

Berenice Amador Saavedra (coord.)

VI

SERIE MEDEA • Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica



CRÍTICA DE LA  
VIOLENCIA

Análisis de su materialidad  
y sus formas  
en perspectiva filosófica



sb

# Crítica de la violencia



México / Argentina, 2024  
“2024, Conmemoración del 60 Aniversario  
de la Inauguración de Ciudad Universitaria”

sb



**Universidad Autónoma  
del Estado de México**

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales  
Carlos Eduardo Barrera Díaz

*Rector*

Doctora en Ciencias Sociales  
Martha Patricia Zarza Delgado

*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*

Maestra en Administración  
Susana García Hernández

*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*

Maestra en Periodismo Político  
Patricia Vega Villavicencio

*Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial*

Licenciada en Letras Latinoamericanas  
María de los Ángeles García Moreno  
*Análisis e interpretación del sistema antiplagio*

Licenciada en Letras Latinoamericanas  
Piedad Liliana Rivera Cuevas

*Cuidado de pruebas*

Berenice Amador Saavedra (coord.)

# Crítica de la violencia

Análisis de su materialidad y sus formas  
en perspectiva filosófica

Jorge Armando Reyes Escobar

Dinora Hernández López

Marius Sitsch

Fernando Huesca Ramón<sup>†</sup>

Mauricio Pilatowsky Braverman

Katherine Mansilla Torres



sb

México • Buenos Aires • Madrid • Bogotá • Lima • Santiago • Montevideo • Asunción • San Pablo

Crítica de la violencia : análisis de su materialidad y sus formas en perspectiva filosófica / Jorge Armando Reyes Escobar ... [et al.] ; Coordinación general de Berenice Amador Saavedra. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SB ; México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2024.

188 p. ; 23 x 15.5 cm. - (Medea / Marcela Venebra Muñoz ; 6)

ISBN 978-631-6593-35-1 (impreso SB)

ISBN 978-607-633-845-2 (impreso UAEMEX)

1. Filosofía Contemporánea. 2. Violencia. I. Reyes Escobar, Jorge Armando II. Amador Saavedra, Berenice, coord.

CDD 190.905



Título: Crítica de la violencia

Subtítulo: Análisis de su materialidad y sus formas en perspectiva filosófica

Coordinadora: Berenice Amador Saavedra

Autores: Jorge Armando Reyes Escobar, Dinora Hernández López, Marius Sitsch, Fernando Huesca Ramón<sup>1</sup>, Mauricio Pilatowsky Braverman, Katherine Mansilla Torres, Berenice Amador Saavedra.

Serie: Medea

Directora de la Serie: Marcela Venebra Muñoz

Primera edición impresa: 17 de mayo de 2024

Primera edición digital: 18 de junio de 2024

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos que forman parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, niveles I y II. Expediente de obra 369/04/2023, Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, adscrita a la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México.

D. R. © Sb editorial

Juan José Eguiara y Eguren 7, CDMX 06850, México

www.editorialsb.com.mx - +52 1 33 3029 8628

Piedras 113 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

www.editorialsb.com - +54 9 11 3012-7592

ISBN 978-631-6593-35-1 (impreso)

ISBN 978-631-6593-36-8 (digital - PDF)

ISBN 978-631-6593-37-5 (digital - epub)

D. R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote., col. Centro, C.P. 50000, Toluca, Estado de México

www.uaemex.mx

ISBN 978-607-633-845-2 (impreso)

ISBN 978-607-633-860-5 (digital - PDF)

El contenido de esta publicación es responsabilidad de la coordinadora y los autores.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México y de Sb editorial.



Esta obra queda sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No comercial-Sin derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite solo descargar sus obras y compartirlas, siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: [ri.uaemex.mx](http://ri.uaemex.mx)

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Esta tirada consta de 300 ejemplares - Impreso en México / *Made in Mexico*

# Índice

<b>Presentación .....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>La espectralidad del racismo .....</b>	<b>17</b>
Jorge Armando Reyes Escobar	
Introducción.....	17
El espectro .....	19
Problemas con la conceptualización del racismo .....	24
El extraño .....	29
Conclusiones. Más allá del reconocimiento.....	35
Referencias .....	42
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>Juliette en la <i>dialéctica de la Ilustración</i>: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres .....</b>	<b>45</b>
Dinora Hernández López	
Introducción.....	45
Juliette en la <i>dialéctica de la Ilustración</i> .....	47
Sujeto soberano .....	48
Vulnerabilidad y violencia contra las mujeres .....	55
Conclusiones .....	61
Referencias .....	63

### CAPÍTULO III

#### Buscando un hogar.

#### Sobre la lógica del lugar propio y su inherente violencia ..... 65

Marius Sitsch

Introducción..... 65

Una primera aproximación a la experiencia del hogar ..... 67

Localización y orientación corporal como búsqueda  
de un lugar propio ..... 73

Del *oikos* a la *polis* o la potenciación de la violencia..... 80

Conclusiones. El *oiko-logos* del habitar humano  
y otro camino a casa ..... 91

Referencias ..... 99

### CAPÍTULO IV

#### La crítica dialéctica de la violencia de Herbert Marcuse:

#### Hegel y la revolución ..... 103

Fernando Huesca Ramón<sup>†</sup>

Introducción..... 103

Apropiación del pensamiento dialéctico de Hegel  
por parte de Marcuse: la crítica a la violencia  
de las sociedades industriales contemporáneas..... 105

Conclusiones. La construcción de la conciencia crítica..... 116

Referencias ..... 118

### CAPÍTULO V

#### ¿Somos violentos los mexicanos? ..... 121

Mauricio Pilatowsky Braverman

Introducción..... 121

La contribución del psicoanálisis al debate político  
sobre el papel de la violencia en la “naturaleza” humana..... 122

La configuración de lo mexicano. Un análisis  
del lugar de la violencia en el imaginario nacional..... 132

Conclusiones ..... 145

Referencias ..... 146

## CAPÍTULO VI

### **Aportes fenomenológicos para comprender**

**las prácticas argollísticas ..... 149**

Katherine Mansilla Torres

Introducción..... 149

Descripción fenomenológica de una práctica corrupta ..... 153

Democracia en una fraternidad encarnada ..... 163

Conclusiones ..... 171

Referencias ..... 173

## EPÍLOGO

### **Crítica de la violencia hoy:**

**Apuntes sobre sus alcances y sus límites ..... 175**

Berenice Amador Saavedra

### **Autores**

(por orden de contribución) ..... 185



## Presentación

El presente volumen de la *Serie Medea*, centrado en estudios sobre violencia, parte de los trabajos del *Seminario de Estudios interdisciplinarios sobre la violencia* dirigido por Marcela Venebra Muñoz, llevado a cabo en la Universidad Autónoma del Estado de México en agosto de 2022. En esa edición se buscó analizar diversas formas en que tiene lugar la violencia en nuestra cotidianidad, como el racismo, la violencia de género, la violencia implicada en la condición de vulnerabilidad y la discriminación normalizada en instituciones sociales y en el fenómeno de la corrupción. Tras estas reflexiones se convocó a profundizar dicho análisis, resultado que presentamos en los seis capítulos que conforman este libro.

Al profundizar sobre las diversas formas de la violencia y su materialidad, los escritos de este volumen buscan establecer rutas de crítica filosófica de la violencia contemporánea, propósito que se enmarca en los múltiples acercamientos que desde diversas disciplinas analizan la violencia con apuntes críticos para su conceptualización o los sendos estudios cuyo objetivo se centra en estudiar las diversas maneras como la violencia se presenta en situaciones social e históricamente localizadas, cuya vigencia y actualidad urgen a ensanchar dichos esfuerzos.

Nuestra propuesta busca trazar rutas de crítica de la violencia recuperando el aporte teórico y metodológico de distintas perspectivas filosóficas, como la fenomenología y la teoría crítica, que aquí dirigen su análisis en términos generales hacia la relación entre violencia, justicia y derecho, pues podemos hallar en cada uno de los textos como *leitmotiv*

el análisis de la forma en que dicha relación configura la subjetividad contemporánea a nivel global o a escala local en los distintos sistemas democráticos.

Los análisis presentados pretenden hacer visibles los diversos mecanismos en los que se presenta la violencia y establece relaciones entre nuestra cotidianidad y su materialización, ya desde la crítica a sus aspectos estructurales, ya en las prácticas sociales violentas del día a día: en la experiencia del racismo, en la violencia contra las mujeres, en la experiencia de la búsqueda del hogar y la violencia individual y social, en la violencia sistémica en las sociedades industrializadas, en el análisis de los mecanismos de dominio y de control de la violencia en el imaginario nacional mexicano o en la normalización de prácticas corruptas en Perú; todo con la intención de hallar su causa y su sentido, momento indispensable para emprender la búsqueda de su posible minimización o gestión dada la exacerbación de la violencia que hoy día atestiguamos.

Así, la crítica filosófica de la violencia en estos escritos coincide en su preocupación por tematizar las contradicciones de la vida colectiva e individual en nuestras sociedades, buscando un diagnóstico y, a partir de eso, proponer el análisis de los componentes estructurales que han sido caldo de cultivo para el advenimiento de una nueva naturalización o normalización de prácticas violentas. En este sentido, la originalidad de la propuesta de este volumen radica en los temas y las propuestas de crítica filosófica que presentan los seis capítulos, ricos en variedad temática, abordaje teórico y profundidad crítica, que conjuntamente promueve el análisis de las diversas relaciones que intervienen en la configuración de estas prácticas y de la subjetividad contemporánea.

Otra coincidencia más que podemos señalar es la justeza con que presentan los límites y alcances de la crítica filosófica de la violencia en nuestros días; esto es palpable desde el objetivo y el abordaje de cada uno de los estudios y por la manera en que en ellos vemos dinamizados la perspectiva metodológica y el marco teórico, desde la teoría crítica o desde la fenomenología, donde la claridad de su presentación anima el diálogo con miras a sumar esfuerzos que nos encaminan hacia la transformación de nuestras sociedades.

La organización de los seis estudios presentados atiende la práctica violenta tematizada en las investigaciones y la propuesta de diálogo crítico entre las posturas teóricas y metodológicas desde donde se analizan dichas prácticas y se presentan como hilo conductor de la crítica de la violencia en nuestros días y a la subjetividad que produce.

En los dos primeros capítulos encontramos la crítica de la violencia desde dos perspectivas filosóficas que analizan los diversos elementos que configuran prácticas violentas como el racismo y la violencia contra las mujeres. El primer capítulo, “La espectralidad del racismo”, analiza el racismo definiéndolo fenomenológicamente desde la experiencia de su presencia espectral, en coordenada *derridiana*, y señala cómo en la espectralidad del racismo se presenta una fractura en el fenómeno de la experiencia. A partir del ensayo *Notes of a native son* del activista James Baldwin, se analiza dicha ruptura al *continuum* pasado-presente-futuro que configura la experiencia, ruptura que es vivida por quien ha sido blanco de la violencia racista como imposibilidad de articular dicho *continuum*. La espectralidad del racismo encierra al individuo en un pasado perpetuo del cual no se puede salir y cuyo cúmulo de hechos le impide colocarse ante un horizonte de expectativas, al tiempo que muestra cómo la exclusión vivida en las experiencias de racismo en primera persona, con el ejemplo de la experiencia de una mujer americana-pakistaní, remite a un desarraigo que coloca la experiencia de la violencia racista más allá de términos morales o políticos, esto implica que su superación se daría más allá de la lucha por el reconocimiento, por demás legítima. Lo anterior hace que la crítica de la violencia racista y la crítica a la subjetividad que produce se dirijan a la actual comprensión de la cultura como un espacio homogéneo donde coexisten diversas identidades bajo ciertas condiciones mínimas de respeto sin mezclarse ni contaminarse entre sí, noción que propicia la invisibilidad de dicho desarraigo, de fractura en la experiencia del racismo.

El segundo capítulo, “Juliette en la *dialéctica de la Ilustración*: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres”, recupera la ruta crítica que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer presentan en su libro *Dialéctica de la Ilustración* para analizar los elementos que configuran al sujeto soberano de la Ilustración y su ética burguesa. Este

análisis recoge los señalamientos de los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, primeros en atender la denuncia crítica que hace el Marqués de Sade a la moralidad ilustrada en sus personajes, en específico la crítica al sujeto soberano y a la violencia contra las mujeres, a su sujeción y su vulneración; denuncia crítica que para Adorno y Horkheimer se encuentra contenida dialécticamente en los personajes de las obras del Marqués. El trabajo recorre la crítica a la subjetividad producida por el proyecto ilustrado presentada en el segundo *Excursus* “Juliette, o Ilustración y moral” donde encontramos en la figura de Juliette la encarnación, hasta sus últimas consecuencias, de la razón subjetiva, que burocratiza el placer, niega los afectos y busca operativamente el dominio de la naturaleza, de los otros y de sí. Este recorrido subraya los elementos del formalismo kantiano de la razón práctica y los fundamentos de la voluntad de poder nietzscheana, que en la inversión medios-fines operada por la razón subjetiva, configuran al sujeto moderno como sujeto que ejerce su poder sobre los vulnerables. Lo anterior con el fin de aquilatar las consecuencias de la administración del placer, de la negación de los afectos y del dominio de sí y de los otros para la acción moral a partir de explicitar cómo la negación de la compasión y la misoginia moldean la figura del sujeto soberano y la estimación de las mujeres como sujetos vulnerables propios para ejercer violencia sobre ellas. Desde ahí, el trabajo presenta cómo la crítica de la violencia contra las mujeres, su sujeción y vulneración, es realizada por los autores de *Dialéctica de la Ilustración* en su crítica a la configuración del sujeto soberano, autoritario y a los modos de subjetivación moderno-patriarcales, lo que confiere plena vigencia a la crítica hecha en “Juliette, o Ilustración y moral”.

El tercer capítulo, “Buscando un hogar. Sobre la lógica del lugar propio y su inherente violencia”, desde un estudio fenomenológico busca resignificar la violencia de la ocupación factual del espacio y trata de mostrar cómo esta dimensión violenta es inherente a la experiencia de la orientación corporal y refuerza en sí misma formas sociales del habitar. Este trabajo propone la investigación sobre el hogar en términos de una *oikología* que permite examinar la morada o *ethos* de los seres humanos, el movimiento corporal individual de localización y el modo en que lo social reside en casas, ciudades, países, etc. Además, propone repensar la

noción de hogar y de la violencia ligada al morar por el carácter urgente de esta noción para millones de personas que son y serán obligadas a buscar un nuevo hogar debido al cambio climático, a los recientes cierres durante la pandemia global de COVID-19 o a los nuevos partidos políticos y movimientos de *neo-derechas*, siempre sujetos a una idea de hogar. Sobre lo último, el texto presenta una crítica de la violencia y trata de replantearse la idea de hogar más allá de la ideología de la ultraderecha, más allá de la sangre y la tierra, además muestra explícitamente la violencia que implica el marcaje y la ocupación de los sitios que llamamos hogar, con miras a promover la apertura de fronteras y la admisión de los otros, planteando nuevas formas de subjetividad.

El cuarto capítulo, “La crítica dialéctica de la violencia de Herbert Marcuse: Hegel y la revolución”, examina la apropiación que hace Herbert Marcuse del pensamiento dialéctico de Hegel para realizar su crítica de la violencia desde la crítica a las sociedades industriales contemporáneas y, así, dimensionar el alcance de su propuesta radical para la construcción de una consciencia crítica. Esta revisión de la apropiación parte de la ubicación histórica de los motivos del autor de *Razón y revolución*, los momentos en su trayectoria y las instancias sociales presentes en esa recuperación del pensamiento dialéctico de Hegel. Esto con el propósito de indicar la radicalidad y pertinencia de la propuesta marcuseana de la formación de una consciencia crítica, propuesta que surge de la crítica a las sociedades industriales contemporáneas como crítica de la violencia sistémica y a la subjetividad que produce. El trabajo presenta dicha apuesta destacando los elementos que constituyen la consciencia crítica por construir que habrá de denunciar y transformar las relaciones materiales y sociales, de modo que, en el futuro, un mundo social pueda funcionar en equilibrio con la Naturaleza y sin represión excesiva hacia el Eros de varones y mujeres, y sin relaciones de brutalidad hacia grupos étnicos y culturales históricamente marginados. El texto cierra con la imagen del modo como Marcuse *dialectiza* la subjetividad moderna, sumando los aportes de Marx y Freud y el análisis de los movimientos sociales de la posguerra, en consonancia con algunos de los motivos de la crítica de la violencia realizada por el resto de los autores de la teoría crítica, para hallar en ella los elementos que detonen

su transformación, mostrando su radicalidad y su pertinencia para la crítica contemporánea de la violencia.

Cerramos con dos trabajos que, desde las dos perspectivas filosóficas que dialogan en este volumen, analizan la estructura de la normalización de la violencia ejercida por el Estado y aquella naturalizada en la nación imaginada o normalizada en la articulación de círculos de personas de interés que merman la convivencia democrática, específicamente en México y en Perú.

En el quinto capítulo, con la pregunta “¿Somos violentos los mexicanos?”, se analiza la estructura de la violencia naturalizada en la nación imaginada llamada México siguiendo la ruta de la teoría crítica, desde las aportaciones del psicoanálisis y la revisión a contrapelo de los momentos y modos como la violencia ha sido gestionada en el imaginario social mexicano que configura nuestra comprensión del colonialismo, del nacionalismo y del origen de la mexicanidad; y permea nuestra propia identificación como mexicanos y la identificación de otros grupos sociales. El texto recupera el estudio de larga data respecto a si la violencia es parte de aquello comprendido como naturaleza humana, situando su revisión, por un lado, en la definición de violencia como exceso en el uso de fuerza y, por otro, en el marco de las instituciones contemporáneas que velan por la búsqueda de la paz. Recurriendo a los aportes de los estudios de Freud sobre las pulsiones y su apuesta por llevar sus análisis a las narrativas que amalgaman los grupos sociales, la respuesta que posiblemente cierre todo futuro al denunciar que la violencia es parte de la naturaleza humana, con Freud se dirige a los momentos y las atenuantes del control y gestión de los impulsos violentos, al tiempo que permite, en el análisis del orden social, traer sus aportaciones para revisar los mecanismos que cada cultura y grupo humano echa a andar para el control y la gestión de la violencia. Desde aquí, los avances sobre el estudio de la violencia se dirigen al modo como han surgido dichos mecanismos en la configuración de la subjetividad mexicana contemporánea, en términos de lo colectivo, a partir de los imaginarios nacionales y su desvelo-ocultamiento de las pulsiones violentas que han dado como resultado la comprensión ambigua de la figura de la mujer o las prácticas de exclusión en la violencia racista en los procesos de blanquitud.

En el sexto capítulo, “Aportes fenomenológicos para comprender las prácticas argollísticas”, encontramos un análisis de la “práctica de la argolla” (construcción de un círculo de personas vigilantes de ciertos intereses para obtener beneficios económicos y sociales, similar a las prácticas del apadrinamiento o del compadrazgo) y de cómo permea diversos estamentos de las prácticas sociales en Perú. El análisis de la práctica de la argolla parte de la comprensión de que ciertos modos de interacción social, como la corrupción, son perjudiciales para el desarrollo de la vida en sistemas democráticos. Yendo más allá de los aportes de la *rational choice*, en el estudio se recuperan las aportaciones de Merleau-Ponty para la comprensión de vida intersubjetiva, donde se defiende que, como vida asociativa y comunitaria, ella es estructuralmente equivalente a la vida personal, para realizar una crítica a la violencia de la corrupción al dar cuenta de lo que gesta esta práctica, los valores que defiende, la subjetividad que produce, y para establecer cuales elementos de la democracia contemporánea pueden revisarse para comprender la paradoja de la tolerancia social de prácticas corruptas y buscar nuevas formas de interrelación social.

Esperamos que los lectores encuentren en el diálogo temático y de posicionamientos teóricos un fructífero aporte a la crítica de la violencia y de las prácticas de exclusión que la violencia propicia en el análisis crítico de la subjetividad contemporánea presentado en los trabajos y cuya urgencia en la actualidad cada una de las contribuciones denuncia buscando que esta crítica eche raíz y nos impulse, insistimos, a la transformación de nuestra realidad.

Agradecemos el apoyo que la Universidad Autónoma del Estado de México brindó para la publicación de este volumen y el entusiasmo con el que los autores se sumaron a este esfuerzo compartido.

Berenice Amador Saavedra  
Puebla capital, 2023





## Capítulo I

# La espectralidad del racismo

Jorge Armando Reyes Escobar

### Introducción

Hay problemas sociales, como el de la alienación o los que plantea la teoría de la elección racional, que parecen tratarse de problemas únicamente para quienes comparten cierto vocabulario teórico dentro de las humanidades y ciencias sociales, y estas personas tendrían serias dificultades para explicarle a alguien no perteneciente a su ámbito profesional las razones por las cuales realmente estamos ante una cuestión política o moral de primer orden. Hay otro tipo de problemas, como la pobreza o la violencia, que somos capaces de reconocer aun sin disponer de un vocabulario conceptual para exponer sus causas y consecuencias, pero de los que preferimos no hablar mientras no seamos los principales afectados, aceptándolos como una de esas desagradables, aunque ineludibles, condiciones de nuestra “normalidad”. Sin embargo, hay otros problemas.

Entre ellos, está el racismo, cuya importancia rebasa el ámbito teórico y es tratado profusamente por diversas disciplinas; además la conciencia de su presencia y de sus efectos perniciosos es omnipresente en la vida cotidiana contemporánea: no hay transmisión de acontecimientos deportivos y musicales de importancia mundial en los que no aparezca el constante bombardeo de mensajes que nos recuerden: “No Hay Espacio para el Racismo”, y mientras observamos esos eventos consumimos bebidas y alimentos que muy probablemente fueron adquiridos

en una tienda en la que está a la vista de todos un cartel que reza “En este establecimiento no se discrimina por motivos de raza, religión o condición social”. A pesar de esto, el racismo, en lugar de dar signos de desaparecer, se extiende cada vez más. ¿Por qué? Esa es la pregunta que trata de examinar el presente ensayo.

En términos generales, la hipótesis que se plantea es que hay una peculiaridad fundamental en el fenómeno del racismo, la cual podría denominarse *espectralidad*, entendida como una ambigüedad propia y distintiva de su modo de aparecer. La espectralidad es característica de aquellos fenómenos que, a pesar de aparecer claramente en la experiencia cotidiana —es decir, de manifestarse en un aquí y ahora, y de disponer de conceptos para describir lo que ocurre—, no se mencionan y se dejan pasar como si estuvieran ausentes. Esta omisión, empero, no se debe a una actitud de mala fe, a una posición conservadora o al deseo de mantener el *status quo*, sino a una fractura en la forma de la experiencia. Se trata de una hendidura en el orden del tiempo de quien vive y padece el racismo; en la imposibilidad de articular de una manera coherente pasado, presente y futuro de tal forma que no puede formar una subjetividad coherente que juzgue los eventos del presente como el despliegue de un sentido procedente del pasado y que abre vías de desarrollo hacia el futuro; en contraste, el racismo encierra al individuo en un pasado perpetuo en el que todos los hechos se acumulan sin realmente abrir un horizonte de expectativas.

Esta idea se desarrollará en cuatro momentos. En una primera sección, se introducirá la noción *espectralidad* con base en la descripción de las situaciones de racismo vividas por una mujer americana-pakistaní. En la segunda sección, además de la pertinencia de recurrir a la novela gráfica para presentar la experiencia del racismo, también se expondrán las descripciones en primera persona que no apuntalen o ejemplifiquen una definición sólida de lo que sea el racismo. Frente a esta posición, se argüirá que las descripciones de la vivencia del racismo muestran que el sentido de la exclusión ya está en la experiencia vivida y no es algo que se añada al juzgarla a partir de consideraciones cualitativas (ingreso, empleo, vivienda, etc.). Detenerse en las descripciones obliga a poner en tela de juicio que el racismo sea *exclusivamente* un problema

moral y político. Cuando el racismo se reduce a estos ámbitos, entonces, se presenta como una situación *extraordinaria y coyuntural* dentro de la comunidad que puede superarse mediante la “lucha por el reconocimiento”. En la tercera sección, tomando como hilo conductor un ensayo de James Baldwin, se argüirá que el problema del racismo no es una cuestión de falta de identificación, entendido como el reconocimiento del carácter único y valioso de la identidad de una persona en tanto perteneciente a cierta cultura, sino un problema de desarraigo, de no-pertenencia al horizonte de experiencia vigente y considerado como normal. Por último, en la cuarta sección se presentarán unas reflexiones finales acerca del concepto *cultura* que en buena medida ha impedido aquilatar la peculiaridad del racismo; en especial, se sugerirá que la idea de que la cultura es un espacio homogéneo en el que coexisten diversas identidades bajo ciertas condiciones mínimas de respeto, sin mezclarse ni contaminarse entre sí, es un espacio que excluye de inicio la posibilidad de concebir la espectralidad del racismo, manifiesta con la fractura de la experiencia, descrita en el ensayo de Baldwin.

