es el reemplazo efectivo al mundo real.

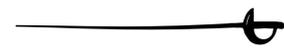
## La cultura *Smart* en la época de la Infocracia de Han

Es característico de Byung-Chul Han la variedad de síntomas u observaciones de las conductas sociales que presenta para sustentar su pensamiento filosófico sobre la sociedad capitalista. Esa sociedad que hace uso de los dispositivos tecnológicos y navega por el mundo digital para actuar en cualquier situación diaria: desde los *Binge Watching* (“atracones de series”) hasta las *funeral selfies*. El filósofo surcoreano reconoce en cada acción “diagnósticos” sobre la “negatividad del otro” y la “positividad de lo igual” correspondientes a su idea sobre la “Otreidad”.

Son muchas las actividades indisociables de la digitalización y del uso de un dispositivo tecnológico y que, al mismo tiempo, están restringidas a las dinámicas capitalistas de la producción y el consumo. No obstante, en cada una de ellas se observa cómo desaparece el *otro* y se enaltece el *yo*. Ante eso, Han expone que la sociedad actual tiende a padecer depresión, además, de ser solitaria y narcisista, como se menciona renglones atrás con la ideas de Freud.

En los libros *No-cosas* (2021) e *Infocracia* (2022) aparece la propuesta de la *Cultura Smart* y el paso hacia la verdad a través del *Big Data*. La *Cultura Smart* manifiesta la necesidad de adquirir dispositivos tecnológicos que solamente sean usados con un dedo (en latín *digitalis*) y brinden aplicaciones que optimicen las acciones del ser humano: *Smartbed*, *Smartwatch*, *Smartphone*, *Smarthome*, entre otros. En cuanto al *Big Data* como verdad, debido a que “sugiere un conocimiento absoluto” y se prescinde de los procesos determinados al pensamiento como la duda cartesiana, el asombro platónico o el discurso, no podría funcionar sin la *Cultura Smart*. En el *Big Data* la verdad es el dato, no el hecho. Además, da origen a nuevos fenómenos como “racionalidad digital” o inteligencia artificial que basado en la función de la recopilación de datos en los dispositivos tecnológicos pueden pronosticar el comportamiento humano y llegar a mostrar el futuro como calculable, predecible y controlable.

¿Entonces qué se puede ahondar sobre la “Otreidad” específicamente basado en las descripciones anteriores? y ¿cómo se puede explicar la “negatividad del otro” y la “positividad de lo igual” en estos casos? Cada orden social concibe un nuevo tipo de hombre. Para esta época capitalista el sujeto vive con la ilusión de poder alcanzar cualquier realización mediante el uso de los dispositivos tecnológicos y el acceso al mundo digital. Esto no es un problema de mayor envergadura en sí mismo. Lo que se descubre de esto es que el otro se expulsa mientras el yo se enaltece en los acontecimientos más frecuentes.



En el mundo digital no se crea alguna proximidad entre las personas, al contrario de lo que se afirma, según Han. A propósito de la descorporalización del otro y el final de la “acción comunicativa” es fundamental observar que la voluntad política de configurar un espacio público y una comunidad de la escucha (conjunto político de oyentes) está fugándose radicalmente. La digitalización favorece este proceso, debido a que no se manifiesta hoy como un espacio de la acción común y comunicativa. Más bien se desintegra en espacios expositivos del yo, en los que solamente se mide como mercancía. El mundo digital es una “caja de resonancia del yo aislado”. Cuando la “negatividad del otro” se evapora la “positividad de lo igual” prima para mostrar al yo como un sujeto que se anuncia, se publicita y desea ser consumido. En ninguna de estas la escucha, el tacto, la voz y la mirada tienen algún protagonismo:

El *yo* que se robustece y al que las relaciones de producción [...] fomentan y explotan queda cada vez más escindido del *otro*. La voz del *otro* rebota todo contra el ego que se acrecienta. La sobrecarga narcisista que caracteriza el centrarse en sí mismo nos vuelve sordos y ciegos para el *otro*. En el ruido digital de lo igual hemos dejado de percibir la voz del *otro*. Es decir, nos hemos vuelto resistentes a la voz y a la mirada (Han, 2017, p. 89).

Para concluir este apartado me gustaría realizar una analogía que sintetice lo abordado en las líneas anteriores. En El retrato de Dorian Gray, de Oscar Wilde, se puede observar una situación similar referente a la “Otreidad” en la época actual, también presenta algunas diferencias que se configura en la “negatividad del otro” y la “positividad de lo igual”. En el retrato recae todas las consecuencias de los excesos de Dorian Gray, mientras él se mantiene bello y joven en el transcurrir de los años. Así puede seguir siendo de interés y halago en su grupo social.

En la época capitalista actual, los seres humanos creen ser también Dorian cuando se exponen en el mundo digital, especialmente en sus perfiles de las redes sociales. Se muestran como mercancía. Así podrán generar atención y ser vistos por las demás personas en sus respectivos perfiles. Sin embargo, lo relevante en estos dos casos es la figura del retrato. En la novela el retrato se deteriora, pero Dorian permanece incólume. Mientras que en la actualidad las fotos de perfil son las que se muestran indemne, y mejor con los retoques que se pueden hacer por las aplicaciones de filtros, no obstante, el individuo es el que se afecta. ¿Y cuál es la afectación? Que no hay apertura a la “Otreidad” porque el yo no adquiere alguna “resistencia” que pueda intensificar su relación en la realidad mediante la mirada, la voz o el tacto. Solamente quiere producirse y optimizarse para ser visto y consumido.



## Esbozos de una praxis en el pensamiento haniano

En el ejercicio de comprensión de Han por explicar la “Otreidad” desde los conceptos de la “negatividad del otro” y la “positividad de lo igual” surgen, a primera vista, un aura pesimista y “catastrofista”, como menciona la profesora Paula Kuffer (quien además es la traductora al español de varios libros de la autoría de Han), en las conductas de la sociedad capitalista. Además, de la posible inexistencia de alguna propuesta que contrarresten las problemáticas en torno a la desaparición del otro. Sin embargo, el pensamiento haniano alberga elementos para una praxis como alternativa ante esas dificultades, tales como: la *vita contemplativa* y lo que pensador surcoreano denomina *cuerpos que se contraponen*.

En cuanto a la *vita contemplativa* (propuesta que profundiza con mayor envergadura en su libro publicado en enero del presente año), Byung-Chul Han utiliza los saberes de Oriente que provienen del budismo zen, diferente a las concepciones medievales que buscaban la relación íntima con Dios. La *vita contemplativa* está ligada al detenimiento en el mundo terrenal, por encima del digital, y del ocio como sustituto ante las dinámicas, que tienden a ser aceleradas, del capitalismo en la producción y consumo. Con la *vita contemplativa* se pretende buscar una reinterpretación que sea comienzo ante lo que tiende a ser ignorado. Es decir, esta forma de contemplación ayuda al sujeto a encontrar un momento de detenimiento en los objetos para poder adentrar a ellos sin la visión de mercancía producible y consumible. De allí emerge una especial sensibilidad basada en la atención profunda desde los sentidos que carecen en las dinámicas del mundo digital: el tacto, la mirada, la voz, la escucha, etc.

Los *cuerpos que se contraponen* que plantea Han están vinculados a un nuevo contacto que se mantiene en lo terreno, y que carece en la digitalización:

El orden digital provoca una creciente descorporalización del mundo. Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos. El orden digital elimina también los cuerpos que se nos contraponen privando a las cosas de su pesadez material, su masa, su peso específico, su vida propia y su tiempo propio, y dejándolas disponibles en todo momento. (Han, 2017, p. 74).

Este contacto que hace uso de los sentidos de la *vita contemplativa* para mantener la resistencia al *yo* y evitar cualquier extinción del otro, por lo tanto, hace que prevalezca la “Otreidad”. De allí nace la “pesadez” que salvaguarda la descorporalización de los objetos y provoca un contacto que no está sujeto a las dinámicas de producción y consumo. Solamente habrá *cuerpos que se contraponen* cuando la mirada, la voz, la escucha y el tacto converjan en el mundo terrenal y observe que en la digitalización no se pueda lograr.

## Conclusiones

Con el pasar de los años el pensamiento de Byung-Chul Han genera mucho interés en las comunidades académicas. Es bien sabido que cada año aparece más libros de su autoría (justo hace pocos meses se publicó al español su último libro titulado *Vita Contemplativa. Elegio de la inactividad*) con un impacto exitoso en términos editoriales. No obstante, cabe destacar que la abundancia de lectores no implica que sea la única autoridad presente para tratar los temas y las problemáticas que atañen a nuestra sociedad actual.

Es necesario reconocer hay otros pensadores que tienen los mismo intereses de estudio que Han.

## Referencias

- Baudrillard, J. (2006). *El crimen perfecto*. Anagrama.
- Broncano, F. (2000). *Mundos Artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. Paidós.
- Butierrez, L. (2022). La perspectiva política de Byung-Chul Han y comprensión de la alteridad. *Política y Sociedad*, 59(1). e75886. <https://doi.org/10.5209/poso.75866>
- Freud, S. (1978). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917). En *Obras Completas, XVI* (pp. 363 – 417). Amorrortu.
- Fundación Andreani. (26 de diciembre de 2022). *En tiempo irreal | Byung-Chul Han por Paula Kuffer* [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=TLTZzTyaaZI>
- Han, B. (2014). *La agonía del Eros*. Herder.
- Han, B. (2014). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Han, B. (2014). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Han, B. (2015). *El aroma del tiempo*. Herder.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Han, B. (2021). *No-Cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Han, B. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Herder.
- Han, B. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.
- Han, B. (2023). *Vita contemplativa*. Taurus.
- Heidegger, M. (2001). *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Paidós.
- Lévinas, E. (2001). *La Huella del Otro*. Taurus.