## El espectro

La novela gráfica *Infidel* expresa con sutileza la peculiar dificultad de hacerle frente al racismo. La historia gira en torno a Aisha, una mujer que vive en un edificio de apartamentos en Nueva York y es acosada por un fantasma maligno. La historia ofrece una original vuelta de tuerca a uno de los recursos más socorridos de las narraciones fantásticas. Ahí donde suelen generar inquietud al describir situaciones donde los protagonistas presencian las manifestaciones sobrenaturales, lo cual deja abierta la posibilidad de que sean únicamente una alucinación. *Infidel* hace que Aisha y quienes la rodean sean testigos de las apariciones espectrales, esto deja a los lectores con una duda horrible: “¿por qué no dicen nada? ¿Por qué se callan en lugar de decirle a ella que también han visto fantasmas en ese viejo edificio?”. A los lectores nos queda claro que su silencio no esconde malicia, pues no se debe a que pretendan enloquecer a Aisha haciéndola dudar de su sentido de la realidad

y se hace patente que el dibujante transmite con soltura el desasosiego que les provoca toparse cara a cara con los fantasmas. Uno, como lector, especula que su mutismo es, más bien, el intento de disimular su reacción frente a algo que no debería estar ahí, que contraviene nuestro sentido de lo correcto y estable y que lo único que puede hacerse es dejarlo pasar. Pero el aspecto que realmente coloca a *Infidel* en un lugar especial es el paralelismo que establece entre las reacciones que suscita lo sobrenatural y las respuestas que genera el racismo.

Además de padecer las incursiones del espectro maligno, Aisha también es víctima del racismo: sus vecinos, su suegra, e incluso su esposo, desconfían de ella, del sentido de sus acciones —como si siempre tuviera que operar una segunda intención, oculta para los demás, en cada uno de sus movimientos—, porque ven en ella a alguien que no forma parte del *nosotros*. Aisha todo el tiempo tiene que recordarle a quien la rodea: “no soy árabe, soy una americana-pakistaní de Jersey” (Pichetshote, 2018). Y así como nadie parece notar las manifestaciones sobrenaturales, tampoco nadie admite que el rechazo y la sospecha que suscita la presencia de Aisha se debe a la antipatía espontánea que brota al enfrentarse a una mujer no-blanca y musulmana.

En ambos casos encontramos un patrón similar: en primer lugar, el silencio la aísla, pues no hay manera en la que pueda expresar su miedo o su coraje en términos comprensibles para quienes la rodean. En segundo lugar, ese aislamiento no se debe a que sus causas y razones sean visibles únicamente para ella, porque los otros perciben a los fantasmas con la misma claridad que se percatan de la hostilidad y las miradas de soslayo generadas por la presencia de Aisha. Esto es, no se trata de una situación en la cual la imposibilidad de la comunicación encuentre sus raíces en una diferencia de horizontes culturales o de puntos de vista inconmensurables, pues, como ella lo repite constantemente: solamente es una muchacha de Jersey que comparte los mismos problemas y preocupaciones cotidianas que el resto de sus vecinos. El problema consiste, en cambio, en la incapacidad que muestran los otros de nombrar lo que aparece frente a ellos (el fantasma, el racismo), pero no porque se trate de fenómenos que desborden el ámbito conceptual, sino porque no tendrían que estar ahí debido a que *pertenecen al pasado*:

los muertos *no* regresan del mismo modo que —en su imaginario— el racismo quedó atrás después del movimiento de los derechos civiles. En breve, su silencio es fruto de la incapacidad de integrar una manifestación procedente del pasado en el horizonte de su experiencia presente. En tercer lugar, con Aisha ocurre algo distinto en comparación a sus vecinos: no es más “espiritual” que ellos, pero su vínculo con la entidad maligna sí es más fuerte y no tiene más conciencia social, sin embargo, sí advierte los gestos racistas en actitudes aparentemente inofensivas.

Más bien, en su caso, la situación que la aísla, la individualiza y define al mismo tiempo: es una estadounidense-pakistaní que todo el tiempo debe aclarar que no es una terrorista árabe, como la acusan constantemente sus vecinos. Es decir, el hecho de ser una estadounidense-pakistaní no es una de las tantas determinaciones que podrían atribuírsele (también podría decir que es madre, estudiante, alguien a quien le gusta dibujar, etc.) y que saliera a colación en ciertos contextos específicos es la característica que de manera continua reivindica para hacer hincapié en que es una de ellos: habla su mismo idioma, celebra sus mismas fiestas civiles, también se preocupa cuando llega la fecha de pagar la renta, en suma, no es una figura ajena. Se podría conjeturar que es precisamente ese aislamiento lo que vulnera a Aisha ante los ataques del fantasma —siempre y cuando no se interprete el mencionado aislamiento en términos de quedarse sola, pues ella vive con su suegra, su esposo y su hija—, pues ambos comparten una misma circunstancia, un mismo limbo: no forman parte del presente, no están integrados en el horizonte de expectativas que componen la experiencia de quienes están alrededor.

*Infidel* consigue apuntar a una situación en la cual hay algo que aparece en la experiencia, que no se trata de un proceso o estructura anónima que funcione a espaldas de los sujetos, pero se actúa como si no estuviera ahí, como si no fuera un contenido cuya irrupción obliga a transformar las creencias y expectativas de ellos. Este escenario en el cual presencia y ausencia se superponen y sus límites se tornan borrosos es denominado por Jacques Derrida como *espectralidad*:

una no-identidad que ocupa invisiblemente y sin hacer nada lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos. Ahora bien, todo ello, eso de lo que hemos sido incapaces de decir nada que sea lógicamente determinable, eso que tan difícilmente viene al lenguaje [...] eso que desconcierta a nuestro querer decir, haciéndonos hablar con regularidad desde el lugar donde no queremos decir nada, donde sabemos con claridad lo que no queremos decir, pero no sabemos lo que querríamos decir (1998, p. 192).

La espectralidad es la imposibilidad radical de determinación conceptual de un fenómeno que no es atribuible a una falla cognitiva ocasionada que impidiera justificar las creencias acerca de este último. El impedimento se debe, en cambio, a que las nociones y maneras disponibles de enfrentar el fenómeno contradicen el modo en el cual se espera y anticipa que algo aparezca en la experiencia. Es decir, los hábitos y las creencias pasadas nos dicen cómo determinar aquello que está ante nosotros, pero no podemos utilizarlos porque su asunción trastocaría lo esperado para el futuro. El resultado de esta contradicción es que el presente queda en suspenso: eso se manifiesta aquí y ahora, no tiene continuidad con aquello a lo cual uno estaba acostumbrado ni nos permite proyectar tendencias en los hechos futuros. En esa medida, se trata de una “indeterminación *temporal* del efecto de espectralidad [...] Retrocediendo en el tiempo, se vuelve una y otra vez” (Parkin-Gounelas, 1999, p. 129).

Un ejemplo podría servir para ilustra esta idea. Supongamos que soy un habitante de la Ciudad de México y pregunto quién es el actual regente del Distrito Federal. Ante tal pregunta, se me contestaría que desde 2016 la ciudad ya no es el Distrito Federal y no está gobernada por un regente designado por el ejecutivo, eso ocurría *en el pasado*, pues *en el presente* es una entidad política llamada “Ciudad de México” cuyo gobernante se elige en una votación democrática y que *en el futuro* tengo que utilizar ese nombre para los trámites que desee realizar o para dar mi dirección postal.

En este ejemplo, el presente está constituido por una separación claramente discernible respecto al pasado y es el punto de apoyo con base

en el cual pueden hacerse expectativas respecto al futuro. Pero ahora imaginemos que tengo que realizar un trámite y dirijo mi petición al gobierno de la Ciudad de México y la respuesta oficial es que necesito solicitar una autorización emitida por la Regencia del Distrito Federal. Es un escenario absurdo porque el presente invoca al pasado para enfrentar una situación, pero no lo hace a la manera de un antecedente, sino como si aún tuviera validez, como si fuera su contemporáneo. Con ello, sin embargo, el presente compromete su propia solidez, pues su permanencia depende justamente de la capacidad de trazar un corte que lo distancie del pasado. Pero, si fueran contemporáneos, entonces, la identidad del presente quedaría en entredicho y también el futuro quedaría indeterminado porque no sabría si dirigir mis peticiones posteriores al gobierno de la Ciudad de México o a la Regencia del Distrito Federal.

Este caso muestra una situación en la que se quiebra la experiencia del tiempo debido a que un acontecimiento pasado, aunque cronológicamente ha quedado atrás, irrumpe de nuevo en el presente; pero no lo hace a la manera de una reivindicación que pretenda cambiar el significado que la “historia oficial” le otorga —como ocurre con las políticas de la memoria— porque su significado ya está constituido y, por ende, es inmodificable. En contraste, su aparición se caracteriza por la ausencia de todo proceso de devenir que explicaría sus relaciones de continuidad y diferencia con el presente, como lo sugiere Hägglund: “lo importante de la figura del espectro, por tanto, es que no puede estar plenamente presente: no tiene ser en sí mismo, sino que marca una relación con lo que ya no es o todavía no es” (2008, p. 82). Si la experiencia es más que la mera constatación de contenidos sensibles y se entiende, más bien, como el tejido de recuerdos y expectativas que se entretejen en torno a algo que se manifiesta aquí y ahora produciendo en el proceso un patrón de figuras mediante las cuales lo vivido se vuelve coherente y narrable, entonces, la espectralidad bien puede describirse como una súbita aparición en el seno de ese tejido que, precisamente porque no rasga un solo hilo, lo vuelve inane, pues al carecer de toda conexión con la memoria y la expectativa obliga a preguntarse qué sentido y utilidad podrían tener.

## Problemas con la conceptualización del racismo

¿Pero no se trata la espectralidad de una posibilidad abstracta y teórica que, a lo sumo, podría remitir a una situación solamente apropiada en el terreno de la literatura fantástica? Estas páginas quieren responder a esta interrogante con una rotunda negativa. En cambio, una de las hipótesis de este trabajo es que la sensación de desasosiego que genera la yuxtaposición de pasado y presente en *Infiel* y cuyo funcionamiento aprehende conceptualmente la noción de espectralidad encuentra su expresión concreta en el racismo, mejor dicho: en la dificultad de explicar en qué consiste el racismo. Habría razones de sobra para descalificar este último señalamiento porque es fácil constatar la abundante y especializada bibliografía sobre el tema. A partir de una definición mínima, conforme a la cual el racismo “abarca todas las acciones y creencias económicas, políticas, sociales e institucionales que sistematizan y perpetúan una distribución desigual de privilegios, recursos y poder entre blancos y personas de color” (DiAngelo, 2016, p. 108), es posible desarrollar todo tipo de distinciones conceptuales entre racismo, discriminación, xenofobia, nativismo, las cuales, a su vez pueden estudiarse desde distintos enfoques: distribución del ingreso, demografía, historia de las mentalidades, sociología de los movimientos sociales, estudios de género, etc. El aparato teórico para aproximarse al racismo, así como el trabajo de archivo y los instrumentos de medición en los que se apoya, es innegablemente vasto y metodológicamente bien fundamentado.

¿Qué sucede, empero, cuando se intenta aplicar estos instrumentos a una situación concreta? Que el racismo desaparece o, mejor dicho, el tipo específico de desigualdad que inicialmente intentaba explicarse como un caso de racismo se traslada a otro discurso que lo convierte en un problema distinto: de políticas públicas, de delimitación de circunscripciones electorales, de acción afirmativa, etc. Esto no quiere decir que se niegue o excuse lo denominado en la cita previa de DiAngelo como “distribución desigual de privilegios”; más bien, se apunta a que la desigualdad se explica como desigualdad *económica*, desigualdad *política*, desigualdad *de capacidades básicas*, y con ello el elemento estrictamente racista desaparece del discurso. Mónica Moreno describe bien



esta situación al referirse a las dificultades de estudiar el racismo en México:

Aparecen [los artículos sobre racismo] además, en un contexto en el que las crecientes ideologías posraciales vienen a reforzar el proyecto racial del mestizaje, que ya ha hecho una buena tarea al deslegitimar la importancia del racismo: ‘no viene al caso, aquí todos somos mestizos’ [...] Antes de estas estrategias posraciales —que minimizan la relevancia de nociones de raza, operan por medio de relaciones de poder racializadas y que desde su negación del racismo rearticulan la desigualdad racial—, la ideología del mestizaje había cimentado con estrategias similares un terreno de resistencia a la movilización política, social y académica alrededor del tema racial en México y en contextos semejantes en Latinoamérica (Moreno Figueroa, 2016, p. 92).

Podría explicarse del siguiente modo la situación descrita por Moreno acoplándola con la definición mínima de racismo citada líneas arriba: en primer lugar, se parte de la constatación en el presente de una desigualdad objetiva (de derechos, de ingreso, de representación política, de acceso a bienes primarios) basada en la percepción (entendida como acto subjetivo) de una diferencia de color de piel. Sin embargo, en segundo lugar, las investigaciones prescinden del elemento subjetivo de la percepción de la diferencia porque no tiene bases objetivas; es decir, no hay una forma en la cual un sujeto moderno pueda justificar que la diferencia de color de piel —la cual, además, dependería de la noción de raza— legitima la desigualdad en la distribución de bienes escasos y cargas necesarias. Se argüirá que las prácticas que sustentaban a esta última en la diferencia perceptible de rasgos físicos y de tono piel es un prejuicio pre-moderno, algo que pertenece al pasado. Por lo tanto, en tercer lugar, este prejuicio, este modo de juzgar subjetivo, tiene que quedar definitivamente fuera de toda investigación objetiva moderna, propia del presente, que pretenda explicar las razones de la desigualdad. En breve, se observa la aparición del racismo en el presente, lo cual motiva los intentos de explicarlo, pero, como su modo de funcionamiento (la percepción subjetiva de la diferencia) es un prejuicio del pasado, termina por desaparecer del horizonte de la investigación, la

cual prefiere explicar las desigualdades reales a causas que puede cuantificar y medir. Es una situación paradójica porque, entre más se quiere hablar del racismo y analizarlo, más difícil se vuelve asirlo conceptualmente debido a que, como el fantasma, es algo que no tendría que estar aquí, en el presente, debido a que se basa en prejuicios en torno a la noción de raza que ya han sido debidamente refutados, en opiniones pre-modernas incapaces de distinguir entre la opinión subjetiva y el juicio objetivo. Ante esta dificultad es plausible plantear la hipótesis de que, si las discusiones sobre el racismo “tienden a tener una generalidad que oculta importantes particularidades de tipos de racismo específicos” (Sundstrom, 2014, p. 21), el problema no se debe a la falta de distinciones conceptuales, sino a la incapacidad de entender la peculiar temporalidad del racismo, cuya estructura describe el concepto de espectralidad, en la cual la desigualdad presente coexiste con el prejuicio del pasado, pero no a la manera de efecto y causa, de consecuencia y antecedente, sino como una yuxtaposición que carece de un asidero objetivo desde el cual enunciarla porque, como lo sugiere Goldberg: “a medida que la raza desaparece del escenario socio-conceptual, los racismos (en su pluralidad) se alejan aún más de la vista, de la existencia, son innumbrables porque los términos que permiten reconocerlos y referenciarlos desaparecen de la vista y de la memoria” (2008, pp. 1713-1714). El racismo elude las formas habituales de análisis porque el acto racista del presente, individual o institucional, representa (en el sentido de “poner en escena”, no de copiar o reflejar) una forma de vida pasada (el esclavismo, el sistema de castas o los prógromos), así que la única forma de hacerle frente a semejante “presencia del pasado” consiste en desplazar al acto del horizonte de explicación para, en cambio, preguntarse por causas que puedan situarse en la esfera del presente. Un ejemplo de esta actitud puede observarse en la manera en la cual se intenta explicar el racismo como una consecuencia de las transformaciones del proceso de formación de identidades en las sociedades occidentales modernas. Acorde a esta línea exegética. Iring Fetscher escribe:

¿Por qué se rechaza y hasta se persigue al ‘diferente’, al de ‘aspecto extranjero’, al ‘raro’? ¿Por qué se le considera un ‘enemigo’? Creo que esa hostilidad surge, en primer lugar, del cuestionamiento de las propias peculiaridades, planteado por esas ‘divergencias’ [...] cuando ya no son las creencias religiosas sino la forma de vida cotidiana lo que define la propia identidad, las diferencias se experimentan como inseguridad [...] Cuanto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia (1995, pp. 12-13).

Obsérvense los movimientos que lleva a cabo el autor: en primer lugar, se reconoce sin problemas que hay formas de discriminación y de rechazo que bien pueden adscribirse a nuestra definición básica de racismo. En segundo lugar, ellas son explicadas a partir de un fenómeno que, además de distinto, es exclusivamente moderno: la formación de identidades en sociedades post-convencionales; es decir, sociedades en las cuales el vínculo ya no está dado por un factor de cohesión cuyo significado es unívoco, ostensible y compartido (por ejemplo, las imágenes de culto). Cuando este proceso se vuelve frágil e incierto, *entonces* se acentúa el racismo. En tercer lugar, en la medida en la cual el racismo se caracteriza como un fenómeno propio del presente es posible situarlo dentro del rango de problemas de la filosofía política moderna; en este caso, el racismo se trataría de un problema de (in)tolerancia. El racismo (una actitud que consideramos *del pasado*) irrumpe en el presente, pero se le disimula haciéndolo un efecto colateral de los procesos y conflictos de ese mismo presente.

Podría ponerse en cuestión las razones de tanta reticencia al tipo de explicaciones del racismo como la ofrecida por Fetscher. En especial, podría argüirse que la afirmación conforme a la cual el racismo es una expresión del pasado únicamente es válida para referirse a la ignorancia o falta de sensibilidad, en el caso de los individuos, o a la persistencia de mecanismos pre-modernos de legitimación en el caso de los Estados u otras instituciones, pero, al observar el panorama objetivo (por ejemplo, la correlación entre actos de racismo y flujos migratorios o la correlación entre las zonas en las cuales se presentan mayores casos de violencia racial y su grado de escolaridad o de ingreso), es posible

explicar el racismo en términos de condiciones, procesos y estructuras del presente. Frente a ese cuestionamiento, este trabajo sostendrá la hipótesis de que tales formas de explicación no dan cuenta real sobre el racismo, sino que lo disuelven reformulándolo, en otros términos: una consecuencia de la frágil formación de las identidades en la modernidad —en el caso de Fetscher— o una forma de explotación o la ausencia de políticas públicas incluyentes. Ese tipo de explicaciones disuelve el racismo reconduciéndolo a otros fenómenos, porque tienden a eliminar el elemento subjetivo esencial al racismo: antes de ser una forma de desigualdad medible y cuantificable, el racismo se vive, es la vivencia en la cual la diferencia en el color de piel trastoca y reordena súbitamente el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas.

Para explicar esta idea volvamos de nuevo a la definición de DiAngelo: “[El racismo] abarca todas las acciones y creencias económicas, políticas, sociales e institucionales que sistematizan y perpetúan una distribución desigual de privilegios, recursos y poder entre blancos y personas de color” (2016, p. 108). Es importante la manera en la cual DiAngelo entrelaza lo objetivo y lo subjetivo: acciones (lo objetivo) y creencias (lo subjetivo), la distribución desigual (lo objetivo, puede rastrearse en estadísticas y archivos en distintos tiempos y en distintos lugares) y la diferencia entre blancos y personas de color (lo subjetivo, una diferencia que se sitúa en la percepción de los sujetos). Podría objetarse que tal entrelazamiento se debe a la poca precisión de la definición y que sería plausible modificar su parte final y dejarla como “entre un grupo social y otro”. Sin embargo, hay razones para sostener que el modo en el cual DiAngelo presenta la cuestión es correcto en la medida en la cual el racismo tiene un componente subjetivo imprescindible y, lejos de tratarse de una consecuencia de factores objetivos, es la base que posibilita su vigencia y reproducción. Esta hipótesis no sugiere que mientras haya personas que tengan creencias racistas no podrá hacerse un verdadero cambio en las instituciones encargadas de la distribución de recursos. Más bien, se quiere proponer que la vivencia del racismo corta de raíz la posibilidad de tener un mundo común dentro del cual sujetos en igualdad de circunstancias podrían luchar por una distribución más equitativa de recursos. Y, si la vivencia del racismo no permite

tener un mundo común, no se debe fundamentalmente a una asimetría en derechos, ingreso, valoración, educación, etc., sino a que coloca a quienes lo viven en un registro temporal distinto, en un pasado que se yuxtapone con el presente sin nunca entablar un diálogo con él. Esa espectralidad provoca que el racismo sea invisible para los criterios y procedimientos institucionales, los cuales, por buena voluntad que exhiban, únicamente son capaces de normar las relaciones sociales de sujetos del presente.

### El extraño

Esta asimetría temporal deja de ser una abstracción teórica y se hace concreta en “Un extraño en el pueblo”, texto de 1953, en el cual James Baldwin, dramaturgo y ensayista afroamericano, reflexiona acerca de su condición de ser el único negro en el pueblo de Leukerbad, Suiza, en 1951. Si bien el ensayo no se queda corto al momento de hacer un recuento de los insultos, las miradas que iban de la desconfianza al terror y las bromas pesadas que recibía, su valor reside en colocarse deliberadamente por encima de un texto acusatorio en el cual un ser humano culto y educado lamenta que algo tan superficial como el color de piel sea motivo de ostracismo y discriminación. En cambio, Baldwin elabora una reflexión acerca de qué significa ser negro, con lo cual además de negarse a adoptar como punto de partida un juicio moral sobre el uso del término (esto es, no lo toma como un insulto, pero tampoco como un motivo de orgullo), también prescindir de este rasgo como si, en su contingencia, fuera exclusivamente una característica superficial e insignificante para toda reivindicación de la dignidad humana. De un modo paralelo a la meditación cartesiana que ponen en suspenso el trajín de la vida cotidiana para preguntarse si hay un contenido del pensamiento capaz de soportar el embate de la duda, Baldwin se vale de su voluntaria reclusión en ese pueblo remoto, ajeno a la historia de la esclavitud, de la Guerra de Secesión, de las políticas de segregación, donde no han conocido a otro como él con quien pueda ser comparado; en suma, donde no hay una carga de determinaciones históricas,

sociológicas o jurídicas que pudieran servir de coartada teórica para explicar la reacción suscitada por la presencia de Baldwin entre los habitantes de Leukerbad. ¿Y qué encuentra su reflexión? Que ser negro significa ser mirado; más aún, originarse y agotarse por entero en esa mirada, la cual no entrega una imagen distorsionada que entra en conflicto con las creencias y expectativas que uno tiene sobre sí mismo, sino que constituye por entero:

Hoy sigo siendo tan forastero como el primer día que llegué, y los niños gritan ¡*Neger!* ¡*Neger!* cuando voy por la calle. Hay que reconocer que al principio estaba demasiado conmocionado para reaccionar. En la medida en que reaccioné, lo hice tratando de ser agradable, ya que una parte importante de la educación del negro estadounidense (mucho antes de ir a la escuela) consiste en que debe ‘caerle bien’ a la gente. Esta rutina de *sonríe-y-el-mundo-sonreirá-contigo* funcionó tan bien en esta situación como lo había hecho en la situación para la que fue diseñada, lo que equivale a decir que no funcionó en absoluto. Al fin y al cabo, no se puede caer bien a nadie cuyo peso y complejidad humanos no se puedan admitir, o no se hayan admitido. Mi sonrisa era simplemente otro fenómeno inaudito que les permitía ver mis dientes; en realidad, no veían mi sonrisa, y empecé a pensar que, si empezara a gruñir, nadie notaría la diferencia. Todas las características físicas del negro que me habían causado, en América, un dolor muy diferente y casi olvidado, eran nada menos que milagrosas —o infernales— a los ojos de la gente del pueblo [...] Hay que conceder que en todo esto había el encanto de la auténtica maravilla y en lo que ciertamente no había ningún elemento intencional de grosería, no había, sin embargo, ningún atisbo de que yo fuera humano: era simplemente una maravilla viviente (Baldwin, 2012, p. 105).

En la medida en la cual ser es ser mirado uno carece de realidad, de densidad ontológica, ni siquiera una cosa, pues al menos esa posee diversas características con base en las cuales es posible darle diferentes definiciones, pero en este caso los atributos se omiten por entero. Esta determinación se aprecia en el fragmento de la cita precedente en la cual Baldwin observa: “Mi sonrisa era simplemente otro fenómeno inaudito que les permitía ver mis dientes; en realidad, no veían mi sonrisa, y empecé a pensar que, si empezara a gruñir, nadie notaría la diferencia”.

*Sonreír y gruñir* son comportamientos atribuibles a seres intencionales; es decir, a seres que interactúan con su entorno a partir de sus creencias y deseos. Sin embargo, la que subraya la descripción es que tal atribución básica está ausente. Los habitantes de Leukerbad ni siquiera tienen prejuicios que asocien las características físicas de Baldwin con ciertas disposiciones morales de maldad o bondad; estos prejuicios, por condenables e inválidos que fueran desde la perspectiva de la filosofía moral que se elija, al menos serían un signo de que le conceden humanidad, si bien se trataría de una humanidad degradada y menoscabada. Pero tal asociación de determinaciones nunca tiene lugar, no hay nada que articular, comparar o sintetizar. Ante la mirada no aparece él y, a continuación, el hecho de que sea negro para que, por último, ellos lleguen a la conclusión de que es un ser humano inferior. No, aparece *el* negro e inmediatamente se cancela todo horizonte de anticipaciones y expectativas; es decir, no hay que esperar a que hable, a que actúe, a que se mueva, su ser es ser negro y punto; como lo subraya Baldwin: “no había [...] ningún atisbo de que yo fuera humano”.