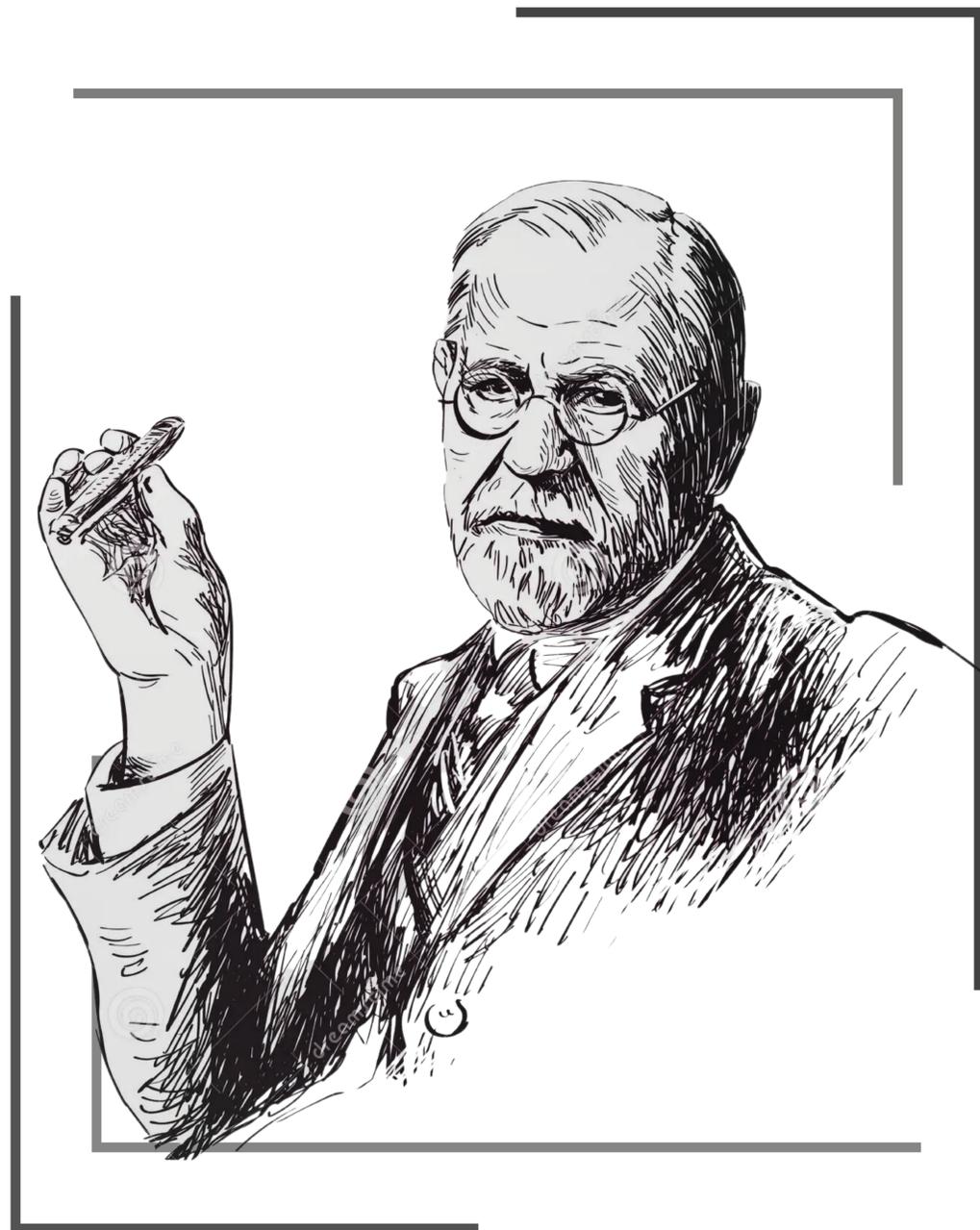


La simbiosis amorosa: una revisión del  
sadismo y del masoquismo en el ámbito  
emocional desde

*Erich Fromm*

Santiago Ortegón Restrepo

Universidad Tecnológica de Pereira





## **Resumen**

El presente texto pretende abordar una de las problemáticas más actuales en las relaciones sentimentales: las parejas tóxicas o, en términos de Fromm, las parejas simbióticas. Específicamente, se pretende llegar a una cierta comprensión de lo que hace que la ruptura de estas relaciones sea tan difícil. Para esto, es necesario hacer primeramente un repaso por las situaciones que tienden a unir a los agentes constituyentes de estas relaciones, es decir, el sádico y el masoquista, pero propiamente desde el ámbito emocional. Para lograr este objetivo se parte principalmente de la lectura que hace el psicoanalista alemán Erich Fromm de las relaciones simbióticas en algunos apartados de tres de sus más reconocidas obras: *Ética y psicoanálisis*, *El miedo a la libertad* y *El arte de amar*.

**Palabras claves:** Sadismo, masoquismo, relación simbiótica, Fromm.

## **Abstract**

This paper aims to address one of the most current problems in sentimental relationships: toxic couples or, in Fromm's terms, symbiotic couples. Specifically, the intention is to reach a certain understanding of what makes the rupture of these relationships so difficult. For that, is necessary to make a first reviewing the situations that tend to unite the constituent agents of these relationships, that is, the sadist and masochist, but in the emotional realm. In order to achieve this objective, it is mainly based on the reading made by the German psychoanalyst Erich Fromm of symbiotic relationships in some sections of three of his works most recognized: *Ethics and Psychoanalysis*, *The Fear of Freedom* and *The Art of Loving*.

**Keywords:** Sadism, masochism, symbiotic relationship, Fromm.

“Mansamente, insoportablemente, me dueles.  
Toma mi cabeza. Córta-me el cuello.  
Nada queda de mí después de este amor.”  
Jaime Sabines (1967)

## Introducción

Las palabras sadismo y masoquismo se entienden dentro del uso cotidiano como una simple tendencia hacia el disfrute del dolor en el acto sexual. Inclusive, esta inclinación puede percibirse como algo normal y hasta llamativo para muchas personas. Sin embargo, esta tendencia puede trascender del ámbito sexual y ser llevada hasta un ámbito emocional donde el sadismo y el masoquismo ya no son solo parte de un conjunto de prácticas sexuales, sino que pueden convertirse en un estilo de vida. Es desde esta perspectiva que se puede hablar entonces de lo que aquí se trata como sadismo y masoquismo emocional y que, posteriormente, se denominará simbiosis usando los términos con que Fromm trabaja este tipo de relaciones.

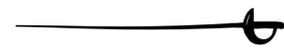
Con sadismo y masoquismo emocional o simbiosis se está haciendo referencia puntualmente al tipo de relaciones sentimentales que se dan entre personas que generan entre sí una profunda dependencia emocional a pesar del dolor y las heridas que se provocan constantemente entre ellas mismas. Es decir, aquellas relaciones que ciertos individuos establecen de una forma larga y prolongada a pesar del daño psicológico que se infringen mutuamente y que se tornan demasiado difíciles de cortar a pesar de los muchos esfuerzos que se puedan hacer para ello.

Es justo este último punto el que más asombra, puesto que el principio de placer-displacer propendería a evitar el dolor. Sin embargo, las personas que se encuentran sumidas en esa situación forzosamente se desvinculan el uno del otro. Así pues, es que surge la cuestión principal que enruta esta investigación: ¿Por qué les cuesta tanto al sádico y el masoquista, emocionalmente hablando, romper con ese vínculo sentimental y desprenderse de su “contrario”<sup>1</sup> que le está perjudicando?

Así pues, para el abordaje de este trabajo se pretende, primeramente, aclarar por qué se usan los términos sadismo y masoquismo dentro del ámbito emocional y no el término de “relaciones tóxicas”, con el que comúnmente también se designa hoy en día este tipo de relaciones; lo cual será esencial para entender cómo estos modelos (sadismo, masoquismo) confluyen o se funden en lo que Fromm va a llamar “relaciones simbióticas”. En una segunda instancia se buscará definir el rol del sádico y del masoquista dentro de la relación simbiótica y así llegar a una tercera instancia donde se pueda tener cierta comprensión del porqué se necesitan el uno al otro, es decir, por

---

<sup>1</sup> Aquí empleo la palabra “contrario” entre comillas porque el sádico y el masoquista, como se verá más adelante, no son tan distintos el uno del otro.

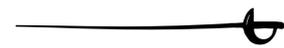


qué se complementan. De esta manera, se busca entonces llegar a un último punto que lleve a una conclusión que ayude a entender por qué es tan compleja la ruptura de estas relaciones. Todo este andamiaje metodológico se llevará a cabo principalmente a la luz de algunos apartes de las obras *Ética y psicoanálisis*, *El miedo a la libertad* y *El arte de amar* del psicoanalista Erich Fromm.

### **Sadismo y masoquismo emocional o relación simbiótica**

Las palabras *sadismo* y *masoquismo* ancladas al ámbito emocional sugieren de entrada la existencia de un tipo de vínculo afectivo que se fundamenta en la relación de dolor-placer desde un campo psíquico. Desde un punto de vista lingüístico esto parece ser claro y no hay problemas para entenderlo. Sin embargo, hay cierta dificultad en concebir la idea de que alguien en la praxis se someta al maltrato psicológico que puede llegar a ser inclusive más destructivo y doloroso que el mismo maltrato físico. Conscientemente, nadie busca ser tratado como basura y sentirse pisoteado y destrozado por los demás. Antes bien, todo ser humano busca ser aceptado y reconocido dentro de una comunidad humana con la esperanza de hallar en ella la protección y el bienestar suficientes para enfrentarse con más tranquilidad a los diferentes peligros que encuentra en el mundo y así poder llevar una vida más plena. Empero, el simple hecho de que el hombre busque naturalmente su bienestar no niega de ningún modo la existencia de este tipo de vínculos afectivos que producen todo lo contrario. No obstante, no nos detendremos aún en este último punto, sino en el origen y el uso de los términos *sadismo* y *masoquismo* dentro del ámbito emocional.

Originalmente, como bien lo señala Druille (2007) en un análisis del *sadismo* y el *masoquismo* desde una perspectiva literaria, estos términos “nacieron como ficción” (p. 23), ya que son inspirados en los nombres del escritor francés Donatien Alphonse François de Sade, más conocido como el Marqués de Sade, y del escritor austriaco Leopold von Sacher-Masoch, más conocido como Masoch; y sus nombres son justamente la inspiración de estos términos porque dentro de algunas de sus obras literarias son expuestas ciertas prácticas sexuales que reflejan conductas que ahora son conocidas como sádico-masoquistas. Por ese motivo, es que tiempo después esta terminología es usada clínicamente para analizar los tipos de casos que propenden a estas inclinaciones sexuales y que llaman particularmente la atención del psicoanálisis.

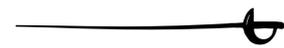


Así pues, Freud, el padre del psicoanálisis, dedica ciertos apartes de su extensa obra a observar este tipo de conductas. En el estudio que hace se topa con que este tipo de comportamientos no solo son practicados a nivel sexual, sino que pueden trascender el ámbito sexual y entrar dentro de un campo moral. Este descubrimiento freudiano se halla consignado en su obra titulada *El problema económico del masoquismo*. Allí él se propone explicar lo que considera como las tres formas en cómo se puede presentar el masoquismo: erótico, femenino o moral. Nos detendremos únicamente sobre este último y no sobre los otros, puesto que este tipo de masoquismo va un poco más allá de lo sexual y se traduce como un sentimiento inconsciente de culpa o una necesidad de castigo (Freud, 1924). Lo que quiere decir es que en el inconsciente del masoquista opera una culpa que busca ser redimida por medio del dolor. En este sentido, más que hallar un placer por sí mismo en el dolor, el dolor que se infringe al yo es la forma de descargar la tensión que genera esa culpa en el yo.

Para Freud, esa culpa que tensiona al yo es ejercida por el superyó. De ahí proviene el término de “masoquismo moral” más precisamente, pues el superyó es quien ejerce la función de consciencia moral. De esta manera, el superyó actúa como agente sádico que castiga constante y severamente al yo que no puede escapar al superyó y que se encuentra en la posición masoquista que busca ser castigado. Así pues, en la estructura psíquica hay una complementariedad entre el yo y el superyó que se confabulan gracias al surgimiento de dicha culpa inconsciente.

Dentro de la teoría freudiana, esta culpa tiene su origen en la sexualidad, pues ese sentimiento de culpa surge por una resexualización de la moral que “abre la vía para una regresión de la moral al complejo de Edipo” (Freud, 1924, p. 175). Esto significa que nace una necesidad de castigo puesto que se sexualiza de nuevo a la figura parental y surge la culpa porque esto fue algo prohibido por la ley que se intronizó por medio de la superación del complejo de Edipo. El superyó u otros agentes externos, que son los representantes de esa ley, al castigar esa sexualización prohibida, satisfacen esa necesidad de castigo o culpa inconsciente, logrando así la liberación de la tensión generada por la culpa y alcanzando de esta forma una satisfacción libidinal.

Si bien el descubrimiento que hace Freud de este tipo de *masoquismo* es un paso muy importante para empezar a entender las relaciones que existen entre el sádico y el masoquista en el ámbito emocional, para Fromm (1977) la explicación freudiana es insuficiente porque no ahonda mucho en el problema fuera del ámbito sexual. Por eso Fromm propone abordar esta problemática desde otra perspectiva: el carácter. Para este autor el carácter es el resultado de las experiencias que ha tenido la persona y que se reflejan en sus conductas y en su relación con los otros (Fromm, 1980). El carácter, además de ser



una parte constitutiva y muy característica de la personalidad, también se caracteriza por ser modificable a diferencia del temperamento.<sup>2</sup> Esta perspectiva abre la puerta a un nuevo horizonte interpretativo del origen del carácter sádico y el carácter masoquista y que es lo que él distingue como una “insoportable sensación de soledad e impotencia”,<sup>3</sup> fruto del proceso natural de individuación. Con esto se quiere decir que el hombre, al descubrir que es libre, se atemoriza y en lugar de asumirse como un ser independiente en el mundo busca sujetarse a alguien con quien pueda recrear el estado simbiótico primario que lo unía en los primeros momentos de vida con su madre con el fin de sentirse seguro y protegido. Para Fromm el sadismo y el masoquismo son dos formas de asumir este problema existencial fundamental que comparten un mismo miedo y que tanto en el uno como en el otro pagan un costo muy alto: su libertad.

Este deseo tanto del sádico como del masoquista de perder su individualidad a cambio de seguridad y que recrea el estado primario del niño con la madre, es lo que llama Fromm “simbiosis secundaria”<sup>4</sup> o simplemente “relación simbiótica”. La palabra simbiosis está compuesta a su vez de tres palabras griegas: σύν (syn), βίος (bios) y σις (sis),<sup>4</sup> que etimológicamente quiere decir “con-vivir” o “vivir junto con”, sugiriendo de esta manera la fusión o vinculación de algunos seres para preservarse. Fromm (1997) toma pues esta palabra y la adapta a un contexto psicológico definiéndola como “la unión de un yo individual con otro... capaz de hacer perder a cada uno la integridad de su personalidad, haciéndolos recíprocamente dependientes” (p. 191), es decir, la unión que se caracteriza por la pérdida del yo y de la individualidad. Esto sugiere entonces que no se puede entender el uno sin el otro, es decir, que no se puede entender el sadismo sin el masoquismo y viceversa. Por eso es por lo que se pueden confluir ambos términos, que en un principio parecen antagónicos, en el sólo término de simbiosis como lo propone Fromm.

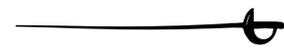
---

<sup>2</sup> Lo que Fromm (1980) distingue esencialmente entre el carácter y el temperamento es que este último determina la forma de reacción instintiva de la persona frente a las diferentes situaciones que se le presentan. Por otro lado, el carácter determina los rasgos de la conducta que se encuentran influenciados por las experiencias vividas por el individuo.

<sup>3</sup> Esta sensación que describe Fromm de esta manera, puede equipararse al sentimiento de castración del que habla Freud, pues en ambos casos la persona comienza a experimentar a sí misma como individuo en el mundo.

<sup>4</sup> Fromm distingue la simbiosis primaria, la cual se produce con la madre, de la simbiosis secundaria, la cual es producto de todas las relaciones en las que entra una persona recreando ese estado primario. Estas últimas también se distinguen por no ser necesariamente con personas, sino que también se producen con otras figuras como Dios, el Estado, etc. Un trabajo más detallado sobre las diferentes simbiosis es elaborado por Lewis & Landis (1972).

<sup>4</sup> La palabra σύν es un prefijo que significa “con”, “junto con”; βίος es un sustantivo que se traduce por vida, pero que hace referencia específicamente a la vida humana; y, finalmente, σις que es un sufijo que se emplea generalmente dentro de la lengua griega para indicar una sustantivación abstracta.

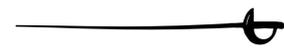


## **Rol del sádico y del masoquista en la relación simbiótica**

Si bien, como se pudo ver en el apartado anterior, el sadismo y el masoquismo comparten una misma raíz que es la “sensación de soledad e impotencia” y que, por tanto, se podían reunir en el único término de simbiosis, cada uno de estos términos (sadismo - masoquismo) designan roles diferentes dentro de la relación simbiótica. Hay que recordar que, a pesar de que no se pueden entender el uno sin el otro, cada uno de ellos juega un papel propio que permite el correcto funcionamiento de la relación. Ahora bien, para hacer la distinción de las funciones propias del sádico y del masoquista en su relación, parece pertinente partir de la teoría de los caracteres descrita por Fromm (1980) en *Ética y Psicoanálisis*. De esta manera, entendiendo la simbiosis desde esta lectura de los caracteres como el resultado de la unión de dos personas de caracteres con una tendencia a una “orientación pasiva” y “una orientación explotadora”, se podría llegar a una buena descripción de los roles de cada uno de estos. La primera orientación corresponde al masoquismo y la segunda al sadismo.

Por un lado, la orientación pasiva que dirige al masoquista se caracteriza principalmente por la renuncia al yo en un sentido de abandono hacia el otro para que ese otro se haga cargo de ese yo al que se está renunciando. Esta persona odia sentirse independiente y sola en el mundo y por eso no tiene más remedio que renunciar a ella misma y someterse al capricho de otra. Por consiguiente, esta persona espera que se apropien de ella, ya que ella no se siente capaz de asumir semejante responsabilidad. Su esperanza es precisamente que su bienestar y su felicidad le lleguen del exterior porque su miedo al mundo, que la vuelve pequeña e insignificante, la tiene paralizada. Su rol es pues el de dejarse dominar, no porque no tenga la capacidad de regir su vida, sino porque no se conoce a sí misma y tiene tanto miedo como para no explorarse y descubrirse. Por eso no se ama ni es capaz de amar y ese anhelo de amor lo busca en el exterior, dominada por la idea de que el otro, a quien se ha abandonado del todo, debe llenar ese vacío.

Por otro lado, la orientación explotadora que predomina en el carácter del sádico es caracterizada también por la esperanza de encontrar bienestar, felicidad, amor, pero en el exterior y no en sí mismo. Mas la diferencia que señala Fromm (1980) está en que esta orientación tiende a arrebatarlas violentamente, es decir, no espera que las cosas le lleguen, sino que pretende tomarlas por sí mismo. Es la única forma en que se complace. En el fondo es una persona débil y frágil, falta de amor. Por eso su seguridad la busca haciendo creer a los demás que es alguien fuerte y dominante; quiere esconder su fragilidad y su miedo con esa fachada. Por ese mismo motivo



crea que no tiene ninguna dependencia a su pareja masoquista y cree que puede dejarla en el momento que quiera. Sin embargo, su inconsciente sabe que necesita de la otra persona que se somete a su voluntad para sentirse fuerte. Dejar escapar a la otra persona de su dominio sería mostrarse débil ante el mundo. Por eso hay que tener en cuenta que su orientación no es destructiva, pues no propende a la destrucción y a la desaparición de su objeto de deseo, sino que el maltrato que le infringe a la otra persona es el medio para reafirmarse a sí mismo haciéndose ver, aparentemente, como alguien superior.

Estas características que se distinguen en las orientaciones del carácter propias de cada uno de los agentes involucrados en la relación simbiótica pareciesen a primera vista ser distintas la una de la otra por ser una pasiva y la otra activa. No obstante, se puede contemplar claramente que comparten una misma raíz que no las hace en el fondo tan diferentes. Empero, no se pueden desconocer tampoco las características particulares que distinguen la una de la otra y que son justamente las que permiten el buen desenvolvimiento de este tipo de relaciones, ya que, si fueran iguales, no podrían ser compatibles.

### **Complementariedad entre el sádico y el masoquista**

Se puede afirmar que la complementariedad entre el sádico y el masoquista, con lo que se ha podido ver hasta el momento, radica en que comparten una misma herida, un mismo miedo que los une de una manera estupenda, como si fueran dos piezas de un rompecabezas que encajan perfectamente, como si estuvieran hechos el uno para el otro. La identificación que hace el uno con el otro, los lleva a pensar que están vinculados por el amor que no les permite separarse a pesar de las muchas razones que puede haber para acabar con su relación. Pero en realidad ni siquiera es el amor lo que los une. Pueden inclusive odiarse mutuamente sin afectar por eso la simetría con la que está conformada su relación. Esto es posible porque sacian parcialmente entre sí sus necesidades. El sádico necesita sentirse fuerte y dominante y eso es lo que le brinda el masoquista. El masoquista necesita dejar de sentirse responsable de sí y eso es lo que le brinda el sádico. Se complementan no porque se quieren y se aman profundamente, sino porque el otro es el medio que calma su “sensación de soledad”, su mayor miedo.

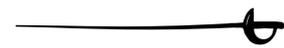
No obstante, no solo el sádico y el masoquista atraviesan por ese miedo, sino que, de hecho, todas las personas tienen que pasar por el mismo doloroso proceso de individuación. La forma de afrontar ese problema depende del carácter que se forme cada quien y puede asumirse con una profunda y cobarde angustia que no quiera asumir ningún riesgo o con una valentía que sobrepasa el miedo y de esta manera conduce a la persona a hacerse responsable de sí misma. Lo que se quiere decir con esto es que el sadismo y el masoquismo solo son unas formas de asumir ese miedo que nace de la individuación, pero no son las únicas formas de asumirlo.



La angustia, producto de ese miedo a uno de los más profundos problemas de la existencia humana que es el soltar los vínculos primarios y verse enfrentado al mundo como un ser libre e independiente, es una forma de evasión al problema mismo. Esta angustia es una de las maneras de asumir la libertad y ésta se manifiesta, a su vez, de diferentes modos. Fromm (1997) distingue tres de estos modos en *El miedo a la libertad*: el autoritarismo, la destructividad y la conformidad automática. No obstante, el que incumbe principalmente en este estudio es el del autoritarismo, pues para Fromm las actitudes propias del carácter que predominan en el sádico y en el masoquista son las de un mecanismo de evasión basado en el autoritarismo.