Esta última expresión conduce a la siguiente pregunta: ¿ante qué tipo de fenómeno estamos? La pregunta puede parecer a la vez impertinente y desconcertante debido a que no parece reparar en algo que presuntamente tendría que ser obvio: el testimonio de Baldwin nos pone frente a la negación de su humanidad de Baldwin, el hecho cruel de que los habitantes del pueblo se nieguen a reconocer la dignidad de otro porque no cumple sus estándares de normalidad. ¿Qué otro significado cabría encontrar? Sin embargo, la pregunta inicial se mantiene si se tiene en mente el propósito de la reflexión de Baldwin y su contenido. Por un lado, no es una denuncia, no pretende exhibir la ignorancia ni la falta de sensibilidad de los habitantes de este pueblo suizo como si buscara la causa de su constante experiencia de extrañeza. Su objetivo, recuérdese, no son los otros, sino él mismo y su pregunta fundamental es “¿quién soy?” En ese sentido, Baldwin no parte de ninguna imagen o comprensión de sí mismo que tuviera que ser reivindicada como si se tratara de un contenido a la espera de reconocimiento intersubjetivo. Por otro lado, en lo que atañe al contenido de su descripción, en el fragmento —y en general en el ensayo— no hay parte alguna en la

cual él se pregunte, “¿por qué niegan mi humanidad?” Y es así porque no hay algo previo que negar. No estamos aquí en el terreno dialéctico de la “negación determinada”, en el cual la negación de la estima de sí ocasionada por las experiencias de menosprecio y humillación de los habitantes de Leukerbad obliga a rebasar los límites iniciales de la comprensión que se tenía del valor propio para buscar nuevos contenidos.

Es cierto, sin embargo, que Baldwin se busca en ellos, pretende “caerles bien”. ¿Qué encuentra? Hay que notar el desconcertante vaivén que se pone al descubierto. Por una parte, él encuentra que lo reciben como mero cuerpo físico, como un objeto desprovisto de toda intencionalidad. No lo ven sonreír, únicamente ven sus dientes, y en el hipotético caso de que gruñera no habría diferencia alguna porque, para los nativos de Leukersbad, sus gestos no son la expresión de una interioridad, sino los cambios en la superficie de un objeto de cabello rizado y piel negra. Entonces, podría decirse que Baldwin ha experimentado el rebajamiento de sí mismo a la condición de simple materialidad de una cosa que puede utilizarse y moldearse a placer.

Si esta fuera su conclusión, estaríamos en un terreno propicio para que la genealogía de Michel Foucault se pregunte por los procesos históricos a través de los cuales el entrecruzamiento de discursos sobre la raza y los controles disciplinarios del Estado sobre los cuerpos han producido en quienes no son blancos formas de subjetivación marginales. Por otra parte, empero, Baldwin es lo bastante perspicaz para advertir que la percepción que los lugareños tienen de él no se detiene en tomarlo como una cosa entre otras, sino que da un salto cualitativo enorme y lo considera “un fenómeno inaudito”, “una maravilla viviente”, algo “milagroso o infernal”. ¿De qué manera un objeto que se entrega a la percepción, regido por las condiciones de espacio y tiempo, al que no se le atribuye intencionalidad alguna y, por ende, no responde a ninguna otra legalidad que no sea la de la naturaleza podría ser motivo de maravilla? Una respuesta posible mencionaría el carácter exótico del objeto, su novedad que rompe el tejido de lo habitual, como responsable de su carácter maravilloso. De ser así, la extrañeza sería pasajera y lo que en un primer momento fue exótico terminaría por integrarse al tejido de lo cotidiano.



La respuesta de Baldwin es distinta, pues la extrañeza con la que se topa es una extrañeza inextirpable y que es vivida con tanto desconcierto por los nativos del pueblo como por él mismo. Esta extrañeza consiste en aparecer como un cuerpo físico y, sin embargo, no estar ahí, no formar parte del horizonte de experiencia de los otros sujetos, de una manera similar al asombro y terror que causaría la manifestación de un espectro: ambos son cosas que no tendrían que estar ahí. Esta circunstancia lleva a repetir la pregunta inicial: ¿ante qué tipo de fenómeno estamos? ¿Cómo explicar una experiencia en la cual, por un lado, el otro consiste por entero en su aparecer aquí y ahora como objeto —donde no cabe la menor posibilidad de pensarlo como miembro del reino de los fines kantiano— y, por otro, como algo milagroso e infernal a la vez que desborda las condiciones de que rigen a todo objeto de experiencia posible?

Siguiendo el hilo de las descripciones de Baldwin este escrito sugiere que se trata de la extrañeza de la espectralidad, la cual no consiste ni en la diferencia cultural, ni en la desigualdad de derechos y recursos, ni la otredad de un rostro que ya tendría sentido antes de toda comprensión, sino que consiste en la intromisión de un orden temporal en otro. Ser negro es ser un cuerpo que aparece en el presente, pero está encerrado en el pasado. Así lo expone Baldwin:

Porque este pueblo, aún si fuera incomparablemente más remoto e increíblemente más primitivo, es Occidente, el Occidente en el que he sido injertado de forma extraña. Desde el punto de vista del poder, estas personas no pueden ser extranjeras en ninguna parte del mundo, en efecto, incluso si ellas no lo saben. El más iletrado de ellos está emparentado, de una forma en la que yo no lo estoy, con Dante, Shakespeare, Miguel Ángel, Da Vinci, Rembrandt y Racine; la catedral de Chartres les dice algo que no me puede decir a mí, igual que el Empire State de Nueva York si pudieran verlo. De sus himnos y sus danzas surgieron Beethoven y Bach. Retrocedamos algunos siglos y ellos se encuentran en plena gloria —pero yo estoy en África, observando la llegada de los conquistadores (2012, p. 107).

Es difícil leer este fragmento sin sentir que se trata del punto en el cual la extrañeza —*su* extrañeza, sería más preciso decir— de la cual se ocupa la reflexión de Baldwin alcanza su punto máximo. Ya no se trata de un choque entre su persona y los habitantes de Leukersbad, sino que el asombro incesante de las miradas dirigidas a su cuerpo cobra un sentido que lo rebasa a él y al pueblecito suizo para alcanzar dimensiones históricas y metafísicas. No es el pueblo el que lo rechaza, es Occidente y no hay educación ni conocimiento que le permita acceder a su cultura y participar en ella. Cabría, pues, ponderar de nuevo el sentido del título del ensayo: no es el extraño *en el pueblo*, como si esa extrañeza se debiera a la circunstancia casual de encontrarse en una localidad donde nunca han visto a un negro y se dispara en urbes cosmopolitas.

Más bien, es *el extraño* en el pueblo; esto es, James Baldwin es la encarnación de la extrañeza donde quiera que se encuentre Occidente, no por sus preferencias individuales, su historia de vida, su formación, etc. No, es el extraño perpetuo porque el aparecer de un color de piel no-blanco trastoca la concepción de la historia entendida como una sucesión lineal de hechos en la cual la esclavitud, los guetos y la segregación son eventos cronológicamente distantes y adquiere la forma de un movimiento repetitivo en el cual un fragmento del pasado —la esclavitud y el colonialismo— resurge de nuevo cada vez que un negro —o un prieto o un indio— aparece en la mirada blanca. Por eso la expresión final —“yo estoy en África, observando la llegada de los conquistadores”— no tiene un sentido sarcástico o metafórico mediante el cual Baldwin señalaría el retraso de África (y de los afroamericanos) en relación con el proceso civilizatorio de Occidente. En cambio, su observación tiene que entenderse en un sentido literal: Occidente tiene historia, en el sentido de ser la narración “de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*” (Hegel, 1994, p. 67), es decir, del proceso a través del cual la conciencia cae en la cuenta de que el mundo es resultado de su propia actividad. El extraño, en contraste, está aislado y recluido en un pasado incomunicado e inmodificable.

## Conclusiones. Más allá del reconocimiento

¿Pero, está exagerando Baldwin? Para formular la cuestión de manera más directa: ¿no están llevando estas líneas demasiado lejos las opiniones de un ensayista que, además de encontrarse fuera de la filosofía académica, vierte toda la rabia de un afroamericano de la década de los cincuenta? ¿Acaso la lucha por los derechos civiles una década después, los movimientos sociales, el multiculturalismo, el “giro decolonial” o la conciencia de que hay una “injusticia epistémica”, no ha cambiado radicalmente el problema del racismo tal y como lo concebía (y sufría) Baldwin?

Teju Cole, en “Cuerpo negro”, una mirada actual a las ideas de “Un extraño en el pueblo”, abraza esta posibilidad al mismo tiempo que rinde homenaje a la integridad personal de Baldwin. A su juicio, irónicamente habría en este último un sesgo de menosprecio hacia su propia identidad y cultura, el cual le impide reconocer que no hay superioridad intrínseca alguna en las creaciones artísticas de Occidente respecto a las oriundas de otras culturas:

¿Incomoda de verdad a Baldwin que los habitantes de Leukerbad estén emparentados por alguna pintoresca familiaridad con Chartres? ¿Qué algún lejano vínculo genético los una a los cuartetos de Beethoven? [...] No pone y no puede poner —o eso quiero creer— el blues por debajo de Bach. Pero en la década de 1950 había cierta estrechez de miras en las ideas de la cultura negra. Desde entonces ha habido suficientes logros culturales negros con los que reunir un equipo de primera división (Cole, 2018, pp. 20-21).

Hay dos aspectos a notar en la posición de Cole. En primer lugar, el lugar de *síntoma* que le asigna a la descripción en primera persona. Esto es importante porque se refiere a problemas sociales que habrían pasado inadvertidos a un enfoque teórico que, al centrarse únicamente en procesos y estructuras generales, deja de lado la manera en la cual interactúan los distintos niveles del racismo: el individual (las creencias que alguien puede tener sobre individuos que pertenecen a grupos distintos al suyo), el institucional (las formas de organización política, económica y jurídica que mantienen y reproducen el dominio de un

grupo sobre otro con base en prejuicios acerca de la manera en la cual el color de piel predetermina el lugar que alguien ocupa en la sociedad) y el cultural (las creencias de una sociedad acerca de la existencia de una jerarquía racial en cuyo punto más alto se sitúa la supremacía blanca). En este esquema, la importancia del testimonio consistiría en ser el punto de acceso para señalar que estos tres niveles forman un sistema: “por medio del racismo institucional, el racismo cultural se pone en operación a través de generaciones y dentro de ellas. Así, el racismo institucional refuerza creencias individuales acerca de la jerarquía racial y da justificaciones para esfuerzos individuales que mantengan la jerarquía racial —racismo individual” (Bowser, 2017, p. 582).

El valor de la descripción de Baldwin residiría en hacer explícitas, en el ámbito de la experiencia vivida, la conexión entre el racismo cultural y el institucional: el ostracismo y rechazo vivido en Leukersbad expresa las instituciones del esclavismo y el colonialismo de siglos anteriores moldean las actitudes sociales de una manera tal que, a pesar del igualitarismo y universalismo del discurso de la democracia liberal, las personas no-blancas aún no son reconocidas como ciudadanos plenos; en especial en la dimensión de la “ciudadanía simbólica”, denominada por Avishai Margalit, entendida como la valoración positiva de las características que definen la identidad particular de un grupo y que es capaz de “crear un sentido de lealtad mediante la identificación de los ciudadanos con el Estado” (1997, p. 131).

Sin embargo, cuando se transforma la relación entre lo cultural y lo institucional, como Cole presume que ha ocurrido, entonces, la descripción en primera persona pierde validez, lo cual, a su juicio, ocurre con Baldwin:

Yo no rebajaría la intimidante belleza de la poesía en lengua yoruba ante, digamos, los sonetos de Shakespeare, ni preferiría las orquestas de cámara de Brandenburgo a las koras de Malí. Me alegra poseerlas todas. Esta confianza despreocupada es, en parte, fruto de la época. *Es el dividendo de la lucha de personas de generaciones anteriores*. No me siento alienado en los museos. Pero esta cuestión de la filiación atormentaba mucho a Baldwin [...] Lo que ama no le corresponde (Cole, 2018, pp. 22-23).

Esta cita proporciona el segundo elemento a notar en la posición de Cole: la importancia de la descripción en primera persona termina justo donde empieza la lucha por el reconocimiento del valor y unicidad de una identidad cultural que ha sido negada, la cual afirma que “los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad en los subyugados. La lucha por la libertad y la igualdad debe basarse, por tanto, en una revisión de estas imágenes” (Taylor, 1998, p. 328). Esta idea tiene numerosos atractivos: hace posible entender el sentido moral de las reivindicaciones de derechos sin recurrir a una visión esencialista de los seres humanos, pues se hace hincapié en la forma en la cual construyen dialógicamente su identidad, pero sin caer en una visión idílica de este proceso en la medida en la cual las expectativas de reconocimiento adquieren peso normativo mientras se hacen valer como resultado de la acción colectiva concreta. Sin embargo, hay un problema básico en esta política del reconocimiento, uno que hará notorio que no se puede prescindir tan fácilmente de la importancia capital de las perspectivas en primera persona.

El problema se encuentra en la idea de cultura que subyace a la noción de reconocimiento. Si el racismo, así como otras formas de discriminación y exclusión, se entiende como la manifestación de una identidad menoscabada, ¿cómo podría resarcirse su falta de reconocimiento? La respuesta parece diáfana: mediante la lucha colectiva. La tarea de esta última es doble: por un lado, denunciar las formas en las cuales ciertas instituciones y prácticas, en apariencia neutrales (por ejemplo, la asignación de beneficiarios de programas sociales), asumen y reproducen representaciones sociales que perpetúan la imagen negativa que se tiene de cierto grupo. Por otro lado, la lucha colectiva tiene que elaborar narrativas con base en las cuales los individuos que han sido marginados y excluidos por sus rasgos físicos o su condición social puedan reconocerse como parte de un *nosotros* formado por experiencias comunes y expresiones plásticas que ponen de manifiesto un modo único y singular de darle sentido al mundo, más la imposibilidad de que este último pueda desarrollarse sin trabas con base en las reglas vigentes que determinan el acceso a la esfera pública.

¿Pero de dónde provienen los recursos mediante los cuales tal reivindicación es posible? Es decir, ¿cómo se consigue mostrar que detrás de un variopinto panorama de desigualdades se encuentra la negación de una identidad en particular en torno a la cual sujetos dispersos pueden reconocerse recíprocamente como parte de un *nosotros*? Para plantear la cuestión en términos de Cole: ¿cómo es posible que un oficinista afroamericano de Kansas, un migrante de Guinea Ecuatorial viviendo en París y una campesina de Uganda se reconozcan como partícipes de lo que él llama “logros culturales negros”?

Hay dos respuestas posibles. La primera posibilidad consiste en que la exigencia de reconocimiento se construya como la “negación determinada” de la carga peyorativa que se les ha atribuido a todos aquellos que, independientemente de su origen o preferencias individuales, comparten ciertas características físicas. Eso que nos hace ser parte de un *nosotros* es haber compartido ciertas experiencias específicas de humillación y menosprecio debido a nuestro color de piel. Tal forma de reivindicación puede presentarse conceptualmente por medio del *nosotros objeto*, llamado así por Sartre: “el No-objeto nos precipita en el mundo; lo experimentamos por la vergüenza como una alienación comunitaria [...] Se trata de una vergüenza y de una alienación comunes” (1993, p. 438).

Al decir que “nos precipita en el mundo”, Sartre hace hincapié en que esta forma de constitución del *nosotros* es similar a la manera en la cual se constituye la identidad de un objeto del mundo externo: del mismo modo en el cual se reconoce un objeto como una mesa debido a que comparte ciertas características básicas con otras mesas, se identifica a alguien *como* deshonesto, holgazán, peligroso, etc., porque tiene ciertas características físicas con base en las cuales es posible reconocerlo como tal. Sobre el trasfondo de tal discriminación es necesario reivindicar un reconocimiento positivo por parte de quienes han padecido semejante forma de vergüenza comunitaria elaborado como una respuesta y una negación de la manera en la cual se les ha representado; es decir, se acepta que el conjunto de diferencias con base en las cuales se nos ha puesto *como algo aparte*, en efecto, nos define, pero no de un modo peyorativo ni degradante, pues hay experiencias, reivindicaciones

y expresiones que también nos definen, e incluso de manera más determinante, de forma positiva y afirmativa.

La segunda posibilidad se basa en asumir que los recursos, las fuentes de valor, para hacer valer el carácter digno y único de una identidad ya estaban ahí, pero que no habían sido tomadas en cuenta debido al prejuicio de que cierta cultura habría de ser intrínsecamente superior a otra. En la medida en la cual ese prejuicio se elimina, entonces sale a la luz que las creaciones y prácticas sociales de cierta cultura, así como todos aquellos individuos que directa o indirectamente están conectados con ella, pueden reconocer que los rasgos particulares de su propio cuerpo encuentran una manifestación positiva en creaciones artísticas, como las koras de Mali que menciona Cole. En la medida en la cual una persona se enorgullezca de su cultura no se sentirá intimidado, ni alienado, cuando se encuentre ante las expresiones de una cultura diferente. Es importante advertir de qué manera ambas posibilidades reformulan las representaciones del espacio social propias de la filosofía política del liberalismo, basadas en las nociones de universalidad e igualdad, pues, sin rechazar a estas últimas, hacen hincapié en la composición *plural* del espacio social:

típicamente, las teorías filosóficas de la justicia [las cuales tienen su partida en la obra de John Rawls] han operado con una ontología social que no deja espacio para el concepto de grupos sociales. Sostengo que, ahí donde existan diferencias entre grupos sociales y algunos grupos gocen de privilegios mientras otros se encuentren oprimidos, la justicia social requiere el reconocimiento y la atención explícitas a esas diferencias entre grupos con el propósito de eliminar la opresión (Young, 1990, p. 3).

Examinemos esta cita a la luz de un punto mencionado anteriormente: el universalismo no desaparece del horizonte de la reivindicación de reconocimiento, sino que se traslada a un nuevo objeto. Es decir, en lugar de universalizar las características esenciales del sujeto práctico afirmando que son iguales bajo cualquier circunstancia histórica o económica, se sostiene ahora que lo universal es el espacio homogéneo dentro del cual coexisten diferentes grupos sociales, pero sin perder su especificidad. Esto es importante para el tema del racismo porque, si se adopta el vocabulario de las políticas del reconocimiento y la diferencia,

es fácil suponer que su superación es posible si los individuos que han vivido el racismo se reconocen como parte de un grupo homogéneo el cual, a su vez, se hace visible en el espacio social. Únicamente de esa forma la violencia padecida podrá ser contestada y combatida desde distintos frentes —el discurso ético, los derechos humanos, las decisiones judiciales, etc.— en lugar de aislar al individuo hundiéndolo en una visión negativa de sí mismo, como fue el caso con Baldwin.

El problema con esta visión es que, al reunir diversas situaciones que traen consigo discriminación, rechazo, explotación, marginación, exclusión —y una de ellas sería el racismo— bajo el mismo techo de la falta de reconocimiento, la comprensión que una persona tiene de sí queda petrificada, reificada, como algo que *ya estaba* ahí o como algo que *surge de la nada* y cuya recuperación o surgimiento tiene que encontrar su lugar —con todos los derechos que trae consigo— en el espacio de la cultura, junto con otras identidades. En lugar de ser una lucha por la definición misma de cultura, la lucha por el reconocimiento termina por ser una lucha por un lugar dentro de la cultura, entendida como espacio homogéneo en el cual coexisten diversas identidades compactas; como sugiere al respecto García Düttmann: “una política de la identidad entiende a la cultura como algo homogéneo, como una multiplicidad de culturas homogéneas cuya repetida re-cognoscibilidad garantiza la homogeneidad de una totalidad, una totalidad que también avala a cada cultura” (2000, p. 138). Hay que evitar las interpretaciones superficiales que toman a la noción de *homogeneidad* como si se refiriera a la pérdida de la diversidad de costumbres, tradiciones, planes de vida, preferencias, etc., de una comunidad. Si este equívoco se mantuviera, entonces, la política del reconocimiento sería la manifestación más alta de la heterogeneidad al permitir que diversos *contenidos* individuales y colectivos tengan una visibilidad pública sin precedentes.

Sin embargo, la homogeneidad que García Düttman encuentra objetable en la política del reconocimiento se refiere a la *forma* que se asume como condición de posibilidad para que el encuentro con lo ajeno, lo minoritario y lo excluido se conviertan en una experiencia moral: que la identidad o forma de vida a ser reivindicada tengan límites claros y precisos, arraigados en experiencias históricas, referentes simbólicos



y prácticas sociales claramente diferenciadas respecto de otros grupos. Esta delimitación hace posible su re-cognoscibilidad; es decir, una y otra vez, prescindiendo de los cambios en los sistemas políticos, las instituciones económicas o el régimen de historicidad, es posible distinguir el carácter esencial y específico de esa identidad porque los elementos que la constituyen mantienen su homogeneidad. El espacio dentro del cual es posible encontrar diversas identidades sin confundirlas ni mezclarlas sería la cultura.

Este es precisamente el punto de la crítica de García Düttman que el presente ensayo desea recuperar: suponer que un color de piel vincula alguien de manera directa a creaciones artísticas y hechos históricos distantes en tiempo, lugar y función, pues forman una amalgama a la cual es válido denominar identidad; esto tendría que ser reconocido —junto con otras identidades— en un espacio multicultural que garantice la estabilidad de sus características específicas, porque son impermeables, es hacer caso omiso del punto central de la afirmación de Baldwin. Él no se siente excluido porque no lo dejen participar en el espacio de la cultura occidental, sino porque hay una asimetría primordial que le impide unificarse como una subjetividad integral, susceptible de forjar una identidad y, en consecuencia, aspirar a aparecer en ese espacio de visibilidad y conmensuración plenas que propugna la política del reconocimiento. ¿Cuál es esa asimetría que desfonda la posibilidad misma de ese modelo homogéneo de cultura? Es la asimetría en la experiencia del tiempo histórico —el modo en el que articula pasado, presente y futuro en una narración inteligible— del mundo blanco y del suyo son totalmente diferentes. ¿Por qué? Porque el mundo blanco, occidental, se mueve libremente con familiaridad en la historia mientras que el negro carga con la historia: “[James] Joyce tiene razón cuando dice que la historia es una pesadilla, pero puede que sea la pesadilla de la que nadie puede despertar. La gente está atrapada en la historia y la historia está atrapada en ellos” (Baldwin, 2012, p. 106).

La libertad y la familiaridad a las que se alude no quiere decir conocer hechos históricos ni ser consciente de su sentido, no indica, en suma, una capacidad teórica que, en este caso, tenga que ver con el dominio de la historiografía, sino a una condición ontológica. Esta condición

significa que, a pesar de la extrañeza (o franca ignorancia) ante los orígenes y condiciones de irrupción de cierto fenómeno —la catedral de Chartres o el concierto de Brandenburgo—, la subjetividad del mundo blanco siempre puede rehacer el camino, reconstruir el proceso a través del cual se constituyeron estos fenómenos y adquirieron importancia estética, política, historiográfica, etc., y, en esa medida, cualquier hombre blanco puede, en principio, situarse en relación a ese proceso; esto es, puede poner al descubierto el proceso de transmisión de sentido —lo que la hermenéutica denomina *tradicción* [*Überlieferung*]— que lleva de su experiencia más trivial e inmediata a las obras y acontecimientos definitorios de occidente. Lo decisivo es que el hecho de que *pueda* hacerlo no significa que *deba* hacerlo; puede dejar de lado la carga de la historia, olvidarla para realizar nuevas acciones o descripciones de sí mismo con la confianza de que, en un futuro, puede retornar a aquello que había dejado olvidado y reapropiárselo, hacerlo de nuevo familiar. El negro, en cambio, todo el tiempo tiene que cargar con la historia, todo intento de reivindicación es un largo farrago de las situaciones que han llevado a su opresión. No puede presentarse sin presentar al mismo tiempo la historia del proceso que lo ha llevado a ser lo que es.

De tal forma, el problema no es la invisibilidad del cuerpo negro. Al contrario, es totalmente visible. El blanco, en cambio, es, en tanto cuerpo, invisible. Cuando aparece no aparece primordialmente un rostro, sino el horizonte de la tradición, todos los hechos, toda la narración inteligible de occidente. En cambio, el cuerpo negro es la aparición de un cuerpo que carga con el fardo de su historia.

## Referencias

- Baldwin, J. (2012). *Notes of a native son*. Beacon Press.
- Bowser, B. P. (2017). Racism: origin and theory. *Journal of Black Studies*, 48(6).
- Cole, T. (2018). *Cosas conocidas y extrañas*. Ensayos, Acantilado.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx*. Trotta.
- DiAngelo, R. (2016). What is racism? *Counterpoints*, 497.

- Fetscher, I. (1995). *La tolerancia*. Gedisa.
- García Düttmann, A. (2000). *Between cultures. Tensions in the struggle for recognition*. Verso.
- Goldberg, D. (2008). Racisms without racism. *PMLA*, 123(5).
- Hägglund, M. (2008). *Radical atheism. Derrida and the time of the life*. Stanford University Press.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Vol I. Altaya.
- Moreno Figueroa, M. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. *Desacatos*, (51).
- Parkin-Gounelas, R. (1999). Anachrony and Anatopia: Spectres of Marx, Derrida and Gothic Fiction. En Peter Buse y Andrew Stott (Eds.), *Ghosts. Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Palgrave.
- Pichetshote, P. (2018). *Infidel*, 1(3). Image.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Altaya.
- Sundstrom, R. R. y David Haekwon Kim. (2014). Xenophobia and racism. *Critical Philosophy of Race*, 2(1).
- Taylor, Ch. (1998). *Argumentos filosóficos*. Paidós.
- Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.



## Capítulo II

# Juliette en la *dialéctica de la Ilustración*: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres

Dinora Hernández López

### Introducción

La obra del Marqués de Sade ha sido objeto de múltiples comentarios e interpretaciones filosóficas, particularmente de quienes se han ocupado de analizar críticamente la modernidad, enjuiciando las consecuencias de la institución de la subjetividad del individuo moderno y los procesos sociales que le han servido de sostén. La obra de Sade despertó un interés inusitado en varias vertientes de la filosofía continental, inmediatamente después de que la segunda guerra mundial viera su fin. Apenas tres años después de que apareciera *Dialéctica de la Ilustración* (1944), lo hicieron los estudios sobre la obra sadiana de Maurice Blanchot y Pierre Klosowski, ambos de 1947, una década después, George Bataille publicó *La literatura y el mal*, y en 1966 salió a la luz el ensayo “Kant con Sade” de Lacan. Este ímpetu continúa en la filosofía contemporánea, como lo certifican las obras de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes y Elizabeth Roudinesco, así como las referencias al pensamiento del Marqués, en la obra de pensadores como Slavoj Žižek y Giorgio Agamben.

La primera evocación filosófica a la literatura de Sade, que reivindica la importancia de la obra del Marqués para el cuestionamiento radical de los ideales de la modernidad, es la que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer llevaron a cabo en “Juliette, o ilustración y moral” de *Dialéctica de la Ilustración*. Se trata del segundo Excurso del ensayo “Concepto de Ilustración”. Este texto aparece luego de un minucioso análisis de *La Odisea*, llevado a cabo en el primer Excurso, el cual desemboca en un par de pinceladas de una crítica rotunda a la violencia en la antigüedad griega y sugiere sus prolongaciones de la era moderna. El segundo Excurso contiene variaciones de esta crítica, las cuales apuntan hacia el cuestionamiento de los pilares de la filosofía moral, o habría que decir con mayor precisión, de la ética, en su vertiente ilustrada. Esta crítica permanece coherentemente enmarcada en el análisis de los despliegues de la *dialéctica de la Ilustración*, puesto que aborda otra figura de la relación entre identidad y diferencia, entre mito y modernidad, como intentaré mostrarlo en este trabajo.

El Excurso está configurado como un “campo de fuerzas” (Jay, 2009); es decir, un juego de choques, discontinuidades y tensiones entre elementos contrapuestos. Por esta razón, el fragmento propicia la impresión de encontrarse ante un entramado compuesto de autores, cuyas ideas son difícilmente comunicables entre sí. En este trabajo propongo realizar una articulación de los momentos que componen el texto, a partir de algunos trazos de las reflexiones de los teóricos críticos sobre las nociones de: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres. El motivo crítico que nuclea estas reflexiones es la negación del afecto y sus consecuencias para la acción moral. Considero que, para la sustentación de esta tesis, el tema de la “debilidad” (vulnerabilidad) y sus correlatos con la crítica de la violencia contra las mujeres, es céntrico. Sostengo, además, que la lógica detrás de la crítica puesta en juego en el Excurso, es la consideración adorniana de que “Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1969, p. 149); es decir, el discurrir del pensamiento no está divorciado de la historia y conformación de la sociedad, de modo que, al enjuiciar el primero, simultáneamente, se está elaborando una valoración crítica de la segunda, y esta operación puede llevarse a cabo en los dos sentidos.

## Juliette en la *dialéctica de la Ilustración*

El objetivo del primer Excurso de *Dialéctica de la Ilustración*, “Odiseo, o mito e Ilustración”, es mostrar, de manera más nítida, la dialéctica planteada en “Concepto de Ilustración”, el ensayo que abre el libro. En esta dialéctica se revela el nexo entre las estructuras del mito y la racionalidad moderna. Esta constelación, sumamente rica en motivos, se compone de momentos de reflexión sobre la ley y el derecho, la naturaleza, el tiempo, el poder y el deseo. El segundo Excurso, “Juliette, o Ilustración y moral”, nos lleva a un sitio relativamente distinto, pero permanece coherentemente enmarcado en la *dialéctica de la Ilustración*; es decir, es otra figura de la relación de identidad y diferencia, entre mito y modernidad.

El argumento central del segundo Excurso es sugerido por Adorno en *Dialéctica negativa*, cuando sostiene que: “En el desprecio por la compasión coincide la pura razón práctica con el *Endureceos* del antípoda Nietzsche” (1992, p. 259). En este sentido, se trataba de mostrar de qué modo la libertad se trastocaba en no-libertad, debido al sometimiento de la naturaleza al “imperativo de la renuncia” (Adorno, 2019): un mecanismo de supresión, limitación o cancelación de la dimensión afectiva. Esta renuncia hace posible el surgimiento de la racionalidad ilustrada, propia del sujeto soberano, pero, al mismo tiempo, hace emerger lo más irracional de la naturaleza en el individuo; la violencia y barbarie de la cual, paradójicamente, quiere escapar.

Al revelar las continuidades entre el pensamiento de Kant, Sade y Nietzsche, Horkheimer y Adorno intentan mostrar las contradicciones del pensamiento moral burgués-ilustrado, y de qué manera están, a su vez, situadas dentro de la dialéctica entre mito y civilización. Los paralelismos entre Kant, Sade y Nietzsche se resuelven en su desplazamiento de la vida afectiva, concretamente, de la compasión, a favor de la racionalidad, ya sea encontrada en la forma de la voluntad, el placer reglamentado o la voluntad de poder. Estos distintos componentes integran un tipo de racionalidad y subjetividad, cuyo sentido los teóricos críticos condensaron en la figura del sujeto soberano.

## Sujeto soberano

Para los teóricos críticos (Horkheimer, 2002), la soberanía del sujeto tiene como condición el dominio de la naturaleza externa —las fuerzas de la realidad que sujetan al individuo y lo mantienen en la heteronomía—, más el dominio de sí, como naturaleza interna y cuerpo sintiente, con lo cual se relega la dimensión de las emociones, sentimientos, pasiones y deseos, a favor de la razón. El autodomínio es, a su vez, condición *sine qua non* para la preeminencia del individuo sobre la realidad externa, sobre todo lo vivo, que previamente ha sometido a un proceso de cosificación (Horkheimer, 2002). Este momento es analizado, primordialmente, en el Excurso dedicado a *La Odisea*, al cierre de “Concepto de Ilustración”, donde los teóricos críticos interpretan la exposición de Odiseo al canto de las sirenas.

Para Adorno y Horkheimer (2016), el momento representa el dominio de sí a contracorriente de la posibilidad de realización del placer; significa la negación o represión del impulso, movilizado por la amenaza de regresión a la naturaleza que el sujeto teme. El sujeto soberano, “sí mismo”, se instituye invirtiendo el dominio que le impone la naturaleza y convirtiéndose en su dominador (Horkheimer y Adorno, 2016, pp. 84-5). El proceso que conduce al logro de la autonomía moral del individuo, tan caro al pensamiento ilustrado, al tener como requisito el control racional de la naturaleza interna, desemboca en una inversión que deja al sujeto sumido en múltiples formas de heteronomía. De este modo, el ejercicio del poder del sujeto sobre sí mismo se invierte en subordinación a aquello que se quiere dominar: el individuo queda presa de la naturaleza cruda e irracional. Los teóricos críticos ven en la tendencia a un excesivo racionalismo ético, a guiarse por un deber que relega cualidades afectivas y limita el reconocimiento de la naturaleza en el individuo, un quiebre dramático de la subjetividad; es decir, la propensión a recaer en la naturaleza, dando cabida a la violencia y barbarie que la civilización se propone superar.

Al inicio de “Juliette, o Ilustración y moral”, Adorno y Horkheimer sitúan la constelación que lleva de la visión sustancialista del mundo,



propia de la “razón objetiva” (Horkheimer, 2002), a la “subjetivación de la razón” en el sujeto trascendental. El proceso de ilustración contiene la tendencia al dominio del sujeto sobre la realidad, el esquematismo de la razón pura kantiana, que “hace concordar desde afuera lo universal y lo particular” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 129), es sintomático del propósito iluminista de sistematizar el conocimiento en la unidad conceptual, y esto tiene correlatos con la actividad científica del dominio controlado de los hechos en el experimento. Para Adorno y Horkheimer (Adorno, 2007), todos estos eventos son un reflejo del proyecto ilustrado de dominación de la naturaleza, en aras de la autoconservación del individuo. Además, los teóricos críticos establecen un paralelismo entre el burgués, como sujeto económico, y el sujeto epistemológico de la ilustración, puesto que, también, en el caso del primero, hay un afán de dominio y control de la naturaleza, expresado en la explotación del trabajo y la realidad natural. La naturaleza y la totalidad del ser se contemplan con la mirada del industrial-fabricante, bajo el signo de la elaboración, administración y generación de valor: “El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 129).

La subjetividad soberana se instituye, además, a través de la dicotomía entre razón y emoción, mediante este movimiento, los afectos se desvalorizan e independizan del conocimiento. Horkheimer y Adorno (2016) señalan que, en la era burguesa, los sentimientos no conservan ya ninguna pretensión de verdad, como lo había sido, al menos, hasta Hegel, sino que estos mantienen solamente una existencia vicaria con respecto a la razón y la autoconservación, quedando reducidos a mera ideología. La subjetividad soberana se aviene únicamente con el instinto natural de supervivencia. En la estela de los filósofos abordados en el Excurso, es Kant quien sienta las bases de este proceso, puesto que para el filósofo de Königsberg, la autonomía se consigue suprimiendo la dimensión de las emociones, que es incompatible con la pureza de la ley moral; en su filosofía práctica, por ejemplo, Kant excluye la compasión de la esfera de la virtud. A este respecto, Adorno y Horkheimer, en referencia a las *Observaciones del sentimiento de lo bello y lo sublime*

(Kant, 2011), señalan: “La compasión es para él *una cierta blandura, y no puede, ciertamente, denominarse virtuosa*” (Adorno, 2007, p. 114). En general, en la ética kantiana hay un lugar para el sentimiento, siempre y cuando se encuentre supeditado y sea posterior al cumplimiento de la ley, conservando con esto la dignidad del sujeto.

Ahora bien, haciendo justicia a Kant, Horkheimer y Adorno explican cómo el filósofo de la ilustración puso límites a la crítica con el fin de seguirle prestando un sitio a la razón, mientras que Sade y Nietzsche representan “la crítica intransigente de la razón práctica” (Adorno, 2007, p. 105). El rigorismo kantiano adelanta algunos motivos para la fundamentación de la soberanía del sujeto, gracias a la idea de voluntad racional, pero es la misma voluntad racional la que permite que la ética de Kant conserve el fin del ideal regulativo de una sociedad de individuos autónomos. En la literatura de Sade, en cambio, la razón queda vaciada por completo de fines objetivos, estamos ante “el poema épico de Homero una vez que este se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominio” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 158). Sade pone en operación una crítica inmanente del proyecto ilustrado, al dar constancia de la inversión entre fines y medios en la moral, por la cual las personas devienen en cosas. Se trata de una racionalidad reducida a su funcionamiento instrumental. Debido a su conversión en “razón subjetiva”, la razón limita sus alcances a la determinación de la eficacia de los medios; los fines objetivos son desechados como poder de la naturaleza sobre el sujeto, y con esto, en tanto mito, caen presa del desencantamiento de la realidad en beneficio de la soberanía del individuo (Adorno, 2007).

De acuerdo con los teóricos críticos, en clara alusión a Kant, en algunos personajes sadianos, el entendimiento es una facultad que opera sin la guía de otro, se trata de “el sujeto burgués liberado de toda tutela” (Adorno, 2007, p. 98). Como lo adelanté líneas atrás, para Horkheimer y Adorno, los personajes de Sade son indicadores del desplazamiento de la razón práctica kantiana, que encontraba en la comunidad de individuos racionales, un límite para la autonomía individual, a una racionalidad que se ha convertido en medio. La “razón instrumental” se centra en racionalizar, burocratizar y hacer eficiente el procedimiento,

olvidándose de la determinación racional de los fines de la acción. Para los frankfrutianos, la del sujeto sadiano es una razón desustancializada: “Incluso la injusticia, el odio y la destrucción se convierten en actos rutinarios una vez que, por la formalización de la razón, todos los fines han perdido, como falsas apariencias, el carácter de necesidad y objetividad” (Adorno, 2007, p. 116).

Los personajes del Marqués se embelesan en la operación, como agentes de un proceso industrial encantado. En *Sade, Fourier, Loyola*, Roland Barthes (1997) dibuja las “orgías reglamentadas” sadianas, a modo de una gran maquinaria de funciones vivientes y ordenadas, en cuya organización los individuos (sus cuerpos, capacidades y cualidades morales), sus acciones (comer, defecar) y los objetos con los que interactúan, desempeñan papeles planificados minuciosamente, en una especie de coreografía del desempeño sexual-corporal. La orgía organizada, como el deporte, se rige por la actividad incesante, esto es evidente, para Barthes, en el agotamiento de posturas y en la saturación de orificios y partes eróticas, que siempre deben estar en acción y ocupadas. Se trata de un uso biopolítico de los cuerpos que bien puede corresponderse con la figura del *homo sacer*, y cuya lógica responde al dispositivo disciplinario foucaultiano (Foucault, 2001). La burocratización del placer sexual es análoga, para Barthes, a la de fábrica moderna: “La orgía está organizada, repartida, controlada, vigilada como una jornada de taller; su rentabilidad es la del trabajo en cadena” (1997, p. 147). La de Barthes es una lectura muy en sintonía con la de los teóricos críticos, para quienes, “La formalización de la razón no es sino la expresión intelectual del modo mecánico de producción. El medio es convertido en fetiche y como tal absorbe el placer” (Adorno, 2007, p. 150).

Angela Carter (1979), en una interpretación de la obra de Sade por demás sugerente, y en la cual están implícitos los conceptos de “enajenación” y “fetichismo”, señala que la producción de excremento indica de manera potente la sujeción de los personajes sadianos. Según Carter (1979), en el niño, la regulación de las excreciones es una expresión de autonomía, misma que le es negada, en tanto se le hace objeto del deseo arbitrario de los libertinos, los verdaderos sujetos de la acción excremental de los dominados. El dominio de los libertinos se acentúa

cuando operan, en ellos mismos, regresiones infantiles a voluntad, en este sentido, la coprofagia no es solo una imagen de lo perverso, sino el síntoma del gusto por la acumulación de capital y el consumismo, así como la reducción del cuerpo y sus funciones involuntarias, a mero medio de producción.

Perseguir el placer como objetivo último de la acción, sería erigirlo en ídolo. Colocar en el trono las demandas del deseo, hacerles un sitio a las emociones, los sentimientos y los afectos, significa caer en la heteronomía y la sujeción. A fin de escapar al dominio de la naturaleza, el placer se domestica, se neutraliza como fin, haciéndolo objeto de la administración y control del individuo. Del mismo modo que ocurre con la fiesta y el tiempo libre, el placer se encorseta en la ley y el orden de la civilización, negándolo, entonces, como placer (Adorno, 2007, p. 117). Los personajes de Sade representan, en última instancia, el desapego emocional a favor del control racional o, más bien, la gestión racional del placer que funciona a través de reglas. En ese sentido, para Klosowski (1970), el sujeto sadiano, queriendo escapar de la ley, en realidad recae en su normatividad; debido a su necesidad de repetición del acto criminal y, por tanto, a su sometimiento, aunque frío y calculado, al impulso de destrucción. Para Lacan, quien también ha resaltado este aspecto, Sade y Kant apuestan por la sumisión a la ley, en el caso del segundo, se trata del respeto del imperativo categórico y, en el del primero, también en su cumplimiento, pero como deber de someter a los otros. El Marqués es tan moralista como aquellos a los que se opone, tratándose de un moralismo de la inversión de la Ley, pero, finalmente, moralismo; prédica de un sermón, de un aburrido tratado de información sexual con afanes educativos (Lacan, 2005, p. 766).

Según Horkheimer y Adorno (2016), Juliette encarna el ideal de dominio de sí e indiferencia emocional, ella personifica magistralmente la utopía burguesa del autocontrol y la administración del impulso, de frente a la anárquica naturaleza. En este personaje, el único fin de la acción es el placer transgresor planificado. Este objetivo contradice las ideas y valores morales que definen la civilización, pero a través de los insumos proporcionados por ella; puesto que la transgresión de la virtud opera comandada por el intelecto, meticulosamente medida y

meditada. Se trata (Carter, 1979) de una versión de la mujer cerebral que se desatiende del sentimiento, en aras de dos cosas: beneficio económico y gratificación libidinal. Es, en este sentido, que el personaje de Sade no simboliza una vuelta atrás hacia estados precivilizados, Juliette no es presa de una libido regresiva, en cambio, su experiencia se fundamenta en la gestión racional del placer. Como destaca Elizabeth Roudinesco (2009), estamos ante una inversión de la ley, que consiste en hacer del crimen la norma, pero a través de las herramientas que la misma civilización suministra.

Ahora bien, contradictoriamente, el goce de Juliette no se traduce en goce, debido al predominio de un deseo “puro” de destrucción que, en el fondo, carece de objeto determinado y, por tanto, de inclinación; es decir, al funcionar autorreferencialmente, el deseo se desdice como deseo. Para Klosowski, se trata de las paradojas de conservarse en el mal, a través de la negación de las pasiones; no solo de los afectos para con las víctimas, también del goce de la transgresión, en una especie de placer frío que tiene detrás el autodisciplinamiento. Un argumento similar es el que encontramos en Blanchot (1990), si el sádico quiere mantenerse en su acción destructora, no le es posible derrocharse en emociones, como la compasión o el remordimiento, por el contrario, debe trabajar en el control racional de las pasiones, hasta conseguir la apatía e insensibilidad.

La de Juliette es una racionalidad burocratizada y aséptica a la inclinación, para la cual los seres humanos han sido desplazados al papel de mera función o medio. En el personaje sadiano es posible visualizar algunos trazos importantes de la inversión de medios y fines en el plano de la moral. El surgimiento del sujeto soberano tiene lugar gracias a la cosificación, a la reducción del campo impulsivo y afectivo, a naturaleza que se teme y a la que hay que dominar. Al no existir fines objetivos, entonces, no hay posibilidad de establecer una jerarquía entre los afectos, sino que todos se vuelven equivalentes en su reducción a mera naturaleza. Para los teóricos críticos, la sociedad burguesa ha conseguido funcionalizar por completo la razón, sin fines que pueda determinar autónomamente, su virtud radica en la capacidad para acomodarse a cualquier fin que le venga dictado desde afuera. Neutralizados afectos

y emociones, la acción humana está regida, solamente, por el criterio de la autoconservación. Para Adorno y Horkheimer, la obra del Marqués es un muestrario de cómo, con la subjetivación de la razón, se hacen indiferentes la virtud y el vicio, en una auténtica “inversión de valores”.

Los teóricos críticos y Lacan coinciden en que el formalismo permite enlazar la literatura sadiana con la filosofía práctica de Kant, la primera fórmula del imperativo categórico posibilita este montaje. Es en esta enunciación del imperativo donde se establece el principio de universalización de las máximas, gracias a este movimiento, desembocan en deberes, los cuales se presentan con tal fuerza imperativa que pueden verse “como si estas fueran leyes de la naturaleza” (Kant, 2012, p. 150). En su “Kant con Sade”, el psicoanalista francés plantea una máxima, que pone a prueba a partir de los criterios lógicos del imperativo categórico: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar con él” (Lacan, 2005, pp. 748-49), así, el libertino puede, y debe, servirse del otro sin reserva alguna ni restricción. Lacan sostiene que esta máxima puede universalizarse sin contradicción lógica, de modo que la moralidad o inmoralidad de la máxima se establece solamente a partir de la consideración de sus propiedades lógicas, y jamás por determinaciones de contenido que puedan gestarse en las decisiones prácticas.

La interpretación anterior ha sido, desde su temprana exposición por Hegel (2000), sumamente controversial, pero no es mi propósito en este trabajo abundar en ella; a lo señalado por Lacan, por ejemplo, podríamos anteponer el argumento de que la segunda fórmula del imperativo contiene la posible arbitrariedad y contingencia de la primera, “formal”, puesto que el contenido “material” de las máximas establece la “condición restrictiva” de los “seres racionales” en tanto “fines” (Kant, 2012, p. 150). En cambio, hay un aspecto más en el que la crítica de Adorno y Horkheimer y la de Lacan convergen, que puede resultar de mayor interés: el señalamiento de la violencia derivada de la fuerza coactiva del imperativo. En el caso de los teóricos críticos, siguiendo a Freud y a Nietzsche, en este punto, se trata de la violencia que el sujeto moral dirige contra sí mismo (como demanda moral internalizada), en

lo relativo a Lacan, de la violencia dirigida contra los otros. Ambas rutas son efecto del rigorismo de la ética del deber, esto queda claro cuando Adorno y Horkheimer despliegan las consecuencias del “imperativo de la renuncia”: sobreexige del sujeto un dominio de sí, que termina por colisionar su economía psíquica, pero los efectos no se contienen en él mismo, antes bien, esta violencia internalizada origina una hostilidad que, en última instancia, se descarga contra los débiles (Adorno, 2007) o vulnerables.

En este sentido, Agamben (2006) no duda en atribuir a la literatura de Sade el alumbramiento de la relación entre soberanía y *homo sacer*. La exhortación de Dolmancé en relación al folleto “Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos” (Sade, 2009), con la que lanza la máxima del derecho al goce irrestricto en el sometimiento de los otros, señala la dramática juntura entre política y administración de la *nuda vida*, haciendo coincidir la emergencia de la biopolítica con la era del triunfo de la burguesía. En este sentido, la obra del Marqués constituye un registro anticipado y consecuente de la *dialéctica de la Ilustración* en el plano de la moral, su obra es un catálogo de la estrecha relación entre proyecto civilizatorio y barbarie, en plena madurez del pensamiento ilustrado y estallido de las revoluciones burguesas.

## Vulnerabilidad y violencia contra las mujeres

El análisis de la obra de Sade se lleva a cabo intercalándolo con la crítica de algunos momentos de la filosofía de Friedrich Nietzsche, esta es la tercera pieza de la constelación del Excurso. La coincidencia entre Sade y Nietzsche, lo mismo que con respecto a Kant, radica en su condena de la compasión, pero al referirse al segundo, Adorno y Horkheimer añaden una serie de motivos más a su reflexión: no solo se trata de que la compasión remita a la dimensión emocional, sino de que esta es dispensada a los “débiles” y es, en sí misma, una muestra de debilidad. En la literatura del Marqués abundan las escenas de vejación de los indefensos y vulnerables, así como los consejos que invitan a la impasibilidad y dureza de corazón. Así, en *La filosofía en*

*el tocador*, Sade, aconseja: “Lo único peligroso que hay en el mundo es la piedad y la beneficencia; la bondad sólo es una debilidad, y la ingratitud y la impertinencia de los débiles obligan siempre a la gente honesta a arrepentirse de ella” (2009, p. 208),

En el caso de Nietzsche (2016b), como consta en el Prólogo y el Tratado Primero de la *Genealogía de la moral*, la compasión es un obstáculo para el despliegue de la voluntad de poder, un acto de autonegación y autosacrificio inducido por la moral de esclavos, que ha triunfado con los valores del cristianismo. La compasión, para Nietzsche, es un instrumento de revancha de las voluntades de poder débiles contra las fuertes, está motivada por el resentimiento que provocan los valores aristocráticos (la belleza, el poder, el autodespliegue...). Además, para el filósofo alemán, la compasión era un síntoma del nihilismo que caracterizaba a la cultura de la era moderna, la cual ya no potencializaba lo mejor de los seres humanos, sumida, como estaba, en los ideales del igualitarismo y la medianía.