El autoritarismo se distingue, dice Fromm (1997), por ser una “tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece” (p.174), es decir, que es la búsqueda de algo o alguien que asuma la responsabilidad y el cuidado de sí tal como lo hacían las figuras parentales en los vínculos primarios, ya que la persona por sí misma no se siente capaz de asumir esas tareas que le son propias. En el masoquista esto opera como un sentimiento de inferioridad que victimiza a la persona que se percibe a sí misma como alguien necesitada de cuidado. En el caso del sádico, la persona también tiene un sentimiento de inferioridad, pero que en vez de buscar ser “absorbido” por el otro para olvidarse del yo individual, como lo es en el caso del masoquismo, este busca “absorber” al otro para subsanar ese sentimiento de inferioridad y soledad por medio del dominio que lo une al otro. El fin que ambos persiguen es el de liberarse de esos sentimientos que los angustian y agobian para alcanzar una paz interior, pero su mecanismo de evasión es contraproducente y les genera aún más malestar que siguen buscando sanar por ese mismo medio sin tener un fin.

En este sentido, con base en todo lo anterior, se pueden distinguir entonces tres modos en cómo se complementan el sádico y el masoquista. El primero se puede hallar en las diferencias de las orientaciones de sus caracteres que les permite tener un rol propio que posibilita el buen funcionamiento de este tipo de relaciones. El segundo se distingue en su forma de satisfacer parcialmente las necesidades del otro a costa de la pérdida de sí. Y, por último, se halla una complementariedad al ver que están juntos en la persecución del mismo ideal de aliviar su angustia producida por el sentimiento de soledad por el mismo camino: la evasión.



## **Dificultad para romper la relación simbiótica**

Como puede contemplarse a lo largo de este trabajo, son varias las cosas que unen de una u otra manera al sádico y al masoquista en una relación simbiótica. Y por esa misma razón es que es difícil romper esta clase de vínculos afectivos. Pero hay una razón más fuerte y que no solo está presente en este tipo de relaciones, sino en muchas otras y es el no saber amar.

Este problema de no saber amar lo desarrolla Fromm (2016) en su obra *El arte de amar*. Allí el autor denuncia varias de las causas que incapacitan al hombre para poder amar. Una de ellas es la creencia de que el amor es algo que no se necesita aprender, sino que se supone que es algo que todos saben hacer por naturaleza. Pero la tesis que sostiene Fromm, y que sugiere inmediatamente el título de su obra, es que el amor es un arte y que como arte o, como dirían los griegos, como τέχνη (técne) es algo que se aprende con la práctica. Por eso no ama cualquiera, porque al amor hay que acercarse con una actitud de aprendizaje y no todos se acercan con esa actitud al amor. Lo que dificulta ese acercamiento también es la mercantilización del aprendizaje. Hoy en día es muy frecuente encontrarse con que la búsqueda de algún aprendizaje está relacionada con la obtención de dinero, poder o prestigio y no precisamente con el deseo de aprender per se.

Otro problema que detecta Fromm es que las personas esperan ser amadas. Y esta es también una característica muy propia tanto del sádico como del masoquista. Para Fromm esto es un grave error porque la naturaleza propia del amor es el dar, no el recibir. El masoquista no se da por amor, sino porque no puede soportar con la carga del yo individual y por eso espera que otro la llene de amor. El sádico cuando da lo hace es con la intención de mantener bajo su dominio a la otra persona que se supone llena su vacío de amor. No hay una intención genuina del dar desde el amor desinteresado.

Asimismo, la relación simbiótica del sádico y del masoquista carece de amor porque “el amor es una acción, la práctica de un poder humano, que sólo puede realizarse en la libertad” (Fromm, 2016, p. 23) y la libertad e independencia es el precio que han pagado las personas sumidas en este tipo de relaciones. Es necesaria e indispensable la libertad porque el verdadero amor parte desde el reconocimiento de sí y de los otros. Y en la relación simbiótica se pierde totalmente este reconocimiento, puesto que no hay otro. La naturaleza del amor une a las personas desde su propia individualidad, no desde la disolución del uno en el otro.



Cuando se mira la relación simbiótica en contraste con el amor “maduro”, como lo llama Fromm, se puede percatar de que en últimas la primera es una relación que surge desde la necesidad que tiene todo ser humano por amar y ser amado, pero con la desgracia de que no se ha aprendido a amar y por esa razón se crea un vínculo desde la carencia que termina en una actitud de apego. Es un vínculo difícil de disolver porque se confunde con el amor, sin ser amor y sin tener ninguna relación con este porque no hay espacio para la libertad. De este modo, la única forma de poder romper con este tipo de relaciones es viviendo la experiencia del amor que comienza con el amor propio.

### **Conclusiones**

Como se había planteado desde el comienzo, el fin de este trabajo era entender el por qué les cuesta tanto al sádico y el masoquista en el ámbito emocional romper con ese vínculo sentimental dañino y desprenderse el uno del otro. Como respuesta, de manera sucinta, se puede decir que es debido a la profunda falta de amor que existe en el hombre que no sabe amar y hacerse responsable de sí mismo. Todo lo que condiciona y posibilita la relación simbiótica son signos de esa necesidad insatisfecha y mal encausada. El amor, como dice Moreno-López (2017) en su estudio sobre la obra de Fromm, “vela por promover la integridad, el bienestar y el desarrollo del objeto amado” y en las relaciones simbióticas ni hay integridad porque el vínculo se crea desde la carencia, ni hay un verdadero bienestar porque son relaciones que tienden al sufrimiento, ni se vela por el crecimiento del otro, sino que el otro es usado como un medio para llenar los vacíos de amor. Por eso, si se quiere romper realmente el círculo vicioso que se genera con este tipo de relaciones, es necesario empezar a vivir en el arte de amar.



## Referencias

Druille, P. (2007). *Literatura pornográfica occidental: sadismo y masoquismo*.

Freud, S. (1924). *El problema económico del masoquismo*.

Fromm, E. (1980). *Ética y psicoanálisis*. (H. F. Morck, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Fromm, E. (1997). *El miedo a la libertad*. (G. Germani, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Fromm, E. (2016). *El arte de amar*. Una investigación sobre la naturaleza del amor. (N. Rosenblatt, & B. Moreno, Trads.) Barcelona: Paidós.

Lewis, A. B., & Landis, B. (1972). *Parejas simbióticas en adultos: algunas nuevas formulaciones*. *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*(22), 10-26.

Moreno-López, S. S. (2017). *La condición humana según Erich Fromm*. *Pensamiento*. *Papeles de Filosofía*(3), 151-171.



Los Sofistas como primeros intelectuales: una  
aproximación al concepto de

# *Intelectual*

Maryury García

Universidad Tecnológica de Pereira





## **Resumen**

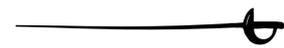
El presente texto busca aproximarse al concepto del intelectual de tal manera que pueda definirse y en su paso, identificar a sus miembros. Por lo tanto, aquí se podrá encontrar un paso por la etimología para dar forma al concepto y a partir de ello, identificar qué representa su contenido como concepto histórico, es decir, qué lo define para poder identificar a quienes pueden pertenecer de alguna manera a dicho adjetivo.

**Palabras claves:** Intelectual, concepto histórico, Logos, sofistas.

## **Abstract**

The present text seeks to approach the concept of the intellectual in such a way that it can be defined and, in its passage, to identify its members. Therefore, here it will be possible to find a passage through the etymology to give shape to the concept and from it, to identify what represents its content as a historical concept, that is to say, what defines it to be able to identify those who can belong in some way to this adjective.

**Keywords:** Intellectual, historical concept, Logos, sophists.



A lo largo de la historia el papel de los sofistas se ha visto permeado por una visión peyorativa y poco analítica de su figura social. Es por ello, que el presente comentario busca establecer en medio de dicha situación un aporte a la historia del concepto de intelectual y una visión que ayuda a esclarecer el rol de los sofistas dentro de la historia de la filosofía.

A raíz de ello, la búsqueda de la historia del concepto de intelectual será el primer paso en función de escudriñar la etimología y encontrar con ella bases que llevarán a establecer los principios filosóficos que lo fundamentan, esto, pasando por el Logos de Heráclito a partir de los fragmentos del mismo que se encuentran en (Los filósofos Presocráticos, 1957) y algunas de las visiones de la (Historia de la filosofía griega Tomo III, 1994) que darán pie a la superación de las visiones negativas de los sofistas para encontrar en ellos, una función principal en la historia del concepto de intelectual.

## Desarrollo

En primera medida, encontrar una definición de “intelectual” ciertamente no resulta una tarea sencilla, teniendo en cuenta que existe en este concepto una historia de larga duración,<sup>1</sup> que ha pasado por diferentes cambios de ropaje y por diversidad de momentos históricos que han dado en él una significación específica y un uso determinado.

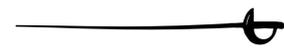
Por ello, es esencial aclarar que el objetivo de este apartado se centra en esclarecer la historia del concepto, teniendo en cuenta que el intelectual es un sujeto de la edad moderna, y que, por ello, el límite será trasado hasta la posibilidad de delimitar a la historia del concepto en unas épocas predeterminadas con el fin de establecer conexiones etimológicas.

Por consiguiente, es fundamental y necesario empezar donde toda gran historia tiene su comienzo, es decir, un mundo fantástico y maravilloso como lo es el de la etimología: la palabra “Intelectual” procede del latín *intellectuālis* que corresponde a un adjetivo neutro de dos terminaciones de la tercera declinación, mejor dicho, en calidad de adjetivo esta condición le permite referirse de forma neutra en dos terminaciones “intellectuālis” e “intellēctuāle” que podrán permitir la descendencia de la palabra al español “intelectual” y los sufijos *is* y *e* se organizan como la desinencia de género, número y caso. (Col, 2007)

¿Qué sentido tienen definir la palabra intelectual desde su raíz? El adjetivo *intellectual* contiene en su armadura una división que permite encontrar sus raíces, en este caso el prefijo *inter*, la raíz *lēctus* y el sufijo *al*.

---

<sup>1</sup> *La longue durée* es la expresión con que se determina un nivel del tiempo histórico correspondiente a las estructuras cuya estabilidad es muy grande en el tiempo.



El centro, por lo tanto, de nuestro adjetivo no tiene otro lugar más que en “lēctus” ¿Qué acarrea dicha raíz? En un uso general, el latín lēctus nos da la traducción de (leído, escogido o incluso seleccionado), esto gracias a que lēctus es el participio pasivo de la palabra legō que a su vez en su presente indicativo le da a legere la definición de “leer”. De forma un poco más clara, el participio pasivo nos indica las terminaciones en ado, ido... es decir, las posibles traducciones de lēctus como leído o seleccionado, y legere en su presente indicativo nos muestra el verbo sin conjugación, leer y por su lado, legō en su conjugación del presente activo cumple la función de gerundio en español, en este caso, leyendo. Lo que finalmente nos arroja también la significación de una acción continua y no acabada.