En “De los compasivos”, de su Zarathustra, el filósofo señala: “Si tienes un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, más, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña; así es como más útil le serás” (2016a, p. 123). El “amor grande” por el que Nietzsche tomó partido, nunca salva al otro del dolor, más bien lo alerta del peligro de ensimismarse en sus padecimientos y cesar de ir hacia adelante. El dolor, como lo había sostenido ya en *Aurora*, es una parte consustancial a la vida, nadie está exento de experimentarlo, por eso quien dice amarnos, nuestro amigo, no es para nosotros refugio ni consuelo, sino alguien que nos confronta y con ello nos impulsa a ser más, su dureza es un soporte para ir hacia adelante: “todo amor está por encima incluso de toda compasión: pues él quiere, además —¡crear lo amado!” (2016a, p. 124). Para Nietzsche, la conformación de uno mismo y del otro requiere de la dureza y la fuerza, “Debemos sujetar el corazón; pues si lo dejamos ir, ¡qué pronto se nos va entonces la cabeza!” (2016a, p. 123). La compasión crea codependencias, es un atentado contra la lejanía, la diferencia y el respeto. El “que cada uno juegue sus cartas”, que se enuncia en *Aurora*, es la recomendación de no entrometerse en los asuntos de los demás, menos aun cuando no se es útil como amigo,



en el sentido de una amistad que confronta. Los no compasivos soportan más el sufrimiento que los compasivos, encuentran en los padecimientos de los demás los suyos propios, de este modo, como he dicho anteriormente, reconocen el sufrimiento como una condición de la vida a la que hay que hacer frente con “virilidad” y “fuerza”, puesto que “la blandenguería les resulta penosa” (Nietzsche, 2014, p. 564).

El “endureceos” nietzscheano, al que Adorno y Horkheimer hacen referencia en el Excurso, es una tesis a favor de una subjetividad autónoma, en aras de una relación con los otros, fincada en el respeto por la individualidad, la autonomía y el autodesarrollo, cualidades que Nietzsche considera superiores a la compasión. Ahora bien, la asociación entre compasión y debilidad, motivo que también aparece en Sade, llama la atención de los teóricos críticos (Adorno, 2007). Al cierre del Excurso, la crítica se concentra en la violencia contra los “débiles” o vulnerables, cuyo objetivo son las mujeres, los judíos y los pueblos colonizados. El trasfondo de la idea que comunica la obra de Sade con la filosofía nietzscheana adquiere más sentido si se sitúa en constelación con otros textos, me refiero al ensayo de cierre de *Dialéctica de la Ilustración*, “Elementos sobre el antisemitismo”, así como a las investigaciones sobre la personalidad autoritaria. De estos estudios forman parte una serie de reflexiones sobre la fortaleza y la debilidad del Yo. De acuerdo con ellas, el resentimiento y malestar generado por el proceso civilizatorio, es canalizado contra lo débil, previamente identificado con la naturaleza que el Yo reprime, y vulnerado a partir del estigma de su debilidad, puesto que “lo que está abajo atrae hacia sí la agresión” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 157).

Este mecanismo, descrito por Adorno (2003), tiene una explicación psico-social, la violencia contra los indefensos permite al individuo “rebelarse” ante las situaciones que le generan malestar, pero sin desobedecer a la autoridad, en una clara compensación psicológica. Pero, para los teóricos críticos, este componente de la subjetividad soberana no es exclusivamente psicológico, tiene, asimismo, causas estructurales, me refiero al extrañamiento de la naturaleza que está en la base de la “cosificación” de los otros, puesto que implica la imposibilidad de emparejarse con el sufrimiento ajeno, así como el “fetichismo de la mercancía”,

que oculta a la consciencia los mecanismos de explotación y violencia capitalistas causantes del sufrimiento de los individuos. Además, en una evocación de “Para una crítica de la violencia”, el importante ensayo de Walter Benjamin (2008), los autores sostienen que el dominio ejercido sobre la naturaleza se prolonga al interior de la sociedad, puesto que la violencia es inherente a las jerarquías sociales, pero está legitimada y disimulada convenientemente por el Estado y el derecho.

Al cierre del fragmento, las reflexiones sobre la institución del sujeto soberano, la “fuerza” del sujeto, anunciada en el imperativo y expuesta en plenitud en algunos esbozos del superhombre nietzscheano, apuntan hacia las trágicas conexiones entre violencia, vulnerabilidad y fascismo: “Los vicios privados son en Sade, como ya en Mandeville, la historiografía anticipada de las virtudes públicas de la era totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 159). Es notorio que la violencia contra las mujeres y la constitución de la subjetividad patriarcal tengan en este momento un papel destacado. La misoginia sadiana es la imagen central con la que Adorno y Horkheimer tematizan la violencia contra los “débiles” o vulnerables; no obstante, sabemos que tanto Kant como Nietzsche son representantes eminentes de la razón patriarcal (Amorós, 1991).

La crítica de la violencia contra las mujeres comienza con el planteamiento de lo que puede leerse como una dialéctica del amor romántico. Para los teóricos críticos, la dominación de los sexos ha sido mistificada por el cristianismo y su aparente contraparte, el fisiologismo. Si el primero pseoduespiritualiza la violencia contra las mujeres en la relación matrimonial, el segundo desespiritualiza la materia y la degrada a cosa, puesto que reduce el amor a la materialidad del sexo desinfectado y carente de emocionalidad. Para Horkheimer y Adorno (2016), el amor romántico es el imaginario mediante el cual se instituye la dominación patriarcal, “La jerarquía de los sexos, el yugo impuesto al carácter femenino por el ordenamiento masculino de la propiedad” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 149). Mediante este dispositivo, mujeres y hombres asumen sus asimetrías con el aditamento de un afecto mistificado. Los teóricos críticos señalan que, gracias al amor romántico, las mujeres parecían consentir su subordinación a los varones, y estos otorgarles una aparente victoria; la diferencia jerarquizada de los sexos se conciliaba a

través del matrimonio cristiano. En cambio, para Adorno y Horkheimer, hay una imagen de la auténtica conciliación entre los sexos (la eliminación de la violencia de la relación), que evoca la etapa prepatriarcal, puesto que conllevaría a la liberación real de “el placer físico para todos” (Horkheimer y Adorno, p. 151).

Al escindir la relación sexual del sentimiento, Sade aboga por la naturalización del sexo y va en contra del amor en su totalidad; en su obra, el amor es desmitificado con el ataque ilustrado a las emociones y afectos. Norceuil, el Conde de Belmor y Dolmance, reducen todo el amor a ideología, con base en un racionalismo cientificista exacerbado; en su naturalismo de las pasiones, el amor se traduce a mera “metafísica”. Sin embargo, esta crítica guarda un “momento de verdad”, puesto que una de las expresiones de esta “metafísica” es el amor romántico, que hace de las mujeres seres idealizados. Ahora bien, los teóricos críticos saben leer en esta espiritualización del sexo femenino la contracara de la misoginia en bruto, también llamado (Valcárcel, 1996) “misoginia romántica” o “cortés”. Para Adorno y Horkheimer, el Marqués supo leer en la vulneración masculina de las mujeres un resabio mitológico, su idolatría, promovida por el cristianismo, no es más que resentimiento masculino disfrazado y “Sade hace consciente este odio” (2016, p. 152). Es en esta constelación de reflexiones que, considero, debe entenderse el siguiente planteamiento: “al abrirse para la joven la perspectiva del trabajo, se le cierra la del amor” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 149). En el ensayo “Autoridad y familia”, de 1936, Horkheimer (2008) ya había planteado la idea de que la emancipación del sexo femenino en la primera mitad del siglo XX, al arribar en épocas de embates contra la seguridad económica de los varones, debilitaba la autoridad de estos también en la sociedad entera, incluida la familia, lo cual repercutía en resentimiento masculino para con las mujeres.

En Juliette, Sade encarna la subjetividad soberana en un cuerpo femenino, sin que, por esta razón, como lo señala magistralmente Carter (1979), libere realmente a las mujeres del dominio patriarcal. Aunque Adorno y Horkheimer no analizan al personaje de Justine en el Excurso, si tomamos en cuenta el análisis de la escritora inglesa sobre este punto, podríamos ver en la antítesis de Juliette la imagen de la

vulnerabilidad. De acuerdo con Carter (1979), Justine representa aquello que el dominio patriarcal ha hecho social e históricamente de la mayoría de las mujeres: configurarlas socialmente como seres “débiles”, desaventajados socialmente, dependientes y violentables, en tanto cosificados y estigmatizados: *wounded creatures who were born to bleed* [criaturas heridas que han nacido para sangrar] (Carter, 1979, p. 23). Para los teóricos críticos, de igual modo que los pueblos colonizados y judíos, “su incapacidad para defenderse constituye el título jurídico para su opresión” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 152).

La descripción de la misoginia del ministro Sant Fond es el preámbulo del argumento precedente: “La mujer individual es socialmente un ejemplo de la especie, exponente de su sexo, y así, enteramente dominada por la lógica masculina, representa a la naturaleza, sustrato de incesante subsunción en la idea, de incesante sometimiento en la realidad” (Adorno, 2007, p. 123), y añaden: “Las mujeres como supuesto ser natural es producto de la historia que la desnaturaliza” (Adorno, 2007, p. 123). En estas declaraciones destaca el profundo odio que los personajes de Sade dispensan a las mujeres, pero también el hecho de que los teóricos críticos invierten la relación sadiana entre naturaleza y cultura, para señalar que la “debilidad” o vulnerabilidad, no es producto de la biología o la naturaleza, sino de la “historia” y la dominación patriarcal; es decir, esta es adjudicada o construida socialmente.

Finalmente, para Adorno y Horkheimer, al igual que con respecto a otros grupos minorizados, la violencia contra las mujeres está expuesta a los mecanismos y deseos de destrucción totalitaria: “La declaración de odio hacia la mujer en cuanto criatura espiritual y físicamente más débil, que lleva en su frente la huella del dominio, es la misma que la del antisemitismo. Viven, aun cuando podrían ser eliminados” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 153). Y su vulnerabilidad adjudicada es el pretexto para el goce en el ejercicio de la violencia que se ejerce contra ellas. Los teóricos críticos ponen este placer por el sufrimiento de los débiles, en boca de Juliette: “Lo que está abajo atrae hacia sí la agresión: infligir una humillación produce el mayor goce allí donde ya ha golpeado la desdicha” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 153-154).

Lo que Horkheimer y Adorno nos entregan al final del Excurso es una crítica de la violencia de los procesos moderno-patriarcales de subjetivación de las mujeres. Por esta razón, Carter (1979) no duda en sostener que, sin planteamientos edificantes sobre los sexos, Sade describe la crudeza de su realidad y, en este sentido, es un “pornógrafo terrorista”. Para la escritora inglesa, en su derroche de misógina, el Marqués es, en realidad, un aliado de las mujeres, puesto que, al mostrar la realidad de la violencia erótica que las castra y, por tanto, aniquila como sujetas, al mismo tiempo, contribuye a desmitificar sus mecanismos.

## Conclusiones

En este texto he pasado revista a la lectura de Adorno y Horkheimer sobre Kant, Sade y Nietzsche, intentado seguir su propósito: poner al descubierto, a partir de una crítica inmanente de las pretensiones racionalista-ilustradas de la ética en la modernidad, las contradicciones y escollos que se derivan de la obturación de las emociones, sentimientos y afectos para la agencia moral. La inversión de moralidad y amoralidad se produce debido a la cancelación de los sentimientos y emociones. Los teóricos críticos toman la compasión como motivo central de análisis en el planteamiento del Excurso, la negación de este afecto es el rasgo en común entre Kant, Sade y Nietzsche, quienes, para Adorno y Horkheimer, son representantes del “estoicismo burgués”, verdaderos promotores de la apatía y la “frialidad burguesa”.

En su filosofía práctica, Kant pone los cimientos de esta negación de la compasión, al escindir razón e inclinación, si bien, trata de contener las consecuencias de esta división con el dique de la consideración del respeto por la persona. Sade y Nietzsche representan el extremo de esta tendencia, en estos filósofos, el autodomínio racional se trastoca en destrucción fría de los otros. La conclusión es que el fundamento racional de la acción puede invocarse para la vida moralmente buena, tal y como lo enunciaban los ideales morales modernos, y para su contraria.

Como sucederá en el caso de su valoración de otras obras de la tradición filosófica, para Adorno y Horkheimer, en el caso de Sade y Nietzsche, el elemento más valioso de su pensamiento es su persistencia en la negatividad. Ambos dejan suspendido su pensamiento en las tensiones de la moral burguesa, sin emprender la búsqueda de soluciones engañosamente conciliatorias. Cada uno, a su modo, consigue desenmascarar ilustradamente (con rigor lógico y criticidad psicológica) la entraña contradictoria del proyecto ético burgués. Adorno y Horkheimer no someten a juicio moral la literatura de Sade, colocarlos en la fila de los moralistas es tener una idea muy limitada de su posición de discurso, en cambio, lo que hacen es valorar su contribución al esclarecimiento de las contradicciones de la moral burguesa.

La de Adorno y Horkheimer no es una defensa ingenua de la compasión, puesto que ha de pasar, igual que todas las categorías tratadas por los teóricos críticos, por el rasero del examen sin concesiones. En este sentido, la de los teóricos críticos no es una reivindicación sin más de las emociones y de los sentimientos morales. Para Adorno, la compasión guarda un “momento de verdad”, pues remite al componente afectivo, sin el cual ninguna experiencia moral sería posible, pero es limitada, en la medida en que es ciega a los condicionamientos sociales que definen, en buena medida, la agencia moral.

En este trabajo he realizado una interpretación bajo el supuesto de que los momentos de la crítica en el texto se articulan en tres ejes temáticos: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres. El Excurso es una crítica potente de la subjetividad autoritaria, su configuración sociopsicológica y despliegues compensatorios, como violencia contra los “débiles” o vulnerables. La crítica de la violencia contra las mujeres se concentra, igualmente, en los modos de subjetivación moderno-patriarcales, destacando las lógicas que hacen emerger la misoginia en sus distintas formas. En este sentido, la labor crítica puesta en operación en “Juliette, o Ilustración y moral” guarda plena vigencia.

## Referencias

- Adorno, T. W. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Las cuarenta.
- Adorno, T. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Akal.
- Adorno, T. W. (2003). Para combatir en antisemitismo en la actualidad. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Voces y culturas.
- Adorno, T. W. (1992). *Dialéctica negativa*. Taurus.
- Adorno, T. W. (1969). *Consignas*. Amorrortu.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca.
- Blanchot, M. (1990). La razón de Sade. En *Lautréamont y Sade*. Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier. Loyola*. Cátedra.
- Carter, A. (1979). *The sadeian woman. An exercise in cultural history*. Penguin Books.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Biblioteca Nueva.
- Horkheimer, M. (2008). Autoridad y familia. En *Teoría Crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno W. A. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2011). *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica.
- Klossowski, P. (1970). *Sade, mi prójimo*. Sudamericana.
- Lacan, J. (2005). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.
- Marqués de Sade. (2009). *La filosofía en el tocador*. Tusquets.
- Roudinesco, E. (2009). *Nuestro lado oscuro. una historia de los perversos*. Anagrama.

- Nietzsche, F. (2016a). Así habló Zaratustra. En *Obras completas, volumen IV, Escritos de madurez II*. Tecnós.
- Nietzsche, F. (2016b). De la *genealogía de la moral*. En *Obras completas, volumen IV, Escritos de madurez II*. Tecnós.
- Nietzsche, F. (2014). Aurora. En *Obras completas, volumen III, Escritos de Madurez I*. Tecnós.
- Valcárcel, A. (1996). Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. En H. A. Puleo (Coord.), *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Ministerio de Educación y Ciencia.



## Capítulo III

# Buscando un hogar. Sobre la lógica del lugar propio y su inherente violencia<sup>1</sup>

Marius Sitsch

*¿A dónde vamos? Siempre de regreso a casa.*

Novalis, *Henry von Ofterdingen:  
A Romance* (1842, p. 203)

## Introducción

La experiencia del hogar es fundamental en la existencia humana. Experimentamos el hogar de múltiples formas: por un lado, tenemos un sentimiento de familiaridad hogareña, casi siempre, positivamente connotado y, para la mayoría de la gente, hay un grupo de personas, o un lugar, que llaman hogar. Por otro lado, encontramos todas las experiencias de migración, de diáspora, de huida y escape, desarraigo y travesía hacia un futuro desconocido, que los obliga a vivir en las calles, es decir,

---

1. Título original *Searching for home. On the logic of one's own place and its inherent violence*, texto inédito. Traducción al español para este volumen a cargo de Marcela Venebra Muñoz.

en la indigencia en más de un sentido. Para muchos el hogar es algo perdido o añorado y, para todos, es algo que queremos, es una necesidad.

Este capítulo<sup>2</sup> investiga la experiencia del hogar como búsqueda de un sitio propio, esto es, como un sitio para vivir y como una posición significativa en el mundo. Para la mayoría de los seres humanos, el hogar es un elemento de identidad, entraña un sentido o dimensión existencial. A primera vista parece positivo, sin embargo, incluso la noción del hogar como un sitio propio implica u oculta una dimensión violenta: el marcaje y la ocupación de un sitio fáctico. En lo siguiente trato de mostrar la forma en que esta dimensión violenta es inherente a la orientación corporal y se refuerza a sí misma en los modos sociales del habitar, respecto de los cuales otras formas de la morada son posibles.

El alcance de esta investigación sobre el hogar se pone en términos de una oikología que permite examinar la morada o el *ethos* humano desde el movimiento corporal en su individualidad y función de localización, así como el modo en que lo social reside en las casas, las ciudades, los territorios nacionales, etc. Repensar la noción de hogar, y de la violencia ligada al morar, es una urgencia que concierne a millones de personas que se verán obligadas a buscar un nuevo hogar debido al cambio climático, a los recientes cierres durante la pandemia global de COVID-19 o a los nuevos partidos políticos y movimientos de neo-conservadurismo, siempre ligados a una idea de hogar. Respecto de este último punto, este capítulo trata de replantearse la idea de hogar más allá de la ideología de la ultraderecha, es decir, más allá de la sangre y la tierra, y muestra explícitamente la violencia que implica el marcaje y la ocupación de los sitios que llamamos hogar. Más allá, esto promueve la apertura de fronteras y la admisión y aceptación de los otros.

---

2. Este artículo, aunque es una nueva versión desarrollada y reescrita, está basada en la traducción de los textos del autor: “Die Suche nach dem eigenen Ort. Versuch über den Oiko-logos von zu-hause und die in ihm verborgene Gewalt” (2023a) y *Epoché und Alterität—Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung* (2023b).

## Una primera aproximación a la experiencia del hogar

En literatura la noción de hogar exhibe algunas distinciones y a veces connotaciones contrarias. El hogar es a menudo significado positivamente, incluso por aquellos que no tienen uno o que están en su búsqueda, como el vagabundo Knulp:

Una vez más el que regresa a casa saborea la luz y el aire, los sonidos y los olores de su ciudad natal, y le excita, le agrada la sensación de estar en casa: la aglomeración de campesinos y gente del pueblo en el mercado de ganado, las sombras bañadas por el sol de los castaños, las oscuras mariposas otoñales en vuelo fúnebre junto a la muralla de la ciudad, el sonido de la fuente del mercado con sus cuatro chorros de agua, el olor a vino y el martilleo de madera hueca que salía de la puerta abovedada de la tonelería, los nombres familiares de las calles, cada uno envuelto en un denso enjambre de recuerdos. El caminante bebía con todo su ser el encanto del hogar, del reconocimiento, de la memoria, del compañerismo con cada esquina y cada acera [...] Este trocito de mundo le pertenecía, lo conocía centímetro a centímetro, y lo amaba; cada arbusto y cada pendiente guardaban un significado para él, habían tenido sus historias que contar; cada lluvia o nevada le había hablado; el aire y la tierra habían vivido en respuesta a sus sueños y deseos (Hess, 1969, pp. 66-68).

Como lo muestra el héroe de Journey<sup>3</sup> el hogar es de dónde venimos y hacia dónde vamos. Como dice el refrán, *el hogar es donde está el*

---

3. El concepto se basa primariamente en Joseph Campbell y más tarde se desarrolla preminentemente por Christopher Vogler. Afirma una estructura general de mitos, historias y narraciones. Campbell incluso habla de una historia, el llamado monomito (2004, p. 3). Para el comienzo del viaje, ver Campbell (2004, pp. 46-63), para el final (pp. 212-226), y para resumir las escalas (pp. 227-228). Esta afirmación es problemática: por un lado, requiere una estructura antropológica universal, como un inconsciente colectivo (Campbell basa sus afirmaciones principalmente en Sigmund Freud y Carl Gustav Jung), y, por otro, no reconoce la diversidad de la experiencia humana y su influencia en las narrativas. Por ejemplo, los héroes de la única historia de Campbell son principalmente hombres, blancos y heterosexuales.

*corazón*, y lo asociamos con la idea de refugio, seguridad, calidez y cobijo; cualidades que en el mundo occidental son visibles, por ejemplo, en la literatura universal, o en conceptos como “bienestar”. En alemán, el término que resume todo esto es *Geborgenheit*.<sup>4</sup> Este término describe el sentimiento y sentido de hogar como lo describe Gastón Bachelard en su *Poética del espacio* (1994). En esta obra examina el “espacio feliz”, que designa aquellos espacios amados y ‘glorificados’, por ello, consecuentemente, califica su investigación como “topofilia”. Según Bachelard este tipo de espacios de intimidad tienen una función protectora, en ellos las personas experimentan una interioridad protegida. Bachelard habla de una afección innata detrás (o debajo) de la función primordial del habitar ligada a las vivencias de la infancia:

Para nosotros, nuestra casa es nuestra esquina del mundo. Como se dice a menudo, es nuestro primer universo, un cosmos real en el pleno sentido de la palabra [...] La [casa, Ms.] es el primer modo de ser humano en el mundo. Antes de ser “arrojado al mundo”, como pretenden ciertas metafísicas precipitadas, el hombre es puesto en la cuna de la casa [...] El ser ya es un valor. La vida empieza bien, empieza encerrada, protegida, todo en el cálido seno de la casa (pp. 4-7).

Para Bachelard, la vida humana comienza positivamente, en una calidez y seguridad primaria. La interioridad o intimidad protegida es la inicial y más elemental función del habitar humano. Aquí se revela la función de las otras personas —como los padres—, a través de la conexión entre infancia e intimidad. Con Bachelard podríamos decir que buscamos el hogar porque alguna vez tuvimos esta intimidad protegida, porque el deseo de salvaguarda en este lugar (*Geborgenheit*) nos es inherente.

---

4. El término alemán *Geborgenheit* no tiene una equivalencia precisa en inglés (o en español). Las traducciones usuales suelen ser “seguridad”, “comodidad” o “protección”, pero en alemán el término significa más que seguridad y protección, simboliza cercanía, calidez, calma y paz al mismo tiempo. Aunque la palabra alemana para “salvación” (de lo “salvaje”; alemán *bergen*, i. e., rescatar a una persona perdida en las montañas) comparte la misma raíz. Entonces “salvación como ser rescatado y puesto a salvo, en paz y seguro” podría funcionar como una traducción adecuada.

No obstante, la visión de Bachelard no representa una experiencia universal, sino que está vinculada a una forma específica del habitar en el mundo occidental —o eurocéntrico. Los seres humanos tienen experiencias más o menos distintas del hogar, y, a menudo, hay que incluir a esos ‘otros’ que fueron desplazados o extintos durante la delimitación y ocupación fáctica de un sitio, hablamos, sobre todo, de pueblos indígenas, como los nativo-americanos de los Estados Unidos. En las sociedades contemporáneas hay también otros continuamente expuestos a procesos de marginación, y, por lo mismo, constantemente vigilados, personas que viven en la turbación. Sara Ahmed, por ejemplo, describe las experiencias de las personas negras, o personas de color en un mundo de blancos, como continuamente vistos desde la perspectiva de una tercera persona; ellos son objetos que no tienen un lugar en este mundo. En lugar de un yo-puedo, esos otros marginados experimentan un constante yo-no-puedo; como un yo-no-puedo estar aquí sin ser visto, sin ser atacado, detenido o acosado por la policía (Ahmed, 2007, pp. 160-161). Las posibilidades de tener un lugar propio, de alcanzar una interioridad protegida y sentirse en casa, son directamente negadas a estos ‘otros’: “La mayor parte de los africanos capturados y traídos a América pasaron doscientos años esperando a que el gobierno de los Estados Unidos comenzara el proceso para permitirles llamar hogar a América” (Harris, 2013, pp. 211-212). La narrativa compartida es enteramente distinta, comienza con el desplazamiento y la diáspora, y se reduce a poca o ninguna esperanza de alcanzar alguna vez un lugar seguro, un hogar.<sup>5</sup> Además, para esos otros no siempre es posible una integración a las normas y modos predominantes de habitar:

Después de todo, como *queer* de raza mixta, la elección no es volverse blanco y heterosexual o desaparecer. Esta es una elección entre dos tipos diferentes de muerte. La tarea es trazar las líneas para una genealogía diferente que abarque la falta de herencia de una línea familiar como

---

5. Esta tampoco es una estructura universal de la literatura afroamericana, pero es un motivo recurrente y opuesto al modelo de Campbell. Provoca una reacción diferente en personajes históricos y en los literarios, la huida de una patria falsa y la búsqueda de una real (p. 219). Ver también Harris (2021).

condición de posibilidad para otra forma de habitar el mundo (Ahmed, 2006, 178).

Precisamente por esta razón, el contra-modelo de ser arrojado al mundo, de eyección y angustia, debería también considerarse como una fuerza que orienta la búsqueda del hogar. Como señala Heidegger: “En la angustia se siente la extrañeza (*Unheimlich*), es un no-estar-en-casa, porque en la normalidad todo es familiar”. En la casa se escapa de lo público, para Heidegger, se escapa de la extrañeza.<sup>6</sup> Por lo tanto, la consideración opuesta enfatiza la extrañeza y el no-estar-en-casa, como el motivo de la búsqueda del lugar propio, como el estado básico del hombre. No es necesario comprender ni a Bachelard ni a Heidegger en términos absolutos; más bien es posible leerlos como enfatizando los dos lados de los esfuerzos humanos por buscar un hogar; búsqueda que siempre se da en la interacción. El ser arrojado al mundo y la extrañeza heideggeriana, por ejemplo, son más adecuados para describir las experiencias de fugitivos o de personas que no tienen un sitio y no pueden estar en casa en ninguna sociedad, ya sea por su origen, su color de piel, o su género.

Considerando el hogar en ambas connotaciones, una forma de violencia se hace visible: antes de que un lugar pueda ser llamado hogar, debe ser ocupado. A menudo en la historia humana este “ocupar” ha sido un arrebatar el lugar a otros que ya llamaban a ese sitio hogar, y que, entonces, fueron violentamente asesinados o desplazados. Incluso sitios que no pertenecían a nadie. Los sitios de nadie deben igualmente ocuparse y delimitarse antes de poder llamarlos hogar, por ejemplo, S. Ahmed muestra que la mayor parte de las veces no todos son bienvenidos en un hogar y el lugar es defendido contra los otros y aislado respecto de los otros.

Esta forma de violencia es apenas visible en el trabajo de Bachelard (1994), sin embargo, se filtra de algún modo, por ejemplo, cuando habla sobre el modo en que un lugar se vuelve un hogar. Esto ocurre a

---

6. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40.

través de la imaginación: “El espacio que ha sido apresado por la imaginación no puede seguir siendo un espacio indiferente”. El valor fáctico del espacio tiene un valor imaginario suplementario; la imaginación aumenta el valor de la habitación y, así, el morar es una repetición de la función constructiva (p. 4-18). Por lo tanto, el hogar solo se realiza a través de la imaginación y de la habitación de un lugar: la imaginación repite y refuerza la función originariamente protectora de la casa como un refugio. De este modo, el refugio más pequeño puede volverse también seguro: “todo espacio real habitado es apenas la esencia de la noción de hogar” (p. 5). El vínculo con la imaginación puede también funcionar como una aclaración de por qué una casa es mucho más que un mero espacio cuando se convierte en hogar, tal como lo muestran las metáforas en torno al concepto mismo, estamos en casa en nuestra lengua materna, o la casa es un nido (pp. 90-104) y un lugar que “nos permite dormir en paz” (p. 6).

Por lo tanto, la violencia descrita se revela a sí misma como una forma de apropiación a través de la imaginación, y esta apropiación implica inevitablemente el violento desplazamiento de otros, y la generación de alteridades que permanecen fuera, sin un sitio propio, y sin la posibilidad de llegar a casa.

Para continuar la investigación sobre esta violencia inherente a la búsqueda de un hogar, es necesario echar luz sobre el proceso de orientación y localización corporal de los seres humanos, y este es el momento de una oikología.

Desde su propia denominación, la oikología es adecuada para investigar el hogar en esta dimensión de orientación y localización corporal, respecto a la reflexión sobre la formación del lugar en el sentido de un *logos* sobre el *oikos*, esta es la localización lógica del habitar humano. El núcleo crítico de la oikología es consecuente con la cuestión del *ser-en* de los seres humanos con respecto a su movimiento localizado. Este examen de la casa (*oikos*) como el lugar en el que vivimos y el proceso de ser-en como vivir en casa —tanto como su condición—, desde la localización corporal de la existencia humana en un entorno o ambiente determinado. Por un lado, la existencia humana está centrada en sí misma y

en este sentido está absolutamente separada, es in-dividual. El “en” refiere esta localización corporal en el entorno (*Leib-Körper* o cuerpo vivido), en el que se asienta y del que simultáneamente se separa. Por otro lado, la existencia humana no es un in-dividual absoluto, pues siempre está en situación, tiene un entorno y está integrada en un mundo social, de hecho, se es individuo solamente fuera de este contexto de sentido. Consecuentemente, hay dos formas fundamentales de ser-en: la primera es la localización del cuerpo-físico y la segunda es la del ser-en-el-mundo, que se forma en el contexto social.<sup>7</sup> La oikología examina la tensión entre estas dos formas del ser-en y la transformación de la primera en la segunda, así, el *oikos* (como casa, morada, asentamiento, ciudad, etc.) es el *factum* que permite y acompaña la transición de una a otra forma del ser-en. La centralidad corporal, la orientación, la perspectiva y la creación de sentido de los seres humanos como la fundación y ocupación originaria de un lugar, se repite y se refuerza en la formación de casas y ciudades (Sepp, 2020, pp. 16-17). El cuerpo vivido es la primera casa, y la casa es el segundo cuerpo vivido.

Por lo tanto, la búsqueda de un lugar propio puede también presentarse en el nivel corporal, antes de la construcción efectiva de la casa. En aras de aportar elementos al cumplimiento de la intención de esta investigación tenemos que preguntarnos, ¿por qué ambos movimientos de localización del ser-en parecen apuntar a lograr una interioridad protegida, un lugar propio como hogar? Preguntamos, pues, por la lógica de la localización del habitar humano o su *oikos-logos*, que aquí se revela como la búsqueda del hogar.

---

7. Las citas están tomadas de una versión preliminar *Grundrisse der Oikologie* (Sepp, 2019, pp. 9-10, 15).



## Localización y orientación corporal como búsqueda de un lugar propio

El nacimiento marca ya una incisión en el mundo. Las experiencias individuales tienen una localización y un lugar al que están ligadas, un sitio real, pero que no coincide con ellas. Este sitio espacio-temporal se funda en la corporalidad-cósica,<sup>8</sup> o más bien, el lugar es la corporalidad-cósica. La vida humana establece un límite, y es un corte en el mundo: “La localización parece trazar un límite a través del cual me individualizo como una persona, y experimento mi corporalidad y mi incorporación”.<sup>9</sup> Lo individual es absoluto, en el sentido de que no puede ser determinado por la relación de una parte respecto del todo (o viceversa), sino que ella es un límite absoluto; la individualidad es solo esto: lo que es, y nada más que lo que es (Sepp, In, p. 46). Por ello no existe un límite entre un dentro y un fuera, respectivamente, el interior no es relativo a un afuera, sino que solo a través de la coseidad corporal se traza un límite, y surge una demarcación entre el dentro y fuera. El cuerpo no solamente vive su interioridad, sino que la corta del afuera que la rodea, la “delimita en contacto puro con la X anónima, que resiste la tendencia orgánica de la corporalidad que se vive a sí misma” (Sepp, 2010, p. 134).<sup>10</sup> El primer

---

8. *Corpóreo corporal* se refiere al entrelazamiento del cuerpo viviente con el cuerpo como cosa, como cuerpo físico o pura masa y gravedad del cuerpo-viviente, con lo cual ofrece resistencia a su entorno (Sepp, 2020, p. 11). Sepp divide la corporeidad en tres funciones: el cuerpo límite, el cuerpo orientador y el cuerpo que constituye estratos de sentido. La separación es pura mente analítica; las tres funciones siempre existen juntas, y cada una afecta a todo el cuerpo. Estos pueden entenderse como referencias de ubicación que el cuerpo forma a través de su ubicación en lo que lo rodea. Se puede caracterizar en términos de las referencias corporales de delimitación y anclaje, alineación y asentamiento, reconfiguración y repetición significativas de estos procesos. Para una revisión detallada, ver Sepp (2017, pp. 23-37) Para la traducción de los conceptos, ver Venebra Muñoz (2019).

9. Las traducciones de la obra de H. R. Sepp son del autor. Ver cita original en Sepp (In, p. 43).

10. Ver cita original: “ergrenzt es im puren Kontakt mit dem namenlosen X des Widerständigen, das sich der organischen Tendenz leiblichen Sichauslebens in den Weg stellt” (Sepp, 2010, p. 134).

ser-en es la fundación espacial y temporal de un lugar delimitado, que no puede ser pensado en plural o en relación con algo más. Pero esto solo ocurre en el vivirse a sí mismo, arrojado fuera de sí mismo, siendo, pues, un ser de carne, o un cuerpo vivo. Así, el cuerpo es el lugar originario de la existencia humana, es decir, la vida humana es un límite absoluto, este absoluto interior que el cuerpo mediatiza (Sepp, In, pp. 46-47). De tal modo, localización quiere decir delimitación corpórea espaciotemporal de un sitio en el entorno.

Por un lado, la referencia al lugar real es una demarcación y, por otro lado, representa el intento de anclarse o arraigarse en un sitio. El nacimiento pone al individuo sobre el suelo, aunque todavía no se entienda como tal, sino apenas como aquello donde descansa el cuerpo, se refiere, pues, al mero hecho de tocar el suelo. Este suelo no se muestra a sí mismo como propio, y no se puede echar raíces en él. El individuo está anclado solo por el hecho de ser su cuerpo, esto es, porque vive su lugar corporal primordial: “Ya que no me es posible arraigarme como una planta, o estar anclado como un animal en la circunferencia de su orientación instintiva, soy el ser vivo que menos puede reclamar este suelo” (Sepp, In, p. 44).<sup>11</sup> Por lo tanto, si bien existe un derecho a vivir, en virtud de la delimitación y condición absoluta del individuo, en la medida en que este es un lugar propio dentro de la realidad, al mismo tiempo, no hay reclamo de propiedad sobre el sitio en que este cuerpo descansa; no hay posibilidad de un anclaje final o coincidencia total entre el sitio real y el sitio corporal.

La vida humana siempre se experimenta a sí misma integrada en una masa anónima, es llevada por una desconocida e impenetrable dureza, que encuentra resistencia en cualquier sitio y es al mismo tiempo dependiente de este otro limitante, por ejemplo, pararse sobre el suelo o respirar el aire. Esta experiencia primaria marca el primer contacto con aquello

---

11. Ver cita original: “Da ich nicht einmal Wurzeln schlagen kann wie eine Pflanze oder verankert sein kann wie ein Tier im Umkreis seiner Instinktleitung bin ich das Lebewesen, das auf diesen Boden den geringsten Anspruch erheben kann” (Sepp In, p. 44).

que más tarde será la realidad de sentido: “Aquí la realidad se manifiesta a sí misma simplemente como la dureza, lo impenetrable, el límite insuperable para mí, lo que jamás se eleva a significado, lo que no se funde en el *continuum* del ser un sujeto-relativo” (Sepp, 2011, p. 330).<sup>12</sup>

La resistencia es la experiencia de un otro rudimentario como exterioridad no-relativa. Entonces, el interior se experimenta a sí mismo como tal por primera vez, porque es arrojado sobre sí mismo por lo impenetrable que le rodea. Solamente como un resultado de esto se establece la relación con el exterior, en contraste con la formación de la mera interioridad. Esta radical alteridad emergente se muestra a sí misma como entorno y también como la propia área. El entorno se vuelve claramente otro, cada vez captado como tal, mientras, el interior se capta como algo propio que está, sin embargo, localizado en el vínculo de la interrelación de dos campos radicalmente diferentes. La delimitación original no separa dos campos heterogéneos, sino que solamente se deslinda un terreno como interior o propio (Sepp, In, pp. 49-52). Entonces, desde una perspectiva oikológica, hay algo que se muestra en sí mismo y a través de la experiencia, pero que es independiente de la experiencia, esto es, algo actualmente trascendente o una radical alteridad. Esto no se encuentra en sí mismo como independiente o exterior objetivo, del mismo modo que la existencia humana es no independiente del exterior. Más bien, ambos están en una relación de interpenetración e interdependencia, que, pese a su diferencia radical, se limitan mutuamente, se conforman, y se determinan el uno al otro, y ambos deben contemplarse desde esta relación. La relación es al mismo tiempo don y violencia. Esta experiencia primaria es violenta porque la vida humana se inserta en lo impenetrable quedando así impotentemente expuesta a sus límites y su facticidad. Es violenta la limitación y el insuperable poder de lo impenetrable y de la finitud espacial y temporal del lugar propio, tanto como la dependencia general de esto

---

12. Ver cita original: “‘Wirklichkeit’ manifestiert sich hier schlicht als das Harte, das Undurchdringliche, das mir unüberwindliche Grenzen setzt, das niemals in den Sinn hinaufgehoben werden kann, das nicht darin aufgeht, ein subjektbezogenes Kontinuum zu sein” (Sepp, 2011, p. 330).

radicalmente otro. Al mismo tiempo, todo esto es un don, porque sin este poder, no habría vida humana que pudiera relacionarse consigo misma arrojándose sobre sí misma y sobre la experiencia de su finitud (Sepp, In, pp. 137-140; 2017, pp. 430-444). Por ello, lo impenetrable “como lo que se nos opone, es un enemigo, pero uno que nos permite ser [...] [it M. S.] y lleva en sí la existencia humana” (Sepp, In, p. 58).<sup>13</sup> Así, a través de esta limitación violenta, el individuo recibe, al mismo tiempo, un lugar como un don. Un lugar impenetrable en el que su presencia se incrusta. Lo anónimo impenetrable es, al mismo tiempo, revelado como tal, tiene ahora un significado rudimentario que sin el don de la delimitación sería imposible. Ahora puede relacionarse con este lugar, puede ocuparlo, defenderlo salir de él o expandirlo.

La vida humana, además de una interioridad, es, al mismo tiempo, una relación, y en sí misma también una orientación, por ello, puede relacionarse consigo misma y con todo lo demás. De aquí resultan dos direcciones opuestas del movimiento, el individuo vive, por un lado, centrado en sí mismo y, por otro, fuera de sí, el anclaje y la delimitación implican tender y orientarse a sí mismo. Precisamente porque el individuo no tiene identidad acabada sobre el nivel de la funcionalidad corporal, tiende constantemente a una identificación consigo mismo, por la experiencia del sí mismo como viviente. Hay un sí mismo, por ejemplo, en el metabolismo, pero esta identificación no puede ser captada o tenida como una identidad en cuanto tal, porque la distancia siempre está ya contenida en la referencia a sí. Se vive esta tensión por la cual ambos bordes, el mismo y lo que le rodea, nunca pueden ser alcanzados (Sepp, In, pp. 11-13). La orientación y la expansión son al mismo tiempo reacción a la potencia de lo impenetrable: aquello que se extiende y no quiere aceptar el anclaje como una limitación del lugar primordial del cuerpo, y opone su propia resistencia a la resistencia de lo impenetrable. En la orientación hacia sí deviene el espacio-

---

13. Ver cita original: “als das uns Widerstehende ein Feind, doch ein solcher, der es uns erst erlaubt zu sein [...] [, es M.S.] trägt somit die menschliche Existenz” (Sepp, In, p. 58).

ocupado y el espacio-creado. De este modo, el individuo puede avanzar y hacer incisiones, a pesar de su anclaje. El individuo abre un espacio en el medio que le rodea, y expande este lugar añadiendo un 'ahí' al 'aquí'. Entonces, haciendo esto, la interioridad se determina a sí misma desde la exterioridad como un ego, *i. e.*, como capacidad sobre el campo espacial y temporal, y el exterior se convierte en lo deseado. Entonces, por ejemplo, respirar el aire en su indisponibilidad o únicamente en la dependencia de él se convierte en algo deseable y, por lo tanto, debe ser una condición disponible. La orientación está entrelazada con el sentirse como en casa. Más allá este movimiento, en realidad, no puede vencer la resistencia de lo impenetrable y, por lo tanto, se repliega sobre sí mismo. Entonces, el lugar de los humanos deviene un área rudimentaria (Sepp, In, pp. 49-50; 2010, pp. 141-144), el mundo rudimentario, por llamarlo de algún modo, entre la orientación y el establecimiento en sí mismo.

Con esta contra-reacción y la formación de un ego, la violencia anida en la localización de la existencia humana: "esta respuesta es el nacimiento de una contra-violencia que, al mismo tiempo, es una demostración de esa posición que corresponde al ego en formación" (Sepp, In, p. 142).<sup>14</sup> Desde esta perspectiva el arraigo del ego se percibe, entonces, en su mayor parte solo como violencia y amenaza, porque se capta como dependiente de otros y por ello no enteramente controlable. El lugar que el cuerpo habita es fundamentalmente inseguro y está sujeto a la amenaza de la pérdida, simplemente por virtud de su finitud espacial y temporal. Esto también está gobernado por una dinámica contradictoria: mientras el lugar es absoluto, es decir, no relativo a nada, es, al mismo tiempo, o no absoluto, esto es, como vida humana, con su despliegue trascendente es ella misma constantemente dependiente de algo otro. Con la absoluta delimitación, un radicalmente otro se revela. El individuo se rebela contra la condicionalidad, él quiere la libertad en

---

14. Ver cita original: "Diese Antwort ist die Geburt einer Gegengewalt, die zugleich eine Demonstration derjenigen Position ist, die dem sich formierenden Ego zuwächst" (Sepp, In, p. 142).

sí misma y desde sí. Por eso, el sitio cósmico-corporal está sujeto a insaciables demandas cuya satisfacción debe ser absolutamente asegurada, es decir, mediante la posesión de una identidad, que garantice el completo encierro en sí mismo (sellado) ante la apremiante impenetrabilidad. Entonces, este podría ser un lugar completamente propio, sin extrañeza o contradicción resistente. Un lugar que solamente es lo que es y no otra cosa. Por lo tanto, el sitio propio debería coincidir con el sitio real, porque solo de este modo no es dependiente de él. Así, el lugar podría convertirse en un sitio propio, donde la existencia humana esté asegurada y esté de hecho anclada y no tenga que trascenderse a sí misma.

El esfuerzo por conseguir un lugar propio y su comienzo como contraviolencia caracteriza los continuos esfuerzos de la localización: La “inmanejable posibilidad de esta X [...] contra la que mi corporalidad siempre choca [...], la ocurrencia original para la formación de sentido, para el despliegue de la pantalla del mundo” (Sepp, 2011, p. 331).<sup>15</sup> El mundo aparece como un sustituto y un arma contra la violencia del arraigo, por eso, la exterioridad es sensiblemente interpretada e imaginativamente reformada. La formación del mundo se presenta a sí misma como una mismidad-negativa que responde a esta primordial experiencia de resistencia (Sepp, 2011). La existencia humana reacciona a la confrontación del límite absoluto, anulándolo y sobre-escribiéndolo imaginativamente. Esto no cambia su insuperabilidad fáctica, sino que acarrea la posibilidad de olvidarla. Este olvido significa conseguir un lugar propio, deseado y a salvo por medio del sentido. El mundo envuelve la existencia humana como una suave burbuja de sentido y significación que amortigua todo lo duro e integra todo lo desconocido como autoevidente. Esto olvidable testifica la fundamental egocentricidad del movimiento localizante. La vida humana está dirigida desde un centro hacia un afuera relacional. Se mueve entre su reclamo, su necesidad de cumplimiento o satisfacción, esto es, en su orientación,

---

15. Ver cita original: “nicht zu bewältigende Mächtigkeit dieses [...] X, an das meine Leiblichkeit stets stößt, [it, M.S.] der ursprüngliche Anlass zur Bildung von Sinn, zur Auffaltung des Bildschirms der Welt” (Sepp, 2011, p. 331).

su situación siempre en su entorno y no ya desde su mera ubicación corporal. Todo aparece en el contexto de estas relaciones, en las que la vida actúa últimamente para su propio beneficio (Sepp, 2003, p. 208). La existencia humana experimenta su entorno desde esta perspectiva y está siempre en peligro de olvidarlo y, por lo tanto, de considerar esta esfera como absoluta (Sepp, 2003, p. 209; 2015, p. 9).

Con relación al mundo, la negación-reactiva del formar un mundo se revierte en una afirmación-positiva por la instauración del mundo. La existencia humana entonces se establece en un mundo como un mundo propio. El antiguo querer prohibir se convierte en un querer tener (Sepp, 2011, p. 332). Sin embargo, análogamente a la dinámica del don y la violencia del ser arraigado, una dimensión del don puede también ser descubierta en esta violencia: el sentido es algo que no viene de lo impenetrable, sino que emerge solamente en despliegue de la existencia humana. El despliegue del mundo literalmente abre un nuevo espacio para la vida, en el que en un primer momento puede entenderse a sí mismo y a todo lo demás. Sin embargo, esta dimensión del don es, otra vez, inmediatamente negada, en la medida en que el sentido es egocéntrico y tiende a ser absolutizado y fijado como algo que es, olvidando así el sinsentido del punto de partida.

Al radicalizar el momento violento de la formación del mundo, al nivelar su dimensión de don y al establecer el mundo parece encontrarse, entonces, un refugio seguro, pero el hecho decisivo simplemente se olvida: “El sentido y significado de la vida se funda en su ocupación cósmico-corporal del espacio” (Sepp, 2012, p. 264).<sup>16</sup> Los esfuerzos continuados de autolocalización son los esfuerzos que conducen al segundo ser-en (el ser-en-el-mundo) a la inserción en un mundo significativo y social. Por un lado, estos esfuerzos surgen del intento de protegerse contra la intrusión de lo impenetrable y, por otro lado, en lugar de estar incrustados en una otredad radical dura e incomprensible, y ser arrastrados por ella, tornan el refugio en un lugar significativo y por

---

16. Ver cita original: “Der Sinnumkreis eines Lebens gründet in seiner leiblichen Raumnahme” (Sepp, 2012, p. 264).

lo tanto comprensible. El refugio es independiente o incluso libre de la otredad y las contradicciones, y por lo tanto es un sitio enteramente propio. Entonces, ya en el primer ser-en e incluso en la transición al segundo ser-en, hay un esfuerzo por conseguir un lugar propio, esto es, propio, un lugar formador de identidad y seguro, *i. e.*, el sitio donde la casa aparece.

La búsqueda de la casa se da como un movimiento que hace que las cosas del entorno se vuelvan propias; purifica todo de la penetración de la alteridad, y en este sentido produce un lugar idéntico consigo mismo. Una vez que todo lo marcado como extranjero ha sido desterrado, el nuevo hogar es hogareño en lugar de extraño. El *ethos* de la existencia humana entonces parece comprometido en el intento de dejar que su movimiento de localización termine en un hogar: el *oiko-logos* del habitar humano parecer ser la búsqueda del hogar. Al mismo tiempo, ya sea como comunidad o como lugar de residencia, casa, ciudad, etc., la violencia de la demarcación y ocupación original del espacio, de la respuesta violenta a la incrustación, ha echado raíces en él, ha anidado precisamente por haber sido olvidado e imaginativamente sobreformado. En este sentido, el mundo entero queda permeado por esta violencia olvidada. Este aspecto violento es olvidado en una visión puramente significativa o metafórica del hogar y hace imposible una determinación puramente positiva de este motivo. A través de la vista puramente positiva, esto es, el olvido de la ocupación original del espacio y su significado para el hogar, la violencia es llevada más allá de la comunidad, incluso se incrementa.

### **Del *oikos* a la *polis* o la potenciación de la violencia**

Que el olvido de la violencia impregna el mundo entero es también algo expuesto en el hecho de que ya la delimitación de un área es un momento violento, pues no solamente es arrebatada a lo que está ahí, *i. e.*, lo ya existente impenetrable, sino que también irrumpe en un mundo intersubjetivo ya existente. La existencia generativa es el contexto del mundo, la socialidad fundada por otra gente, casas y ciudades,



trajes, cultura, etc., todo está sujeto a un agrietamiento a través del nacimiento del individuo, en el anida que la vida humana. La grieta puede ser una maldición o una bendición: si se ensancha y se cierra contra lo existente, a expensas de los demás y del suelo que todo lo sustenta, entonces se convierte en maldición. Sin embargo, también puede formar relaciones que no jerarquizan ni nivelan, y así ser un complemento de lo existente, con lo cual se negocia todo, pero en un sentido liberal y comunal, no como antagonista (Sepp, 2012).

Precisamente, el concepto de natalidad de Hannah Arendt enfatiza esta tensión: ambos, la novedad, y la unicidad del niño y el mundo ya existente, están bajo amenaza, por esto ambos deben protegerse el uno al otro. Entre la esfera privada de la familiaridad y la esfera pública de lo político, está la educación, o la institución escolar (Arendt, 1994). Aquí, entonces, las necesidades de lo político y de lo pedagógico se hacen visibles. La original localización de lo humano es ya una intrusión en algo existente, y delimita y ocupa una parte de la realidad. Una cuestión fundamental de la vida política y social es la de cómo relacionarse con este hecho. Sin embargo, el olvido de este hecho y la concomitante realización e intensificación de la violencia está ya arraigada en los esfuerzos corporales de autolocalización.