Todo este proceso no nos sirve para definir lo que directamente significa la palabra intelectual, pero si da paso a una cadena de significados que bien podrían acercarnos a una definición a partir de los procesos etimológicos. En tal caso, al encontrarnos con “leer” una palabra que proviene del griego antiguo λέγειν y por supuesto del latín legere, podemos encontrar además de leer significados como “reunir, recoger, escoger, elegir y tener razón”. (Pabón, 1967, pág. 365). No de forma gratuita, ese tener razón, nos remite directamente al λόγος, término griego que, aunque nos relaciona inimaginables dificultades,<sup>2</sup> también nos abre un potencial universo de posibilidades ante el significado al que nos puede remitir el adjetivo de intelectual.

Para los griegos, e inicialmente para los presocráticos partiendo directamente de Heráclito, el Logos no era solamente razón o palabra, sino que además hacía parte esencial del arjé que da principio al universo, ciertamente, el siguiente fragmento puede ser muy útil ante la construcción que estamos buscando y de la que nos aislamos un poco para estructurar de una forma más profunda el significado de intelectual. “Los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; está expresada en el Logos, la fórmula o elemento de ordenación de todas ellas<sup>3</sup>”. (Kirk, Raven, & Schofield, 1957, pág. 194 Fr. 1).

<sup>2</sup> Inimaginables dificultades, puesto que se le han dado múltiples significados a lo largo de la historia y no podría tenerse una sola definición del mismo. Para Heráclito bien podría definirse como ley universal. Sin embargo, nos encontramos también con la visión de los estoicos que designaban con el término “logos” la ley de los mundos físico y espiritual, dado que éstos, según aquéllos, se funden en una unidad panteísta (Panteísmo). Filón, representante de la escuela judeo-alejandrina, desarrolló (siglo I) una teoría sobre el logos como conjunto de las ideas platónicas y también como fuerza creadora, mediadora entre Dios y el mundo creado. Hallamos una interpretación análoga del logos en el neoplatonismo y entre los gnósticos; más tarde, en los textos cristianos, en los escolásticos (por ejemplo, en Escoto Erigena). En los Tiempos Modernos, Hegel, en su filosofía, llama al logos concepto absoluto. (Rosental & Iudin, 1965)

<sup>3</sup> Fr. 1, Sexto, adv. math. VII 132

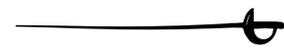
¿Qué podría tener que ver este sentido de universalidad con lo que buscamos? Existiendo tanta diversidad de significados en torno al Logos, parte fundamental de ello, procede de encontrar en él uno de los caracteres que lo hace seguir siendo Logos, a pesar de la diversidad que pueda proponerse dentro de este:

Lo que deberían reconocer es el Logos, que, tal vez, debe interpretarse como la fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto. (Kirk, Raven, & Schofield, 1957, pág. 219)

La unidad, que denota de igual modo una universalidad, nos hace pensar en el *Logos* como aquello por lo cual las cosas encuentran un orden, un carácter de conjunto en el que la asimilación de palabra o razón resulta ir mucho más allá de lo que el común nos permite ver, una palabra que resulta ser accesible a todos pero que no todos comprenden, así pues aclaraba Heráclito “Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el *Logos* es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular 196 Fr. 50, Hipólito, Ref. ix 9, 1” (Kirk, Raven, & Schofield, 1957, pág. 218). Esta misma razonable coherencia es la que le permite a la palabra inteligencia, (que parte también de *Logos* y que a su vez también se deriva de *legere*), significar el escoger entre líneas o saber leer entre líneas.

Por lo tanto, si retomamos el prefijo *inter*, (entre, en medio de) y el sufijo *al* (relación, pertenencia) podemos decir que el intelectual como adjetivo, califica a aquel que posee o tiene la facultad de leer entre líneas. Es decir, una lectura que no solo aporta la facultad de unir una palabra con otra para hacerla sonar adecuadamente, sino que además construye en dicha forma de proceder una coherencia capaz de generar un conjunto, una unión y una universalidad. Un calificativo de esta dimensión no solo le confiere al intelectual una labor titánica en cuanto a interpretación, sino además la tarea de reunir, recolectar y elegir en dicha lectura todas las posibilidades adecuadas a su propio carácter de universalidad.

Aun incurriendo en diacronías, este rastreo no busca identificar una cultura de la lectura o una representación directa del intelectual, puesto que el objetivo es esclarecer la historia del concepto. Tenemos en claro que un intelectual es un sujeto de la edad moderna, por lo que hablar de un intelectual en un tiempo anterior a ello, solo nos es posible teniendo en cuenta como hace mención Gramsci (La formación de los intelectuales, 1967), una división entre el intelectual orgánico y el intelectual histórico:



El primero, es aquel que cumple una función social y que nace con el desarrollo industrial trayendo consigo la profesionalización y la multiplicación de actividades. Por su lado, el intelectual histórico, puede ser adjudicado a cualquier grupo o persona preexistente dentro de la historia y que cumple con ciertas características que lo califican dentro de la labor del intelectual (Gramsci, 1967, pág. 8). A nuestra manera de ver, el intelectual orgánico será aquel que nace con el caso Dreyfus,<sup>4</sup> y que determina un proceso sociológico del concepto y el intelectual histórico será aquel que a la luz de nuestra contemporaneidad cumple con unos rasgos específicos que nos permiten incluso rastrear a los ancestros primigenios de la historia del concepto.

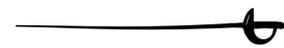
Por ende, y siguiendo además lo que nuestra labor con las raíces griegas y latinas arrojó, es preciso encontrar un ejemplo de la antigüedad griega que precise a los primeros intelectuales históricos que podemos encontrar, y en este caso también nos ayudará a develar las diferencias que encontramos entre intelectual y sabio.

Podría pensarse que un intelectual es un sabio, y en tal caso podría acreditarse a los 7 sabios que menciona Nietzsche en (Los filósofos Preplatónicos, 2003) como los primeros intelectuales históricos. Sin embargo, la labor de identificación de la raíz *lēctus* dista grosso modo de la definición de σοφός, puesto que este se define como: “experto, hábil, diestro y sabio.” (Pabón, 1967, pág. 540), en dicho caso, el sabio se encarga de una labor en particular y se especializa en ella, tal es la labor de los filósofos y es por esto por lo que Sócrates se empeña en distinguirse de los sofistas al afirmar que la sabiduría se encuentra dentro de la moral, “Sócrates es un autodidacto ético; su interior irradia un flujo de moral, una enorme fuerza de voluntad dirigida hacia una reforma ética. Este es su único interés” (Nietzsche, 2003, pág. 165). Por lo tanto, “los términos griegos *sophós*, *sophía*, comúnmente traducidos por «sabio» y «sabiduría», eran de uso normal en los primeros tiempos, y connotaban, primariamente, habilidad para practicar una operación determinada.” (Guthrie, 1994, pág. 38). Por ello, esta distinción puede darnos una clave de identificación del intelectual:

Un intelectual no se encarga solo de una materia determinada. Un intelectual posee dentro su carácter derivado del Logos la cualidad de universalidad que permite desempeñarse y desarrollarse dentro de un carácter “*πολυμαθία*”, un conocimiento sobre diversos campos que permite que las lecturas sean inacabadas, pues sabemos que constituyen un ejercicio continuo y que no sean solo textuales, sino también intertextuales y contextuales dándole paso al discurso.

---

<sup>4</sup> Dicho caso, nace de una disputa que se produce a partir de la condena del capitán del ejército francés Alfred Dreyfus, hacia 1894 este fue acusado de traición y condenado a prisión perpetua por un tribunal militar de forma injusta; este caso generó un descontento social que dividió las opiniones frente al mismo en dos bandos, quienes lo apoyaban y defendían y quienes no.



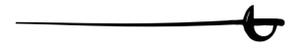
La profesionalización de los sofistas durante el siglo V dio unos matices un poco más claros de lo que propiamente definía a un sofista. Estos contemporáneos de Sócrates, maestros y estudiantes de retórica acostumbraban a ir por las ciudades enseñando diversas cosas, entre ellas sobremanera a triunfar en la política y la retórica, que concluyen en un saber desenvolverse en los asuntos públicos. Los sofistas enseñaban la retórica o arte del Logos: “El arte de la oratoria lo practicaron ellos mismos, lo enseñaron personalmente, y lo expusieron en manuales escritos (téchnai) que trataban tanto el tema de la retórica como el del correcto uso del lenguaje en general” (Guthrie, 1994, pág. 54) Asimilando, por lo tanto, el Logos y la retórica en un mismo concepto.

Aunque de forma peyorativa el sofista era visto como un charlatán, no solo por su vocación educadora sino por su facilidad en el discurso, los sofistas vistos como profesionales desempeñaron un conocimiento práctico que con perspicacia y sagacidad política transfirió la enseñanza de la acción del discurso, por ello, fueron además los «maestros del razonamiento reflexivo».

Una representación trascendental a la luz no solo de la educación, sino también como lo recalca (Ramírez, 2014) en su investigación titulada, (Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega ), la construcción del ciudadano político; y con ella el fortalecimiento de la Polis en concordancia con la Paideia. Puesto que, “(...) con los sofistas aparece un nuevo ideal de educación, que se inclina por una formación intelectual que prepare al joven para la vida política de su ciudad y para el conocimiento y manejo de las ideas” (Ramírez, 2014, pág. 47)

Por tal motivo, los maestros del arte del Logos son aquí considerados los intelectuales históricos de la antigüedad, puesto que, el rastreo etimológico arroja la representación de las características que impregnan el recorrido histórico del concepto, pues además de mostrar al intelectual como un sujeto que posee la capacidad de leer entre líneas de manera continua y no inacabada, también es un apoderado del discurso e innegablemente un agente social que por medio de sus habilidades se identifica dentro del terreno político.

Es claro que, en visión del intelectual moderno, presentar esta comparación resulta del todo diacrónica. Empero, desde el plano histórico no resulta descabellado repensar a los sofistas como intelectuales y además de ello sumar aportes que construyen el significado del concepto de intelectual y sus cambios dentro de lo que una *longue durée* establece, es decir, un tiempo histórico cuya estabilidad perdura, para diferenciarlo del nivel de tiempo de la coyuntura, en que el cambio es perceptible, y sobre todo de la corta duración o hechos de la historia de los eventos o de los acontecimientos.



En conclusión, los sofistas brindan además de un aporte significativo que determina las bases históricas de un concepto que ha pasado por múltiples cambios, un papel dentro de las sociedades antiguas que extrapola la visión negativa que Platón pone sobre estos pensadores en muchos de sus diálogos, evidenciando así un papel social sostenido por una colectividad que movilizó la opinión pública siendo portavoces de las tradiciones.

Por lo tanto, es menester reevaluar la figura de los sofistas, reconociendo su papel fundamental en la historia del concepto de intelectual y su contribución a la educación y la vida política en la antigua Grecia.

### **Bibliografía**

- Col, J. J. (2007). *Diccionario auxiliar del español-latino para el uso moderno del latín*. Bahía Blanca: Instituto superior Juan XXIII.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. En A. Gramsci, *La formación de los intelectuales* (págs. 21-37). México: Grijalbo.
- Guthrie, W. K. (1994). *Historia de la filosofía griega Tomo III*. Madrid: Gredos.
- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (1957). *Los filósofos Presocráticos*. Cambridge: Gredos.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos Preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Pabón, J. M. (1967). *Diccionario manual griego clásico español*. Madrid: Vox.
- Ramírez, L. M. (2014). *Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega*. *Revista Perseitas*, vol. 2, 37-61.
- Rosental, M., & Iudin, P. (1965). *Diccionario filosófico*. Montevideo: Pueblos Unidos.



Política desde el cielo, política desde la tierra:  
trascendencia e inmanencia en Carl Schmitt y

*Baruch Spinoza*

Julián David Silva

Universidad del Valle





## **Resumen**

En el proyecto de investigación se pretende confrontar el pensamiento político-metafísico de Carl Schmitt desde una perspectiva spinozista. El centro de la crítica será la trascendencia de la política que se deriva de la teoría metafísica del pensador alemán. En contraposición, Spinoza elabora una teoría política que pone el énfasis en la democracia y a la que subyace una estructura inmanente.

En un primer momento, explicaré en qué consiste la trascendencia y la inmanencia, su aplicación al campo teológico y luego al campo político. Luego, mostraré las tesis político-metafísicas de Carl Schmitt sobre la trascendencia política, siendo ésta una tradición que viene desde Hobbes. Por último, mostraré cómo desde el spinozismo se puede realizar una crítica a las tesis schmittianas y cómo se brinda una propuesta inmanentista de la política. La utilidad del trabajo consiste en rastrear el origen de la política y el Estado. ¿El soberano es superior al pueblo? ¿Siempre el soberano está por encima de quienes gobierna? ¿Es posible una política “desde abajo”? La línea de investigación que relaciona a Schmitt y Spinoza es relativamente reciente, aunque fructífera. Spinoza, por cuestiones cronológicas, no pudo conocer a Schmitt. Schmitt, en cambio, pocas veces referencia a Spinoza. Sin embargo, el pensamiento del “ebrio de Dios” se coloca como un adversario de primer nivel a las tesis metafísico-políticas del filósofo alemán del siglo XX.

**Palabras claves:** Trascendencia, inmanencia, política, poder, soberanía.

## Introducción

En 1922, Carl Schmitt publica *Teología Política*. Aquí, en el capítulo III, el jurista alemán afirma que:

Todos los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. (2009, p. 37).

Es decir, que los conceptos teológicos se han traducido en conceptos políticos. Atendiendo a su estructura, que tras toda estructura política subyace una estructura teológica que configura tal orden político. Haciendo uso de la analogía, nos dice Schmitt, por ejemplo, que “El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (2009, p. 37). Y, además,

La <<omnipotencia>> del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas (2009, p. 39).

Por teología política se entenderá, “(...) la transferencia de conceptos teológicos al campo de la política y el derecho, y es característica del enfoque de Schmitt. Se trata de una sociología de los conceptos y no de un postulado teológico” (Ojeda, 2020, p. 13).<sup>1</sup>

Schmitt abogará por la concentración de todo el poder político en el soberano. Esto desembocará en la defensa de la dictadura, la monarquía o todo régimen autoritario que garantice, en vía hobbesiana, la seguridad y la estabilidad del orden político. Creemos que tras estas estructuras políticas subyace una estructura trascendente del mundo propia de la tradición cristiana.

En este texto se pretende confrontar el pensamiento político-metafísico de Carl Schmitt desde una perspectiva spinozista. El centro de la crítica será la trascendencia de la política que se deriva de la teoría metafísica del pensador alemán. En contraposición, Spinoza elabora una teoría política que pone el énfasis en la democracia y a la que subyace una estructura inmanente.

---

<sup>1</sup> Es importante precisar lo que se entenderá por *Teología Política* dado que este concepto, como bien muestra Ojeda (2020), es un concepto ambiguo.

En un primer momento, explicaré en qué consiste la trascendencia y la inmanencia, su aplicación al campo teológico y luego al campo político. Luego, mostraré las tesis político-metafísicas de Carl Schmitt sobre la trascendencia política, siendo ésta una tradición que viene desde Hobbes. Por último, mostraré cómo desde el spinozismo se puede realizar una crítica a las tesis schmittianas y cómo se brinda una propuesta inmanentista de la política.

### *1. Causa trascendente e inmanente*

Inmanencia y trascendencia son, en principio, conceptos metafísicos u ontológicos. En la Edad Media se habla de acciones trascendentes y acciones inmanentes. Una acción trascendente, siguiendo a Magnavacca (2005, pp. 699-700), es aquella en la que un agente actúa sobre o hacia una cosa exterior. Por ejemplo, una persona que pinta sobre un cuadro. Una acción inmanente, en cambio, es aquella acción que permanece en el agente perfeccionándolo. Por ejemplo, querer es una acción que permanece dentro del agente.

Ahora bien, estos conceptos también pueden abordarse como causas. Por causa trascendente entiendo aquella causa que está separada de su efecto. Por ejemplo, un carpintero es distinto de la mesa que fabrica. Uno es un ser humano, otro una mesa. Por causa inmanente, entiendo aquella causa que es interna a su efecto. Es decir, el efecto no está separado de la causa. El concepto de causa inmanente es referido generalmente a Spinoza y su visión de Dios (cfr. Magnavacca, 2005, p.344). En este momento, se pasa del campo metafísico al teológico.

En la tradición judeocristiana, Dios se caracteriza por su trascendencia respecto del mundo, su voluntad, su infinito entendimiento y omnipotencia. Cuando se afirma que Dios es causa trascendente, se está afirmando que está más allá de este mundo físico y es, además, superior a él; como cuando se afirma, por ejemplo, que Dios tiene poderes sobrenaturales o que puede hacer que el mundo sea de otra forma. Lo que subyace en el fondo es la afirmación de una diferencia entre el creador (Dios) y su creación (el mundo); en términos lógicos, la diferencia entre la causa y el efecto. El mundo tiene una causa externa que es Dios. El creador está por fuera de este mundo. A esta doctrina (un Dios trascendente que crea el mundo) se le llamará teísmo.

En el siglo XVII, Spinoza se erige como un referente en contra de la idea de un Dios trascendente. Para Spinoza, Dios es causa inmanente. Esto se sostiene en la proposición XVIII, que afirma que: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva [que lo entenderemos como trascendente], de todas las cosas” (EI, P18 / OP, II, p.63). Mientras la trascendencia, como ya se dijo, es una causa externa (el mundo está creado por otra entidad llamada Dios), la inmanencia puede entenderse como causa interna. Todo lo que se da, se da en Dios, lo



cual es distinto a afirmar que la naturaleza es una creación de Dios. La causa y su efecto no son más que expresiones de una única sustancia: Dios. Así, se le atribuye a esta doctrina el nombre de panteísmo (un Dios inmanente cuya producción es él mismo).

A la pregunta tan usual sobre quién creó la naturaleza no habrá que acudir a una entidad divina trascendente que la haya generado; la naturaleza, que se sigue necesariamente de Dios, se produce de forma inmanente. Se da en Dios. No tiene sentido hablar, entonces, de Dios creador en Spinoza, pero sí de un Dios productor (EI, P34 / OP. II, p. 76), así, Dios productor y su producción están en un mismo nivel ontológico, el de la realidad. No hay atisbo de trascendencia divina. Las cosas son modos de expresión divina, y Dios se desenvuelve en la totalidad.

Dos formas distintas de entender a Dios y el mundo. En el teísmo, Dios crea al mundo por su sola voluntad y omnipotencia. Dios quiere crear el mundo, y además puede hacerlo. Dios se erige a la categoría de Rey; es señor del mundo, e interviene en él a través del milagro. En el panteísmo, un Dios sin voluntad ni entendimiento produce necesariamente la Naturaleza, identificándose con ella. El Dios panteísta no es externo a su creación, sino que es interno a su producción.

Hasta el momento se han tratado los conceptos de inmanencia y trascendencia en un plano metafísico y uno teológico. En la introducción hemos mencionado la tesis central de Teología Política, a saber, el origen sociológico y estructural de todo concepto político. Por medio de la analogía, Schmitt compara al Legislador con Dios, el estado de excepción con el milagro, y la soberanía jurídico-política como un reflejo de la soberanía divina. Esta estructura de Estado está fundada en la visión metafísica cristiana, dado que esta concibe a Dios bajo una imagen monárquica, como bien se puede colegir en Tomás de Aquino y Descartes.

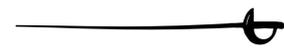
1

### ***Trascendencia en el orden político: Carl Schmitt y la soberanía.***

Siguiendo a Schmitt, la Modernidad, lejos de significar una ruptura absoluta con la Edad Media, configura su estructura política de acuerdo con la visión cristiana del mundo. Si bien el proceso de secularización parece implicar la pérdida de lo sagrado, se observa que estructuralmente la teología política continúa operando. En este sentido, la trascendencia resulta un concepto clave en la configuración política de la soberanía.

“En el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gn: 1-1). La tradición cristiana medieval se erige sobre la idea de la creación. Una creación que sucede gracias a la voluntad divina, pues Dios no está compelido a crear el mundo.

El acto mismo de la creación es algo contingente, pues “no solo basta con que las cosas estén arquetípicamente [es decir, en el entendimiento] en Dios, sino que, además, es necesario que Dios quiera que sean” (Ayala, 2018; p.17).



Tomás de Aquino, por ejemplo, afirma sobre la creación divina lo siguiente:

La ciencia de Dios es la causa de las cosas. Pues la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra. La ciencia del artista es causa de sus obras: y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento, es necesario que la forma del entendimiento sea principio de operación como el calor lo es de la calefacción. Pero hay que tener presente que la forma natural, en cuanto forma que permanece en aquello a lo que da existencia, no es principio de acción, sino que tiende al efecto. De manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al efecto, cosa que sucede por la voluntad. (ST I, q. 14, a. 8).

Bien podría ser, sin embargo, que Dios no hubiera querido crear el mundo. Aún más, Dios crea las cosas y luego, si quisiera, podría destruirlas. Que el mundo exista se da gracias a la voluntad divina y su omnipotencia.

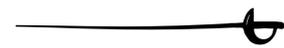
Asumiendo la voluntad divina y su omnipotencia, se asimila a Dios con un Rey. Tomás de Aquino, en *La Monarquía*, afirmará que

Tienen las abejas un Rey; y en todo el universo un Dios es hacedor y gobernador de todo. Esto es conforme a la razón; y así cualquiera muchedumbre se deriva de uno, y si las cosas que son del arte imitan a las que son por naturaleza y tanto más perfecta es la obra del arte, cuanto más imita la natural, necesario es que en la muchedumbre de los hombres sea lo mejor el ser gobernados por uno. (1994, p. 8).