El *oikos* emerge en esta tensión desde el primer ser-en hasta el segundo ser-en, en el intermedio que puede ser llamado casa: “Consecuentemente ‘casa’ es lo que abraza todo esto, lo realiza y lo intensifica. Este es el lugar de interacción del sí mismo y el entorno en un sentido excelente”. Al construir-una-casa el proceso de construir un mundo es reflejado (Sepp, In, p. 14).<sup>17</sup> En el intento de proteger la vida contra la limitación y la finitud, y un lugar real de-finido (*ergrenzer*) es tan exagerado por la imaginación que, precisamente, su ser llevado por el lugar real se olvida: “La casa en sí misma es una expresión de esa voluntad de perdurar, ‘desde la cuna hasta la tumba’, y la de-finición del lugar real

---

17. Ver cita original: “Haus’ ist folglich das, was all dies umgreift, es trägt und intensiviert. Es ist der Ort der Interaktion von Selbst und Umgebung in einem ausgezeichneten Sinn” (Sepp, In, p. 14).

(territorio) y su exaltación imaginativa (*nomos*) en el contexto del asentamiento son el intento de detener y mantener la vida pasajera y desprotegida” (Sepp, In, p. 18).<sup>18</sup> Lo interesante aquí es la conexión entre llano o casa (*nómos*) y ley, costumbre, uso (*nomos*), tanto como creencia o reconocimiento de una costumbre (*nomizein*). Entonces, en el *nómos*, ambos están expuestos: la delimitación y marcaje del espacio, que precede y realiza la ley válida en esta área de-finida o país, y la exaltación imaginativa del lugar real (pp. 122-123). El miedo de esta imposibilidad, la lucha por la permanencia conduce a la construcción de la casa. Con esto, sin embargo, el miedo de la pérdida de la casa, incluso de la entera propiedad, se añade al miedo de la propia vida (p. 18).

La acumulación de posesiones se revela a sí misma como el intento fallido de asegurar el lugar original. Los humanos socavan su existencia con este intento porque desean todo aquello de lo que se puedan apoderar, ampliando el círculo de las cosas de las que son dependientes y que tienen que defender (pp. 100-101). Este es un motivo constante en la historia de la humanidad: una pequeña parte posee más que el resto, y quien posee solo una bodega la llena de cosas.

Una consecuencia extrema de la acumulación de posesiones es el fenómeno de la “anticipación” o preparación que se ha dado a conocer en los medios masivos en años recientes: la gente trata de prepararse para las catástrofes o incluso el colapso del orden social existente mediante el almacenamiento: acumulan herramientas, construyen refugios y, en algunos casos, reciben entrenamiento de sobrevivencia (Keller, 2012). También aquí se refuerzan los límites entre lo propio y lo ajeno. La concentración de posesiones se asegura y se defiende por la fuerza. Para algunos de estos preparadores (*preppers*), la preparación para el fin del mundo se convierte en una tarea deliberada de provocación del fin mismo, tal

---

18. Ver cita original: “Das Haus selbst ist Ausdruck eines solchen Willens zur Dauer, von der Wiege bis zur Bahre’, und die De-finition des realen Platzes (Territorium) und seine imaginative Erhöhung (Nomos) im Rahmen des Sesshaftwerdens sind der Versuch, das vergehende, ungeschützte Leben anzuhalten und zu halten” (Sepp, In, p. 18).

como se observa a menudo en grupos de *preppers* de la extrema derecha.<sup>19</sup> Por lo tanto, los esfuerzos para asegurar el mundo refuerzan el miedo o lo transforman e intensifican en una forma nueva, y de modo tal, que se siembra así la semilla para más absolutizaciones. Entonces, el intento de asegurarse resulta casi siempre, y de modo inevitable en una expansión: los muros deben reforzarse y ampliarse, deben ampliarse las posesiones, y se hace necesario expandir la ocupación del espacio.

La lucha por la permanencia también se refleja en la herencia de la casa como una posesión, en la que no solo se transfiere una materia valiosa, sino que esta transmisión va siempre acompañada por una reproducción de normas y valores. La casa, entonces, refuerza la idea de la línea de herencia que asegura el poder del linaje en las generaciones subsecuentes. Eso se ve a menudo como línea consanguínea o familiar, con relaciones de herencia y descendencia, de modo que la orientación dominante se reproduce y al mismo tiempo deviene medida de reproducción. Esto es, por ejemplo, una estructura hereditaria de los padres a su descendencia es la exclusión de la homosexualidad: “La heterosexualidad es una orientación obligatoria que reproduce más que su propio contenido; es un mecanismo de la reproducción cultural, o uno de los atributos que se supone que pasan a lo largo de una línea familiar, como la blancura [de la piel]” (Ahmed, 2006, p. 161).

Además de la lucha por la seguridad a través de la permanencia y la expansión, la domesticación es otro motivo predominante para la construcción de la casa; la exterioridad entera se forma de acuerdo con las propias ideas, se subdivide y forma con estructuras artificiales: los ríos se desvían y se enderezan, los bosques se talan y se cultivan plantas comestibles en monocultivos. Parques y jardines toman el lugar de la naturaleza, y los animales se vuelven mascotas, mercancías, o son exterminados. Usando la casa como un símbolo, los esfuerzos humanos por

---

19. Ver ejemplos prominentes como el Boogaloo Boys en los Estados Unidos, y en general Amanda Taub y Katrin Bennhold. (2021). “From Doomsday Preppers to Doomsday Plotters” <https://www.nytimes.com/2021/06/07/world/accelerationism-qanon-day-x.html>. En Alemania también hay ejemplos como el Gruppe Nordkreuz.

amoblar, esto es, apropiarse y territorializar lo ajeno, también pueden describirse como domesticación. La domesticación combina la ocupación con la apropiación o asimilación en la que la gente o sus casas forman el centro; lo otro deviene familia, esto es, por decirlo de algún modo, es asimilado a la casa y elevado a su interioridad protegida.

Junto a la construcción de la casa y la ciudad, está el mito de las condiciones de la integración de lo in-dividual en la comunidad, es decir, la transición de lo colectivo a lo individual. Este tránsito organiza a la gente en una comunidad y asegura su existencia, por ello, se forman diferentes mitos según la cultura, pero, aún en sus diferencias, sirven a un propósito general. En el proceso de sedentarización una nueva forma de estabilización se volvió necesaria. Con el trazo de una línea fronteriza, sobre la cual el muro de una ciudad puede levantarse más tarde, por un lado, puede establecerse una forma de socialidad, pero, por otro, puede crearse también un contraste entre la ciudad y el desierto o, en el caso de la casa, el mundo familiar y el mundo extraño o misterioso. Aquí el *oikos* es absolutizado por el establecimiento de una medida o una norma que debe generar adhesión. El peligro es doble: primero, la medida o norma puede volverse independiente, *i. e.*, olvidar su origen instituido, y consecuentemente, desconocer cualquier diferencia, así como otras normas. Segundo, una diferencia interna puede crecer cuando los grupos o individuos se dividen porque no reconocen la configuración originaria. Pues en el paso a la comunidad por medio del mito, el ser humano individual se nivela precisamente como individuo, se convierte en individuo en lugar de (meramente) in-dividual (pp. 65-67).

Entonces, a pesar de que es necesario para una comunidad el aglutinante imaginativo de una narrativa común y compartida que responde a las preguntas de dónde venimos, quiénes somos y a dónde vamos (Arendt, 2014, p. 15) este conlleva el peligro de la absolutización y sigue siendo frágil pese a todos los esfuerzos por lograr lo contrario.

Estos problemas están ya implicados en la definición de una medida, es decir, por medio de la cual se establece un hogar o una comunidad. Por medio de la medida, la imaginación se inscribe a sí misma en la realidad, tal como el arado delimita o define el campo. Lo imaginario delimita

el lugar como propiedad, pero la medida es ambivalente: delimita, pero también confina. A través de la delimitación, lo ajeno es visto solo en términos de su propia medida, cosificando y olvidando su origen. Por lo tanto, la necesidad de instaurar una medida crece desde la continua amenaza y el miedo constante de la pérdida del sitio corporal. Sin embargo, ninguna medida puede dar seguridad y estabilidad frente a tal condición, porque, de hecho, la búsqueda de la medida se intensifica siempre más allá. Tal medida absoluta ha de ser independiente de la vida humana y sus necesidades; se piensa más bien como el lugar independiente de la existencia humana al que, aunque, está siempre pertenece (Sepp, In, pp. 95-102). Este lugar y la medida que le pertenece pueden describirse simultáneamente como un punto de partida perfecto e independiente desde el cual todo puede ser justificado, tal como la Utopía es la meta y el punto final, o estado ideal de la historia de un sistema político (Sepp, In, pp. 107-113).<sup>20</sup> La búsqueda utópica es la búsqueda extrema de un hogar. Dado que la medida nunca es independiente de la existencia humana y de la ocupación de un lugar, la medida precede a la ocupación, se esfuerza tanto más por presentarse como una medida independiente.

La búsqueda de esta medida, el fundamento de la casa y del necesario mito social, todo sigue el mismo mecanismo de la formación del mundo: la violencia se encuentra con una forma especial de contraviolencia, a saber, una apropiación como transgresión imaginaria. Esta transformación de la violencia crea espacios (Sepp, In, pp. 110-113) para la imaginación que ahí se instala. En el proceso, más y más medios de construcción del mundo se vuelven necesarios para encubrir la violencia de la apropiación del espacio. El problema no es la imaginación en sí misma, sino el egocentrismo ampliado e intensificado en ella. La imaginación se vuelve contra su oscura fundación en la violencia, pero jamás logra tener el control pleno sobre ella, cada vez gasta más y más recursos

---

20. Esta búsqueda caracteriza también todo intento de teoría, al menos en la forma de las ciencias europeas. Por medio de un distanciamiento único a través del espectáculo (*theoria*), se salva la distancia a un área antes inaccesible, que luego se relaciona con el lugar propio. Ejemplos de ello son la perspectiva central europea o la matematización de la naturaleza.

en el empeño de su preservación. Esto va acompañado por un proceso de descarga en el que los otros siempre mueren y trabajan por el ego, así, finalmente conduce a un repliegue en el ego (Sepp, In, pp. 115-120).

Un sistema imaginativo tiene que reforzarse cada vez más por la capacidad de su carga mítica o la función protectora y formadora de la identidad de su significado, esto lleva al hecho de que se repliegue sobre sí mismo y, al mismo tiempo, intensifica su alcance explotador hacia la alteridad. El resultado es un ciclo que se auto-refuerza continuamente:

Este retorno al fundamento inconcuso, tal como a los recintos de dominio sagrado, absoluto, e infalible, de propagación de identidades imaginarias, pero también de zonas especiales de exclusión como asilos y campamentos de refugiados, tiene la tendencia a des-definir territorios cada vez más estrechos para los cuales una garantía de seguridad cada vez mayor es pronunciada (Sepp, In, p. 120).<sup>21</sup>

Estas tendencias y dinámicas han sido evidentes en varios fenómenos a lo largo de la historia humana desde el sedentarismo o la urbanización, y son particularmente evidentes en sus formas extremas. Tales formas ilustran la urgencia, que en cierto sentido reside en la materia misma, de cambiar el *oiko-logos* de la morada humana, *i. e.*, intentan transformar la búsqueda del hogar. Esta urgencia también es evidente en la situación actual. Por un lado, en el siglo XXI hay una erosión de varios mitos o narrativas del mundo occidental. Los ejemplos incluyen la superioridad del mundo occidental o la superioridad de su modo de vida basado en su organización democrática, y con ello una tendencia hacia los totalitarismos y autoritarismo, o la concepción binaria de la identidad de género, que se acompaña con un contramovimiento de opresión, exclusión y adhesión a las identidades tradicionales. Por otro lado, hay problemas crecientes que van más allá de la capacidad humana de generar

---

21. Ver la cita original: “Dieser Rückzug auf fundamenta inconcussa, etwa heilige Bezirke der absoluten Herrschaft und der Unfehlbarkeit, der Propagierung imaginärer Identitäten, aber auch der ausschließenden Sonderzonen, Anstalten, Lager, besitzt die Tendenz, immer engere Territorien zu de-finieren, für die eine immer höhere Sicherheitsgarantie ausgesprochen wird”.

sentido, tales como el cambio climático, la guerra en Europa (otra vez), o la pandemia de COVID-19. Hay un peligro que refuerza el ciclo. Por un lado, hay mecanismos políticos que contribuyen a la erosión, propaganda sobre una parte del Estado, por ejemplo, la revelación del espionaje global y el problema de la vigilancia del Estado sacado a la luz por Edward Snowden. Como lo analiza Arendt —sobre las bases del *Pentagon Papers*— estos mismos mecanismos se basan en errores de percepción, de modo que la posibilidad de una contrapartida a esa verdad se desvanece y entonces, más bien, debemos hablar de una desrealización (*Entwirklichung*) (Arendt, 2015). Por otro lado, impulsados por el agotamiento de la confianza en las instituciones políticas y sociales, los actores no estatales contribuyen cada vez más a esta erosión, que se ve reforzada por la transformación de la comunicación a través de las redes sociales. Por ejemplo, la organización de campañas de desinformación que se llevan a cabo con el objetivo de desestabilizar a los partidos políticos, deslegitimar las instituciones democráticas e, incluso, incidir en los resultados electorales. Ejemplos destacados han sido, por caso, la campaña a favor del Brexit o la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos de América (Bennet, 2018). Esta erosión se refleja en términos tales como *fake news*, era de la *post-verdad*, o *hechos alternativos*.

Esto favorece formas extremas de estas tendencias de la imaginación, como las llamadas teorías de la conspiración, que actualmente han cobrado un auge expansivo, al menos en términos de su visibilidad. Un caso mediático bien conocido es el del *Qanon group*. En Alemania al menos una de cada cinco personas cree en la gran influencia de organizaciones secretas sobre decisiones políticas, y piensa que en realidad los políticos y líderes mundiales son únicamente marionetas con poderes amplios. Este fenómeno pasa actualmente por un *boom*, factiblemente es relativo a posibilidades técnicas, por un lado, y a la erosión o crisis de las situaciones descritas: por otro lado, siempre ha habido teorías conspirativas y estadísticamente no se observa crecimiento alguno.<sup>22</sup>

---

22. Ver Pia Lamberty and Jonas H. Rees (2021, p. 289); también YouGov (2018), además, Lamberty und Katharina Nocun (2021). Este auge podría verse refor-

Vistas oikológicamente, las teorías de la conspiración muestran una forma particularmente extrema de búsqueda de un ideal de medida y la extensión de la necesidad de la propiedad. Las razones para creer que una persona o grupo percibido como poderoso, secretamente influencia eventos decisivos en el mundo y entonces daña deliberadamente a individuos o poblaciones enteras son diversas: hay factores tanto psicológicos como sociales, pero un sentimiento de pérdida del control o de disminución del poder y el deseo de ser único, o de una absoluta singularidad, pueden identificarse como factores predominantes. Una inseguridad subyacente, tal como la experiencia de pérdida de sentido, o el quedar abrumado por un evento aparentemente inexplicable, combinados con la lucha por el control, el orden y los medios, alimenta las posibilidades de creer en una teoría conspirativa. Sin embargo, también podría haber razones más mundanas, como el aburrimiento. Lo cierto es que no existe algo así como un típico creyente en conspiraciones o un tipo de personalidad particularmente susceptible a ello (Goreis, 2019, pp. 2, 5-6, 10).<sup>23</sup>

Las teorías conspirativas construyen un imaginario que incluye a algunos y configura una alteridad excluyente, sitúa a unos 'otros' que son percibidos como amenazantes, e incluso, como aquellos a quienes hay que destruir. Las teorías conspirativas tienen, sin embargo, la función de servir para sobrellevar la contingencia y acompañar el intento de hacerse de un lugar propio. Las teorías conspirativas reflejan tanto el deseo de identidad, sentido y significación, que son precisamente fijos e independientes de la ocupación del espacio por uno mismo, como la búsqueda de un lugar ideal, completamente separado y homogéneo desde el cual se puede acceder al mundo como un todo. Los relatos

---

zado por eventos similares a conspiraciones globales reales, como la negación del cambio climático y la desinformación continua por parte de las corporaciones petroleras (Keane, 2020; Tabuchi, 2020).

23. Cabe destacar que la investigación en esta área es relativamente reciente (casi todos los estudios se han realizado desde 2007 y, nuevamente, el 50% de ellos se realizaron entre 2015 y 2018) y, por lo tanto, tanto la literatura de investigación existente como los estudios aún no han sido publicados, sino teóricamente incrustados.



de la conspiración son, pues, una forma extrema de la necesidad de los mitos,<sup>24</sup> relatos que se han olvidado en sí mismos como relatos, y se fijan como medida absoluta. De ahí el carácter violento y la fuerte diferencia con otras narraciones: las teorías de la conspiración separan del resto de la sociedad y exageran enormemente la propia posición, de ahí resulta la hostilidad y la violencia hacia los extraños, que se definen desde tal posición antagónica.

Por la radicalización de la búsqueda de un hogar las teorías conspirativas tienen el potencial de una mayor exacerbación, como se puede ver, por ejemplo, en los planes para derrocar a una sección del gobierno por parte del llamado *Reichsbürger* en Alemania, o la toma del Capitolio en los Estados Unidos. En la dirección de esta creciente radicalización, las creencias y los prejuicios individuales pueden volverse mutuamente dependientes y formar grupos en los que un prejuicio se expresa a través de los demás y viceversa. Un ejemplo de esto es el concepto de *petromasculinidad*, como una descripción de los nuevos movimientos de autoritarismo y nacionalismo occidental que propugna por una mezcla de negacionismo del cambio climático, racismo y misoginia (Daggett, 2018). Este nuevo movimiento autoritario se caracteriza por una hipermasculinidad que crece desde el miedo a perder la hombría o a ser percibido como femenino. Se trata de un chauvinismo occidental, porque las desventajas de este estilo de vida son cada vez más evidentes, el racismo, por el miedo a ser invadido por los inmigrantes y un vuelco hacia el pensamiento de la conspiración. El sentimiento de impotencia sigue al aislamiento dentro con una masculinidad dura y occidental, violentamente opuesta a las personas no blancas, no masculinas o no occidentales, hasta su destrucción (pp. 29-37).<sup>25</sup>

---

24. Su éxito radica en su narrativa. Un evento como el brote mundial de COVID-19 no es una historia sino un evento complejo que requiere conocimientos médicos y estadísticos, así como el conocimiento de los mecanismos de la globalización para comprenderlo. El cultivo del virus en el sótano de Bill Gates es incomparablemente más comprensible y más emocionante. Ver Simon Spiegel et al. (2020, p. 1-49).

25. Véanse especialmente los ejemplos de los *Proud Boys* oder der Praxis des *rolin' cole* (p. 38-40).

La negación del cambio climático (provocado por el ser humano) y el consecuente rechazo a tomar acciones al respecto, marca una de las más peligrosas excruciantes de las teorías conspirativas o de las tendencias y dinámicas descritas en general, en la medida en que estas afectan a toda la humanidad.<sup>26</sup> Aquí la cuestión del hogar se vuelve apremiante: ¿desde dónde y cómo serán forzados a emigrar millones e incluso billones de personas en busca de un nuevo hogar? Esta pregunta está directamente ligada a la cuestión de cómo es que las naciones y, primariamente, las del Norte global, lidiarán con los flujos migratorios. La tendencia hasta ahora es bastante clara: a lo largo y ancho del mundo las naciones han erigido altos muros,<sup>27</sup> tanto en sentido real como imaginario. Las regiones y estados mayormente responsables de esta crisis están sellando sus fronteras y persiguiendo una especie de bote salvavidas armamenticio o una política de fascismo climático —una política de exclusión, segregación, confinamiento o internamiento y opresión (Daggett, 2018, pp. 26-27, 44).

Estos son los peligros que se derivan de las dinámicas ordinarias de búsqueda de un hogar, esto es, de la morada humana. Dentro de la noción de hogar un momento de violencia se hace visible, y reposa en cada casa edificada, cada fundamento de un *oikos*, o cada incisión corporal en el mundo. Este es el momento en que un cuerpo ocupa un espacio en el que subsecuentemente se hace a sí mismo y su entorno absoluto lo opone a todo lo demás. En el curso de la intensificación de este momento, el espacio ocupado se vuelve más y más estrictamente cerrado sobre sí mismo, hasta que, para alcanzar una identidad consigo mismo, incluso se purifica de todo lo demás, de todo aquello que, al mismo tiempo, ya explota para mantener el régimen de propiedad. Los campos y limpiezas étnicas son ejemplos extremos que corren a través de la historia de la humanidad, o la reacción de los Estados occidentales al cambio climático y los nuevos movimientos

---

26. Ver IPCC para una estimación del Desarrollo del cambio climático ver especialmente el capítulo 4 y sobre la influencia humana el tercer capítulo (2023, pp. 553-672; pp. 423-552).

27. Para un pronóstico de la emigración global y una documentación sobre las reacciones de los Estados hasta ahora, ver Abraham Lustgarten.

autoritarios resultantes de ello. Por lo tanto, además de la urgencia de encontrar otro camino a casa, que radique en la materia misma, hay una urgencia actual, pues, por un lado, se multiplican fenómenos amenazantes, como el cambio climático, las guerras o la pandemia de COVID-19, que afectan a grupos más amplios de personas, a Estados enteros o confederaciones de Estados, e incluso a toda la humanidad. Y, por otro lado, fuertes divisiones salen a flote en diversas sociedades, a través de la desintegración de narrativas compartidas, por último, la imposibilidad de hacer un hogar real del espacio ocupado y propio. Las preguntas se vuelven más y más urgentes: ¿Cómo podemos lidiar con los otros excluidos de un modo no-violento? y ¿cómo podemos vivir juntos en un mundo dividido?

### **Conclusiones. El *oiko-logos* del habitar humano y otro camino a casa**

La presente investigación ha mostrado que el movimiento de localización de la existencia humana, tanto en el nivel in-dividual cósmico-corporal, como en el plano social del ser-en-el-mundo; ambos están dirigidos por una lucha dirigida a establecer el sitio cósmico-corporal como un sitio propio, libre e independiente de cualquier alteridad, por medio de una expansión y una absolutización, tanto, como a través de la imaginación. Se ha mostrado que en la tendencia del anclaje originario y el consecuente deslinde se despliega ya esta lucha por ocupar un lugar y, de hecho, por poseerlo, para no tener que gastarse más a sí mismo en el movimiento y los esfuerzos constantes de la localización, para llegar y encontrarse seguro en un sitio propio. Sin embargo, ya que esto no es posible, el intento se repite en el siguiente nivel, el lugar es sensiblemente reformado y entonces apropiado por medio del significado. El mundo, el sentido y la construcción de casas crean, entonces, un supuesto hogar que, sin embargo, nunca proporciona seguridad, esa seguridad completa, anhelada; por tanto, la construcción de mundos, la construcción de sentido y la construcción de casas o ciudades se repite constantemente, además de extenderse e intensificarse. El hogar, pues, nunca se da, sino que hay que buscarlo.

La búsqueda de un sitio propio ha demostrado así, su condición de *leitmotiv* adecuado para una consideración oikológica del ser-en. El *oiko-logos* de la morada humana es la búsqueda del hogar, como se describió arriba. Por ello, la pregunta de por qué ambos movimientos del ser-en comienzan y terminan en una interioridad protegida, o por qué esto se convierte en la construcción de la casa y su consiguiente transformación en un hogar, pues, la existencia humana está a la intemperie en un sentido radical, en una constante confrontación con la dureza del sinsentido de lo que le rodea, y de dónde continuamente debe arrancar su lugar corporal primordial, es guiada por el miedo metafísico de perder su lugar y, entonces, su propia vida. El humano, a pesar de su columna vertebral, se siente como el caracol o el mejillón, añorando una concha o una casa para poder resguardar de alguna manera su propia blandura y vulnerabilidad existencial. Este modo de lidiar con la violencia del ser incrustado en lo impenetrable, y el ser dependiente de su alteridad radical, es una huida cada vez más fuerte hacia el interior, un cierre y construcción de muros que se combina con un contra-ataque cada vez más y más fuerte. Porque el interior de la vida humana es vulnerable, continuamente buscamos una interioridad protegida. La búsqueda de un lugar propio, por lo tanto, tiene una función salvadora: primero sirve a la seguridad del lugar corporal, que se transforma en una interioridad familiar y protegida, y que entonces se vuelve más intensa en una forma de sentimiento de bienestar y seguridad. La búsqueda de un lugar propio surge de un movimiento de huida ante la intrusión de lo impenetrable, que luego se toma como refugio y se torna hogar.<sup>28</sup>

Este *oiko-logos* o la búsqueda de un hogar muestra una dimensión inherentemente violenta en la ocupación originaria del espacio en la

---

28. Una extensión necesaria de la descripción oikológica de la dinámica de la intemperie sería la inclusión de los primeros *oikos* a través del fenómeno del embarazo. Esto no puede llevarse a cabo por razones formales, pero parece enfatizar otra dimensión, al menos el feto aún no está deshabitado sino, como dice Alice Koubová en una proximidad excesiva a la alteridad que lo rodea, a saber, la persona embarazada. Ver Alice Koubová (2016, pp. 223-244).

imaginación y a través del olvido del lugar corporal original y la originaria violencia de la ocupación del sitio, con ello un nido imaginario puede ser establecido en lo impenetrable, el lugar supuestamente propio y, por lo tanto, seguro, el hogar. Paradójicamente esta violencia en su olvido también está dirigida contra el sí mismo, porque el olvido y la sobreformación imaginativa de la reacción original frente a lo impenetrable conduce precisamente al hecho de que tal lugar no se puede encontrar, porque el don se olvida. Por lo tanto, una relación positiva con la alteridad es directamente negada. De acuerdo con esto, la medida y el lugar hogareño establecido por ella solamente pueden ser absolutizados en su mutua exclusión. Pero entonces la imaginación ha creado su propia prisión. Esto queda claro en las teorías de la conspiración y son un excelente ejemplo de cómo el movimiento de refugio puede convertirse en prisión de la propia perspectiva. En definitiva, la búsqueda de la medida ideal únicamente ofrece seguridad al precio de un encierro en lo imaginario.<sup>29</sup>

Porque una casa como un lugar que realmente sustenta la existencia humana y no es ajeno a ella sino homogéneamente autocontenido, protegido, seguro, no se puede alcanzar. La alteridad radical está en todas partes, incluso en lo más propio, y no se puede eludir la relación con ella. Asimismo, es imposible llegar a una identidad fija o estar completamente absorto en la alteridad, porque entonces la existencia humana se perdería precisamente como tal, como individualidad. Vivir es asentarse, sostener y ser sostenido, es decir, habitar en el otro. Considerar esta relación bajo sus aspectos violentos, olvidar el don, y, por lo tanto,

---

29. Tal encarcelamiento en lo imaginario se puede ver, por ejemplo, en el fenómeno de la ideología descrito por Václav Havel. Se abre una ilusión de identidad, dignidad y moralidad para las personas y permite ocultar la verdadera forma vacía de uno mismo (Havel, 2018, p. 16). Aquí Podemos conectar con la tesis de Arendt sobre la desrealización, porque según Havel, el sistema de la ideología se basa en la mentira, se desliga de la realidad y se absolutiza: “La realidad no da forma a la teoría, sino a la inversa. Así, el poder se acerca gradualmente más a la ideología que a la realidad; extrae su fuerza de la teoría y se vuelve enteramente dependiente de ella. Esto conduce inevitablemente, por supuesto, a un resultado paradójico: en lugar de la teoría, o más bien la ideología, al servicio del poder, el poder comienza a servir a la ideología” (p. 25).

seguir solamente la tendencia egocéntrica de ocupar el espacio no es una posibilidad única de la vida humana. Precisamente porque el hogar no se da, sino que hay que buscarlo, surge la pregunta de si la existencia humana no podría cumplir con esta tarea de otra manera.