Para Tomás de Aquino, de la idea de Dios como único gobernador del mundo, se sigue que la mejor forma de gobierno es la monarquía. Así, el orden ontológico (en este caso teológico) funda el orden político, tal y como propone la teología política.

Si a nuestros ojos la justificación que hace Tomás de Aquino de la monarquía resulta extraña, no es necesariamente porque tal argumento sea falso, sino porque nuestra forma de ver el mundo resulta distinta de la visión del mundo medieval y cristiano. “La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de organización política que esa época tiene por evidente” (Schmitt, 2009, p. 44).

En la modernidad, Descartes le dirá a Mersenne que “Dios ha establecido las leyes en la naturaleza igual que un rey establece las leyes en su reino” (Schmitt, 2009, p.45). Hobbes, por su parte, pensará que “(...) EL REINO DE DIOS significa reino propiamente dicho, constituido en forma particular por los votos del pueblo de Israel, con lo que escogieron a Dios como su rey por



pacto celebrado con él” (2018, p. 299). Si bien Hobbes se refiere aquí a Dios como rey del pueblo hebreo, también reconoce su reinado sobre todo hombre dada su omnipotencia (cfr. 2018, p.299)

Esta imagen del Dios-Rey se da gracias a su trascendencia sobre el mundo creado. Dice Schmitt, olvidando claramente a Spinoza, que “(...) El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo (...)” (2009, p.47).

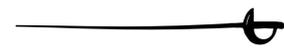
La trascendencia implica la externalidad de Dios del orden del mundo. Dios es omnipotente porque, por una parte, ha creado el mundo por su solo poder y voluntad, y, por otra parte, no está obligado a cumplir las leyes del mundo, pues está por fuera y por encima de éste. Para Ayala “de esta forma se muestra a Dios no como una entidad natural sino como una entidad que trasciende las leyes de ésta, dándole así un revestimiento soberano” o “un reinado soberano” (2018; p.21; p.46).

Así las cosas, Dios se erige como soberano. Esta metafísica del mundo se traducirá en la teoría política moderna en la trascendencia del soberano frente al Estado (cfr. Schmitt, 2009, p.47). Dios es rey del mundo, el soberano es rey de sus súbditos. Dios crea el mundo por su sola voluntad y omnipotencia. El soberano crea el orden político-jurídico por su voluntad y omnipotencia. Así como el momento culmen de la omnipotencia divina es la creación ex nihilo, el momento culmen de la omnipotencia soberana será la decisión en estado de excepción; que no es más que la decisión soberana en la configuración de un nuevo orden político-jurídico. El estado de excepción se expresa en la guerra, que es para Schmitt el momento donde se visualiza con más fuerza lo político.

El milagro en la teología es análogo con el estado de excepción en la jurisprudencia (Schmitt, 2009, p. 37). Schmitt entonces define al soberano como “(...) quien decide en estado de excepción” (2009, p.12). Es el soberano, un nuevo Dios en la tierra, quien hace el milagro. La frase de Hobbes, que Schmitt reclama como una tesis influyente en su filosofía, adquiere todo el sentido: *autorictas, non vera, fact legum*. La ley no surge por la razón, la moral o alguna Idea platónica; es producto de la decisión soberana.

La concentración del poder que adquiere el soberano se debe principalmente a su carácter trascendente. Al ser creador del orden jurídico, está por fuera de éste. En los casos de extrema necesidad (el estado marcial), no está sujeto a la ley, así como Dios no está sujeto a las leyes naturales. Siguiendo a Hobbes, si hay un pacto, el soberano no hace parte de éste. Él resulta del pacto que se hace entre iguales, pero él mismo no está sujeto al contrato.

Bajo la forma cristiana de entender el mundo, la estructura política ideal para Schmitt concentrará todo el poder político en el soberano, dejando sin capacidad de decisión al pueblo, una figura más bien ficcional. Esta forma de concebir la política obedece a una estructura trascendente del poder, en el que el soberano está “por encima de” sus súbditos, es externo a ellos.



### ***Inmanencia: hipótesis o posible respuesta spinozista al estado de cosas schmittiano***

Al traducir el sistema metafísico de Spinoza en un orden político concreto, se encuentra que este orden se caracteriza por desmontar la causa trascendente soberana y construir un sistema político inmanente cuyo concepto central es el de Conatus, término medieval-moderno sobre el que más adelante se hablará.

Schmitt, sin embargo, no está a favor de la causa inmanente. Al respecto, Rossi afirma que

Schmitt está atento al peligro que supone extrapolar dicho principio inmanentista (...) el jurista entiende que la posibilidad de legitimar un ordenamiento jerárquico sólo sería posible en referencia al postulado de la trascendencia. De no asegurarse tal perspectiva, se avecinaría un horizonte nihilista (2002, p.94).

Para Schmitt, sólo la trascendencia dota de sentido el orden político, pues la trascendencia implica “estar por encima de...”, mientras la inmanencia brinda una horizontalidad ontológica que Schmitt no estaría dispuesto a aceptar como metafísica política.

Para Schmitt, inmanencia y panteísmo se implican, y criticará al panteísmo a lo largo de *Teología Política*. Sin embargo, dentro de sus referencias panteístas no se encuentra Spinoza, sino Kelsen, Kant y Hegel. La presencia ambigua de Spinoza a lo largo de la obra de Schmitt ha merecido estudios por parte de pensadores como Galli.

En *El Leviathan en la teoría del Estado* de Thomas Hobbes, Carl Schmitt se refiere a Spinoza como “el primer judío liberal” (2004, p. 51). Sin embargo, en *Teología Política*, Spinoza no aparece una sola vez. Consideramos que este “aparente” olvido permite una contrarrespuesta a Schmitt desde las categorías que nos brinda el judío liberal. Creemos que el sistema metafísico que expone construye una teoría política inmanentista que permite salir al paso del autoritarismo schmittiano. En todo caso, debo aclarar que la respuesta es hipotética, tentativa y en proceso de investigación.<sup>2</sup> Schmitt representaría la política desde el cielo, Spinoza expresaría la posibilidad de una política desde la tierra, “desde abajo”.

---

<sup>2</sup> La línea de investigación que relaciona a Schmitt y Spinoza es relativamente reciente. En un rastreo muy somero, a manera de estado del arte, se encuentra que en habla hispana el promedio de publicaciones en que se relacionan a ambos autores se ubica en los años 2017 - 2020, con algunas excepciones. En los papers revisados, la mayoría confrontan a Spinoza directamente con Schmitt, como dos antagonistas a la concepción de lo político. Algunos ensayos, como el de Marilena Chaui, parten de una definición distinta de teología política a la que se trabaja en este ensayo. Lo cual sólo muestra la complejidad y en cierto sentido novedad de esta línea de investigación. Por lo anterior, la respuesta spinozista que propongo es, por el momento, somera y tentativa.

En Schmitt hay dos momentos: 1) cuando postula la tesis central de Teología Política, y sobre la cual definimos, siguiendo a Ojeda, lo que se entiende aquí por teología política. 2) Su defensa a la trascendencia soberana, a partir de la reconstrucción sistemática del Estado moderno. En 1), Schmitt propone un enunciado descriptivo. En 2), aboga por la trascendencia. Es decir, propone un enunciado normativo.

Dos autores spinozistas han dado luces sobre cada momento en Schmitt. Sobre 1), Marilena Chaui, haciendo uso de Spinoza, negará que la teología política, en cuanto disciplina, tenga validez. Invirtiendo la tesis schmittiana, Chaui no dirá que los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados, sino que, por el contrario, “(...) los conceptos teológicos son conceptos políticos sacralizados” (Chaui, 2021, p.87), cambiando así el sentido de la transferencia de conceptos. Con esto, la teología política pierde todo sentido. Chaui se basa principalmente en el Tratado Teológico Político (en adelante TTP). (cfr. 2021)

Sobre 2), Ojeda considera la utilidad y validez de la teología política en cuanto disciplina. Se distanciará, sin embargo, de la causa trascendente y elaborará una propuesta spinozista inmanente. Esto tendrá como consecuencia la negación de la soberanía como elemento central de lo político. Se construirá un sistema teológico-político en el que la categoría central será el conatus. A diferencia de Chaui, Ojeda no se apoya en el TTP, sino principalmente en la Ética y en el Tratado Político (cfr. Ojeda, 2020).

Por motivos de espacio, el trabajo no desarrollará cada propuesta. Lo común a ambas, es que desde Spinoza, ambos trabajos a) niegan la trascendencia de Dios, postulando el panteísmo; b) niegan la autoridad soberana trascendente, concluyendo en una propuesta política inmanente-democrática que en Spinoza tendrá un carácter naturalista y cuyo concepto central será el Conatus.

Sobre a), Spinoza niega que Dios sea causa trascendente. Dios no está más allá de la naturaleza. Por el contrario, se identifica con ella. Por supuesto, por naturaleza no debe entenderse únicamente la realidad inmediatamente perceptible, pues ésta es un modo de Dios. La Naturaleza, en todo caso, vendría siendo la totalidad misma, con todo lo que la contiene. Deus Sive Natura es la frase que condensa tanto la metafísica como la política de Spinoza.

El Apéndice de la primera parte de la Ética reconstruye de manera detallada cómo los seres humanos, parafraseando a Nietzsche, crean a Dios a imagen y semejanza suya (EI, Apéndice). Esta ignorancia deriva en la constitución de un sistema teológico y metafísico en el que un Dios personal (el Dios rey) crea un mundo por su sola voluntad.



Dios es trascendente, no inmanente. La imagen de un Dios trascendente es un prejuicio que obedece a la ignorancia. Ante el asombro por el mundo, los seres humanos se preguntan cómo surgió, quién pudo haber creado tan magna obra. El humano puede crear objetos para su utilidad, pero no puede reproducir, en sus manos, los cuerpos que ve en la naturaleza. Tanta perfección, tanta utilidad, tanto orden, lo hace pensar que esto tuvo que haberse dado por alguien dotado de libertad y voluntad. Tuvo que haber, en últimas, un creador. Dios aparece como respuesta. Pero este Dios tendrá como características la trascendencia, la voluntad (pues creó todo porque quiso), su omnipotencia (porque puede crear todo cuanto quiere, enlazando el poder con la voluntad) y, de lo anterior, su soberanía sobre el mundo creado, en el que los seres humanos aparecerán como súbditos.

Este Dios creador exige y merece la máxima adoración (es decir, salen a flote los signos imperativos), por lo cual se erigen ritos y ceremonias con el fin de rendir culto a Dios para garantizar así el amor de éste para con ellos. Spinoza muestra así el origen de la creencia en un Dios personal y trascendente, dando lugar a las religiones y supersticiones que posibilitan el dominio teológico-político sobre la comunidad o el Estado. La ignorancia deriva en la constitución de un sistema teológico y metafísico en el que un Dios personal (el Dios soberano) crea un mundo por su sola voluntad. En el mismo apéndice, Spinoza afirma que “(...) suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad [la autoridad de los teólogos]” (EI, apéndice). Es decir, el sistema teológico construido bajo una lógica trascendente repercute en la perpetuación del dominio político de, en este caso, los teólogos, acercando la tesis de Schmitt a lo que afirma Spinoza.

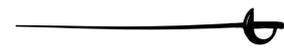
Con lo dicho anteriormente, no se pretende negar que histórica y sistemáticamente resulte cierta la tesis de Schmitt. Pero la estructura trascendente no es la única forma de pensar lo político y la política. En su versión teológica, parte de una idea inadecuada de Dios. Atendiendo a la idea adecuada (es decir, verdadera) de Dios, se deriva un sistema político distinto. Para terminar este punto, conviene resaltar el carácter positivo de la inmanencia. Ésta no se caracteriza sólo como una negación de la trascendencia. Cristian Tejeda (2015) propone un principio de inmanencia. La inmanencia se caracteriza por tres elementos, a saber:



- a. Causa: expresa la forma de producción de las cosas. Las cosas se producen inmanentemente y eso tiene un significado negativo: no hay principios ad extra que sean el origen de lo producido. Pero positivamente, eso significa que existe una horizontalidad del Ser donde todos los elementos producidos tienen la misma dignidad ontológica y, por lo mismo, las jerarquías del tipo Creador-creaturas, alma-cuerpo, razón-pasión se desvanecen.
- b. Ad intra: expresa una causa interior de producción. La inmanencia se refiere a una perfección interna de lo que se actualiza. Sin embargo, esta actualización interior no refiere a un agente o a un sujeto; la causa interna de producción abarca todo lo que pueda producirse (...)
- c. Unidad del mundo: La inmanencia como principio refiere a la existencia de este mundo como el único real. No solo a nivel ontológico y epistemológico esas consecuencias se revelan, sino que "este mundo" se muestra como la fuente de todos los valores y la autoridad política. El entendimiento y la voluntad de Dios, la autoridad de la Escritura Sagrada, el poder divino devenido a los hombres: todos estos elementos se recusan por ser explicación trascendente de sucesos que tiene causa y explicación en un único mundo. (p. 171).

No existe, por tanto, un mundo trascendente donde exista un Dios personal que dicta sus leyes con total libertad. Dios productor y su producción están al mismo nivel, en una horizontalidad ontológica. Sólo existe este único mundo, y esto conlleva una forma distinta de ubicarse en él. La esperanza en un más allá no está justificada. Por tanto, una ética basada en castigos o premios divinos no tiene lugar. Tampoco tiene lugar la idea de representación en la que una persona representa a Dios en la tierra, como en el caso del Papa, cuando se afirma como vicario de Cristo. Por último, no hay lugar a una idea de representación divina usada a nivel político, como las monarquías que legitimaban la figura del Rey a partir de que éste representaba a Dios en la tierra (cfr. Kantorowicz, 2012).

Sobre b), la negación de la soberanía en el panteísmo spinozista se sigue de forma lógica. Si la soberanía implica la trascendencia, no es posible construir una política inmanente de orden soberano. Sería una contradicción lógica. La causa inmanente produce un orden político no soberano. Ya no será el concepto central de lo político, o de lo teológico-político. El panteísmo deberá postular un nuevo concepto que garantice la funcionalidad de su sistema político. Consideramos que el concepto que cumple esta característica es el de Conatus.



Este término medieval-moderno está a lo largo de la obra de Spinoza. Por Conato se entenderá la disposición de todo cuanto existe a perseverar en su ser. Es decir, se puede hablar de un instinto de autoconservación que está presente en toda la Naturaleza. Todo cuanto existe, busca seguir afirmando su existencia.

En la proposición VI de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza dice que “(...) cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (EIII, P6). La siguiente proposición identificará este esfuerzo con el conato, a la vez que afirmará que aquel conato es la esencia misma de la cosa: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (EIII, P8). Este Conatus será identificado con el Deseo, que es para Spinoza “(...) la misma esencia del hombre” (EIII, DGA). Así las cosas, lo propio del ser humano no es la razón, sino el deseo y el poder (TTP, 1994, p. 333)

Repitiendo, el Conatus es el esfuerzo mismo por el cual cada cosa busca conservarse. Es la esencia de todos los modos existentes, incluyendo tanto los seres humanos (cuerpos individuales) como los cuerpos políticos (comunidades, Estados, organizaciones).

Además de buscar la conservación, la esencia de todas las cosas busca aumentar su potencia. Por medio de los afectos alegres, se aumenta la potencia del alma y el cuerpo. Por medio de afectos tristes, se le disminuye. Este supuesto metafísico tendrá su correlato en lo político. Las sociedades buscan aumentar su potencia. En sociedades cuya estructura política es trascendente, un tirano, dictador, monarca, gobernante autoritario, se erige como soberano. Esta soberanía no es bien vista para Spinoza, pues estos sistemas políticos disminuyen el Conatus del cuerpo colectivo:

(...) el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre (TTP, 1994, p. 64-65).

Al retroceder a Hobbes, es el miedo la pasión que fundamenta lo político. Hobbes es claro al afirmar que el miedo es el afecto que garantiza el pacto, pues los hombres no pueden soportar el estado de naturaleza al querer evitar la muerte. Para Maquiavelo, el príncipe debe ser, ante todo, temido. El miedo es, en últimas, el garante del poder político. Así lo explica Ayala:

Ahora bien, aunque Hobbes deduce las virtudes, las leyes y el Estado del deseo o instinto de conservación, el filósofo inglés prefiere utilizar la forma negativa <<evitar la muerte>> que la expresión positiva <<preservar la vida>>, la razón del uso de la primera expresión, según Leo Strauss, se debe a que la preservación de la vida se afirma por medio de la razón, mientras que la muerte, que es el mal más grande por lo anteriormente dicho, se afirma por la pasión: el miedo a la muerte. Aquí no estamos ante una filosofía que piensa el supremo bien, sino del supremo mal. El miedo, así visto, no solamente es destructivo (en tanto generador de caos), sino que tiene un elemento positivo, productor de formas políticas y amparador del pacto a causa del miedo que tienen los hombres a la punición (2018, p. 278, cursivas mías).

Schmitt no estaría lejos de esta línea. La guerra es la máxima expresión de lo político, y el soberano es quien decide en estado de excepción porque puede hacerlo, tiene la posibilidad de ejercer la violencia y salir victorioso. Para Spinoza, este estado de cosas hobbesiano-schmittiano relega a los súbditos a la condición de esclavos, con un Conatus disminuído, una sociedad que se caracteriza por la tristeza; un país, como diría Mauricio García pensando en Colombia, gobernado por las emociones tristes. El TTP fue publicado en 1670, siete años después, Spinoza moría sin terminar su Tratado Político (en adelante TP). Aquí, en línea con el TTP, diría Spinoza que

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de la guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma (...). Por lo demás, *aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad* (TP, P.128, cursivas mías).

Los regímenes autoritarios fundan un orden social a costa del Conatus comunitario. Para Spinoza, pensando en Séneca, tales formas de gobierno están condenadas al fracaso (TTP, 1994, p. 158). Mientras un gobierno trascendente va generalmente en contravía, para Spinoza, del conatus de la comunidad, un gobierno inmanente busca, dada su identificación entre gobernante y súbdito, el aumento del conatus. La democracia se erige para el pensador holandés -de raíces hispanas- como la mejor forma de gobierno, pues se expresará el Conatus de la comunidad con mayor potencia; una democracia donde la libertad de filosofar, y no la esclavitud, sea el garante de la supervivencia del Estado.



## Conclusiones

El texto ha confrontado el pensamiento político-metafísico de Carl Schmitt desde una perspectiva spinozista. El centro de la crítica ha sido la trascendencia de la política que se deriva de la teoría metafísica del pensador alemán. En contraposición, Spinoza elabora una teoría política que pone el énfasis en la democracia y a la que subyace una estructura inmanente.

En un primer momento, se explicó en qué consiste la trascendencia y la inmanencia, términos metafísicos en principio, su aplicación al campo teológico y luego al campo político. Luego, se mostró las tesis político-metafísicas de Carl Schmitt sobre la trascendencia política, siendo ésta una tradición que viene desde Hobbes y que haya fuentes en la teología medieval. Por último, desde el spinozismo, se ha realizado una crítica a la trascendencia política, apoyada por Schmitt, y se ha brindado los elementos iniciales de una propuesta inmanentista de la política: una política no soberana, y que, por tanto, construye su sistema metafísico-político a partir del supuesto del Conatus.



### **Bibliografía de autores primarios**

- Spinoza, B (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*; Madrid: Trotta.
- Spinoza, B (1994) *Tratado Teológico-Político*; Madrid: Altaya.
- Spinoza, B (2004) *Tratado Política*; Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009) *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2004) *El leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.

### **Bibliografía de autores secundarios**

- Ayala, A. (2006) *Crítica de Spinoza al concepto de voluntad. Naturalización de la ética*. (Trabajo de pregrado). Universidad del Valle. Cali, Colombia.
- Ayala, A. (2018) *El pensamiento económico-estético de Spinoza para pensar la comunidad* (Tesis doctoral). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile.
- Chau, M. (2021) *Theological political power: Spinoza against Schmitt* en *Spinoza today*, Vol. 8/ Issue 1. Crisis & Critic.
- De Aquino, T. (2001) *Suma de Teología*. España: Biblioteca de autores cristianos.
- De Aquino, T. (1994) *La Monarquía*. España: Altaya.
- Galli, C. (2012) *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. México: FCE.
- Hobbes, T. (2018) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Deusto.
- Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del Rey*. España: Akal.
- Magnavacca, S. (2005) *Léxico técnico de filosofía medieval*. Madrid: Miño y Dávila editores.
- Ojeda, F. (2020) *¿Spinoza con(tra) Schmitt? Hacia una teología política democrática en Spinoza* (Tesis doctoral) Universidad Adolfo Ibáñez. Chile.
- Tejeda, C. (2015) La importancia de la *causa inmanente* en la *Ética* de Spinoza. *Rev. filos.* [online], vol.71, pp.163-175.



# Vertientes

*Fundada en 2018, Vertientes es una revista de filosofía, abierta a toda la comunidad de estudiantes interesados en las distintas ramas del pensar filosófico. En la actualidad es uno de los medios de expresión y comunicación de la actividad académica e investigativa pensada por estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.*

*Con periodicidad semestral y convocatoria permanente para la recepción de contribuciones, Vertientes publica según el ISSN textos inéditos en español, traducciones y reseñas. Las contribuciones son evaluadas por el comité editorial y por árbitros especialistas en las temáticas que se desarrollan en las contribuciones.*

*En este momento, está abierta la convocatoria para las contribuciones del noveno número. Los textos serán recibidos en el correo: [revistavertientes@utp.edu.co](mailto:revistavertientes@utp.edu.co)*