Un camino alternativo a casa siempre implica ambos niveles del ser-en, es al mismo tiempo una alternativa del *oiko-logos* del movimiento de localización y un camino social distinto. Ambos pueden ser esbozados aquí en un trazo más o menos grueso.<sup>30</sup> Ni la imaginación, ni la búsqueda del hogar son evaluados como negativos en sí mismos; más bien, son necesarios para la vida humana que sería inviable sin ellos. Pero ambos deben liberarse de las tendencias negativas que llevan inscritas, para lograr desarrollar su pleno potencial.

Desde que la búsqueda de un lugar propio está ya presente en el primer ser-en, es un error dejar su intensificación en el segundo ser-en, no obstante, para el nivel individual habría que considerar hasta qué punto es posible un estar en casa en el lugar corpóreo-corporal.

La ocupación del lugar de nacimiento, la contra-violencia de lo individual, con la cual se auto-realiza y resiste lo impenetrable es irreversible (Sepp, In, pp. 67-70). Tal como la violencia inherente al despliegue del mundo no puede ser superada, desde alguna inscripción de sentido o identidad, tampoco como cualquier definición es una superación imaginaria de la alteridad radical, que a su vez se acompaña de una violenta ocupación del espacio como punto de partida y como perspectiva. Sin embargo, es posible contrarrestar la tendencia egocéntrica de la vida humana y las dinámicas de la intemperie que definen el *oiko-logos* del habitar. En oikología hay algunos ejemplos de esto, de los que vale la pena mencionar, en particular dos gestos relacionados: el camino de la epojé<sup>31</sup>

---

30. Para una investigación en profundidad de esta forma alternativa, que incluye tanto la *epoché* como la meditación Vipassanā, ver el libro antes citado (Sitch, 2023b).

31. Ver Depraz, Varela (2003, p. 25-30). Para una revisión histórica del escepticismo antiguo y la fenomenología, ver Kühn und Staudigl (2003). Para una descripción de la epojé de acuerdo con Sepp y desde una perspectiva oikológica, ver Sepp (2012, pp. 263-274).

práctica y el de la práctica del budismo Vipassanā,<sup>32</sup> ambos permiten una forma alternativa del habitar. Este es el camino hacia la alteridad a través del sí mismo. En estos dos movimientos el sí mismo, siempre como ser opuesto dirigido hacia algo y olvidándose a sí mismo y a la situación, se alcanza a través de detener y restringir lo otro. Este ser-en-sí invierte la dirección del movimiento, del deseo de llegar a lo propio, y busca el principio del estar en casa dentro de uno mismo. Al dejarse orientar y extenderse y reposar en sí mismo, se hace visible la situación en que se encuentra la existencia humana, esto es, la burbuja protectora del mundo, y en ella, el afán egocéntrico por apropiarse de un lugar. Entonces, el núcleo de ambos movimientos consiste en un dejar ir todo eso; esto es, dejar ir las tendencias egocéntricas de sentido y de lucha por un lugar propio. Estas dinámicas todavía ocurren, pero ya no bajo una validez incuestionable.

Se trata de una llegada que en sí misma corresponde a una relación intercambiada con el lugar corpóreo-corporal, es decir, un proceso de delimitación perpetua, una in-dividualización que está en camino de convertirse en algo propio. La relación con la alteridad es experimentada como lo que es, como entretejimiento de dos reinos. De este modo, la dimensión del olvido del don es redescubierta. Con esto, la frontera, de la que el cuerpo es el sitio primordial, puede ser aceptada. La aceptación de sus propios límites es aceptación de la dependencia, interpenetración, e incrustación: la vida humana acepta ser su lugar corpóreo-corporal, que no puede convertirse en el lugar real, pero tampoco puede separarse de él. Esto es al mismo tiempo

---

32. Las fuentes principales de esta práctica son expuestas en dos tratados doctrinales Satipaṭṭhāna Sutta y Ānāpānasati Sutta. Ambos son documentos históricos y guías prácticas en uso hasta el día de hoy. Ver Pali Canon: Majjhima Nikāya 10. The Fundamentals of Mindfulness—Satipaṭṭhāna Sutta (2021) y Pali Canon: Majjhima Nikāya 118. Mindfulness of Breath—Ānāpānasati Sutta (2021). Con la adición de los siguientes conceptos, el suttas da su visto bueno al budismo Theravāda: las cuatro nobles verdades (ariya-sacca), el noble camino óctuple (Atthangaṅgika-magga), y las tres características de la existencia (Tilakkhana). Para un análisis académico del Satipaṭṭhāna Sutta, ver Bhikkhu (2010). Para una revisión de la historia de las diferentes escuelas de meditación en el mundo occidental, ver Gruber (2001).

una abstención de la violencia: “Una vida que acepta sus limitaciones no necesita más de la violencia para defender su propio lugar. El sí mismo vuelve sobre sí, se libera y se entrega al don que él mismo es” (Sepp, 2017, p. 37).<sup>33</sup> Por ello buscar un lugar propio, no es más un objetivo. En este sentido, el nirvana tampoco se comprende como un lugar, sino como un acontecimiento, como la capacidad de ser libre de momento a momento, el aquí y ahora. Oikológicamente hablando, la utopía no es precisamente un nuevo hogar en la distancia, sino una llegada al aquí y ahora del lugar corpóreo corporal.

Socialmente, esta podría ser una relación con la alteridad que disuelve el filo imaginativo de la división entre lo propio y lo extraño, o entre el mundo hogar y el mundo ajeno.<sup>34</sup> El entorno, la tierra, podría no ser la propiedad de una sola persona o de un grupo, podría no ser dividida, evitando así las luchas territoriales por ella. En lugar de acuerdos entre grupos o individuos, la relación con el otro podría nutrirse de la relación entre el lugar corpóreo-corporal y la tierra: la misma incisión corporal del nacimiento establecería un estatus legal de igualdad y derecho, pero estaría también acompañada de deberes. Así, la diferencia entre el hecho de la incursión en el mundo y la existencia del mundo se sustentaría y al mismo garantizaría la relación entre ambos. Por un lado, se impediría la absorción del individuo en la comunidad para reducir la contraviolencia, y, por otro lado, se soportaría a sí y asumiría su propia incursión en el mundo. El don de lo impenetrable estaría

---

33. Ver la cita original: “Ein Leben in der Akzeptanz seiner Begrenztheit bedarf keiner Gewalt mehr, um seinen Ort zu verteidigen. Es hat sich ihm selbst zurückgegeben, indem es die Gabe, die es selbst ist, freigibt und sich ihr überlässt. Es ist” (Sepp, 2017, p. 37).

34. Como ejemplo de una relación tan viva, Sepp cita la vida de los aborígenes antes de la llegada de los primeros colonos blancos a Australia. Él describe en el texto: “Diesseits von Heimwelt und Fremdwelt. Dorothy Napangardi: Salt on Mina Mina” (ver Sepp, 2017, pp. 402-419). El siguiente relato se basa indirectamente en las reflexiones de Sepp sobre los aborígenes, aunque el autor carece de conocimiento para poder comprender su relación con la vivienda, por ello, el relato está determinado por el punto de vista el autor y no debe entenderse como un relato de la vivienda de los aborígenes.



entonces presente como culpa, que únicamente podría ser pagada por la aceptación de este hecho (Sepp, In, pp. 70-71).

En esta morada no habría un *oikos* en el modo de un aquí que crea un allá, ni una casa como muro protector real-imaginativo. La tierra sería el hogar en el que los lugares no serían la posesión de alguien (o algunos) sino visitados. Y esto tampoco sería un centro demarcado, una casa ampliada, que existiría a través de la pluralidad de sitios corpóreo-corporales y su movimiento como habitar. No habría más casas como posesión de un sitio propio, sino un *oikos* dividido, en el que todos podemos estar en casa. Lo mismo ocurriría con los hogares metafóricos, como los puntos de vista. Sería un constante ajuste y replanteamiento de medidas sin querer llegar a un punto fijo, sin pensar jamás en haber determinado realmente la alteridad (Sepp, In, p. 109).

Entonces, el mito podría no convertirse en violencia, pues no habría olvido de sí imaginario. A través de este reconocimiento de la irreductibilidad de los otros y, también, de la propia mismidad, posibilitaría un ponerse uno mismo realmente entre los otros, en un modo no necesariamente guiado por deseos o intereses. La imaginación podría liberarse de estos límites desde ellos mismos y podría así conducir a un diálogo continuo con los otros que no pase por las estructuras egocéntricas (Sepp, In, pp. 177-179).

Este estado de sociedad es inalcanzable a través de la lucha de los individuos solos; más bien se trata de desarrollos sociales y políticos: desde —por ejemplo— el largamente aplazado fin del racismo, hasta el cambio climático, muestran cuánto se necesita una estrategia política común. El cambio social no ocurrirá a través del cambio individual, sino que ambos deberían ocurrir juntos. Ambos siguen un patrón semejante, que debería cambiarse con contraestrategias semejantes. El estudio oikológico de la casa muestra la necesidad de una pedagogía y una política que comienzan exactamente en las condiciones básicas del movimiento de localización, con el que, por ejemplo, lidiamos con la incisión que el individuo siempre representa porque es el modo de su preservación y, al mismo tiempo, evita que la comunidad se desintegre. Una pedagogía que transmita esto, y una política que lo promueva, liberaría el potencial imaginativo para entrar en un diálogo infinito con

el otro. Llama al extremo opuesto de las teorías de la conspiración; en lugar de creer en la propia narrativa como verdad e insistir en ella, se buscaría una escucha radical. En lugar de la lucha por los espacios, sean estos imaginarios como los puntos de vista, las posiciones y ocupación simbólica o real, como la ocupación de lugares, la exclusión de los disidentes y el intento de promover la homogeneidad en lugar de la diversidad, la política —en estas vías alternas— podría realizarse como un diálogo continuo. Podría terminarse con la lucha y la confrontación, porque las estrategias que sigue la política de ocupación del espacio, limitante y excluyente, sería visible como tal y, con ello, posiblemente contrarrestada. Esta sola visibilidad puede al menos ser el principio del cambio. Se vería entonces que la exclusión de los que piensan diferente y el esfuerzo por “limpiar” el lugar propio de su presencia, siempre falla, de hecho, falla precisamente por su propia naturaleza de esfuerzo.

Este fracaso da motivos para la esperanza a pesar de las tendencias actuales antes esbozadas. Por mucho que la historia de la humanidad se caracterice por la dinámica negativa de este esfuerzo en sus formas extremas, todas estas formas siempre fallan nuevamente. El totalitarismo de este esfuerzo se socava a sí mismo porque olvida a los individuos. Ningún muro real o imaginario es insuperable. Es precisamente en el fracaso donde se revelan los poderes de los que se imponen y el de los oprimidos que, además, nunca pueden ser absorbidos completamente en el totalitarismo, y son el potencial para una relación diferente con este esfuerzo, con una búsqueda diferente del hogar. Solo es posible un cambio real a través de la apertura y admisión de la alteridad, porque entonces se aclara que somos invitados en una casa común. Se aclara especialmente para los privilegiados, que gobernando y determinando las normas, tal cambio sería una pérdida de su supuesto hogar, con todas sus supuestas identidades y su ostensible poder de seguridad hogareña, pero únicamente para comenzar realmente el camino a casa. La búsqueda de un lugar común puede ser una tarea común y puede comenzar aquí.

La búsqueda común de un hogar, aquí destacada, el modo de una actitud contenida, y la posibilidad de vivir juntos son metas distantes. El recorrido hacia ello es largo. Pero ya estamos en camino porque, de hecho, siempre vamos camino a casa. Se busca reconocer que no se trata

del destino, la casa, sino de caminar juntos, el tránsito común y el diálogo durante el viaje. Entonces, no se trata de que una parte del mundo nos pertenezca individualmente, sino de que todos podamos experimentar la magia multifacética de estar en casa. Todo esto está en nuestras manos: podemos volvernos conscientes de estas dinámicas y darnos cuenta del camino por el que vamos para reorientarlo, y seguir sin descanso nuestro esfuerzo para superar los habituales *oiko-logos*. De lo contrario, solamente nos esperan el conflicto continuo y la destrucción. Pero podemos creer en la posibilidad de un hogar común porque donde hay violencia, hay, al mismo tiempo, don. Si tomamos consciencia de esto, quizás podamos despertar juntos de la pesadilla política y social, e ingresar juntos a una nueva era. Este camino es largo y probablemente muchos objetarán que pedido aquí es imposible. Por desgracia, como dice James Baldwin: “En nuestro tiempo, como en todos los tiempos, lo imposible es lo mínimo que uno puede exigir” (Baldwin, 1963, p. 111).

## Referencias

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology*. Duke University Press
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Arendt, H. (1992). *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*. Piper.
- Arendt, H. (1994). Die Krise in der Erziehung. *Zwischen Zukunft und Vergangenheit. Übungen im politischen Denken I*. Piper.
- Arendt, H. (2015). Die Lüge in der Politik. En *Wahrheit und Lüge in der Politik*. Piper.
- Bachelard, Gaston (1994). *The poetics of space*. Beacon Press. [Ed. Cast., trad. Ernestina de Champourcin, 1975. Fondo de Cultura Económica.]
- Baldwin, J. (1963). *The Fire next time*. Michael Joseph LTD.
- Bennett, W. und Steven Livingston. (2018). The disinformation order: Disruptive communication and the decline of democratic institutions. *European Journal of Communication*.
- Bhikkhu Anālayo. (2010). *Der direkte Weg—Satipaṭṭhāna, Beyerlein & Steinschulte, Herrnschrot*. <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/direkte-weg.pdf>

- Campbell, Joseph. (2004). *The hero with a thousand faces*, Commemorative Edition. Princeton University Press.
- Daggett, Cara. (2018). Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire. *Millennium Journal of International Studies*, 47(1), Sage publications.
- Depraz, Natalie, Francisco J. Varela, Pierre Vermersch. (2003). *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*. J. Benjamins.
- Goreis, A. und Martin Voracek. (2019). Systematic Review and Meta-Analysis of Psychological Research on Conspiracy Beliefs: Field Characteristics, Measurement Instruments, and Associations With Personality Traits. *Frontiers in Psychology*, 10.
- Gu, L. Vladimir Kropotov und Fyodor Yarochkin. (2018). The Fake News Machine. How Propagandists Abuse the Internet and Manipulate the Public. [https://library.cyentia.com/report/report\\_002245.html](https://library.cyentia.com/report/report_002245.html)
- Gruber, Hans (2001). *Kursbuch Vipassanā. Wege und Lehrer der Einsichtsmeditation*.
- Harris, T. (2013). Afterword: The Complexities of Home. *Race and Displacement: Nation, Migration, and Identity in the 21st Century* (211-212). University of Alabama Press.
- Harris, T. (2021). *Depictions of Home in African American Literature*. Lexington Books.
- Hayden, P. (2014). Introduction: Illuminating Hannah Arendt. En Hannah Arendt, *Key Concepts*. Acumen.
- Havel, V. (2018). *Power often the powerless*, Penguin Random House.
- Hesse, H. (1969). *Knulp* [trad. Ralph Manheim, Picarod/Farrar]. Straus A Giroux. Inc.
- IPCC. (2021). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>
- IPCC. (2023). *Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (2023)*. <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar6/>
- Keller, G. (2021). Prepper zuzuhören, kann sich lohnen. <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/prepper-und-corona-einblicke-in-eine-unuebersichtliche-szene-a-367c46b7-6143-43e5-ba5a-af6c5acf9ea0>
- Keane, Ph. (2020). How the oil industry made us doubt climate change. <https://www.bbc.com/news/stories-53640382>

- Koubová, A. (2016). Embodiment, Oikos, and Sharing Life in the Pregnant Body. En Cathrin Nielsen, Karel Novotný y Thomas Nenon, *Kontexte des Leiblichen/Contexts of Corporeality* (pp. 223-244). Traugott Bautz.
- Kühn und Staudigl. (2003). Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion. En Kühn und Staudigl (Ed.), *Epoché und Reduktion*. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Lamberty, P and Jonas H. Rees. (2021). Gefährliche Mythen: Verschwörungserzählungen als Bedrohung für die Gesellschaft. *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Dietz.
- Lamberty und Katharina Nocun. (2021). *Fake Facts. Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Köln. Bastei Lübbe.
- Lustgarten, A. (2020). The Great Climate Migration has begun. *New York Times Magazin*. <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/23/magazine/climate-migration.html>
- Novalis. (1842). *Henry von Ofterdingen: A Romance* [Trad. Frederick S. Stallknecht y Edward C. Sprague, John Owens].
- Pali Canon: Majjhima Nikāya 10. The Fundamentals of Mindfulness—Sati-*paṭṭhāna Sutta*. (2021). <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m010z.html>
- Pali Canon: Majjhima Nikāya 118. Mindfulness of Breath—*Ānāpānasati Sutta*. (2021). <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m118z.html>
- Sepp, H. (2003). Epoché vor Theoria. En Rolf Kühn und Michael Staudigl (Eds.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Königshausen & Neumann.
- Sepp, H. (2010). Gabe und Gewalt. Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie. En Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner und Birgit Zehetmayer (Hrsg.), *Transformationen der kritischen Anthropologie*, Löcker.
- Sepp, H. (2011). Widerstand. Zwischen pathischer Negation und negativer Aktion. En Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel und Sepp (Eds.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Akademie Verlag.
- Sepp, H. (2012). *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, [Teilw. zugl.: Dresden, Univ., Habil.-Schr., 2005]. Königshausen & Neumann.
- Sepp, H. (2015). *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*. Verlag Traugott Bautz.
- Sepp, H. (2017). *Philosophie der imaginären Dinge*. Königshausen & Neumann.

- Sepp, H. (2019). *Grundrisse der Oikologie*. Karl Alber.
- Sepp, H. (2020). Ökologie—Phänomenologie—Ökologie. Zur Einführung. Sepp (Hrgs.). *Phänomenologie und Ökologie*. Königshausen & Neumann.
- Sepp, H. (In). *Verortung ist Ziehen einer Grenze, durch welche ich als Person individuiert werde, meine Verleiblichung erfahre*.
- Sitsch, M. (2023a). Die Suche nach dem eigenen Ort. Versuch über den Oiko-logos von zu-hause und die in ihm verborgene Gewalt. En Marius Sitsch (Ed.), *Haushaltungen—Erprobungen des oikologischen Denkens*. Karl Alber.
- Sitsch, M. (2023b). *Epoché und Alterität—Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung*. Königshausen & Neumann.
- Spiegel, S. et al. (2020). Verschwörungstheorien als narratives Phänomen. *Zeitschrift für Fantastikforschung*, 8(1), 1-49.
- Taub, A. y Katrin Bennhold (2021). From Doomsday Preppers to Doomsday Plotters. <https://www.nytimes.com/2021/06/07/world/acceleration-qanon-day-x.html>
- Tabuchi, H. (2020). How One Firm Drove Influence Campaigns Nationwide for Big Oil. <https://www.nytimes.com/2020/11/11/climate/fti-consulting.html>
- Venebra Muñoz, M. (2019). Oikology: Phenomenology of Place Dialogue with Hans Rainer Sepp. *Acta Mexicana de Fenomenología*, (4), 183-196. <https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/14586>
- YouGov (2018). (YouGov Cambridge Centre/Germany). Conspiracy theories. <https://docs.cdn.yougov.com/qp3q1bqyva/YGC%20Conspiracy%20Theories%20%28Germany%29.pdf>

## Capítulo IV

# La crítica dialéctica de la violencia de Herbert Marcuse: Hegel y la revolución<sup>1</sup>

Fernando Huesca Ramón<sup>†</sup>

*Lo abstracto es un caos, y es débil para sí; así como el gobierno es fuerte contra lo débil; pero precisamente por ese medio, el gobierno mismo es débil. Lo mismo con la religión. Como religión determinada tiene la oposición solamente en lo otro. Solamente cuando la religión tiene partidos dentro de sí se puede decir que se ha constituido a sí misma de manera sólida. Solamente en la medida en que las asambleas legislativas tienen oposición dentro de sí mismas, poseen fuerza y realidad. En lo más grande tiene esto su aplicación. Se ha aplicado esto al protestantismo, y se ha considerado al dividirse dentro de sí como un defecto. Pero solamente de este modo es algo racional.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre filosofía del derecho* (1819/20), Manuscrito anónimo

## Introducción

Marcuse es una figura revolucionaria en la historia del pensamiento occidental. Se separó definitivamente de la socialdemocracia después del asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht (Marcuse, 2005, p. 71). Fue disuadido de establecerse en la Unión Soviética, siguiendo el sabio consejo de Georg Lukács (Tarr, 1991, p. 58); sin embargo, se

---

1. N. del Ed. Se ha respetado de forma íntegra el texto del autor. Los únicos ajustes de manera póstuma derivaron del proceso de edición.

ancló en el corazón mismo del capitalismo corporativo (USA), e inspiró a una generación de pensadores y estudiantes radicales, abogando por un Gran Rechazo (Marcuse, 1956, p. 149; Marcuse, 1968, VII) de la Modernidad y la sociedad industrial contemporánea, y por construir una realidad social concreta, en la que los valores patriarcales, y de productividad económica, serían sustituidos por una interacción emancipada entre humano y humano, y entre el humano y la naturaleza. Un principio de realidad<sup>2</sup> (Freud), de solidaridad, amor, libertad, juego y belleza, debería abolir el imperio de la acumulación de capital, mismo que termina, necesariamente en un mundo social totalitario. Los hippies psicodélicos, los Panteras Negras, los revolucionarios cubanos y feministas marxistas serían figuras sociohistóricas que podrían abrir un nuevo camino para la humanidad: un camino de sensibilidad emancipada, y de abolición de la represión excesiva, y de la orientación de prácticas sociales hacia la mera continuación de una sociedad de clases, en que el capital, y no la vida, se salvaguarda y reproduce.

En este texto habremos de examinar la apropiación que hace Marcuse del pensamiento dialéctico de Hegel,<sup>3</sup> para la crítica de las sociedades

---

2. “Principio de realidad. La suma total de las normas y valores que gobiernan el comportamiento en una sociedad establecida, encarnado en sus instituciones, relaciones, etc”. “Principio de rendimiento. Un principio de realidad basado en la eficiencia y destreza en el cumplimiento de funciones económicas y adquisitivas de competencia” (Marcuse, 1974, p. 279).

3. En la recepción rusa de Hegel y en el marxismo se ha difundido la fórmula de “método dialéctico” para caracterizar al pensamiento hegeliano. Siendo estrictos, el filósofo de Stuttgart caracteriza a su lógica y su método como *especulativos*; así, lo especulativo en Hegel abarca efectivamente lo dialéctico, como momento de desarrollo, pero igualmente lo supera: “La lógica es la ciencia el entendimiento puro y de la razón pura, de las determinaciones propias y leyes de la misma. Lo lógico tiene, por lo mismo, tres lados: 1. Lo abstracto, o lo concerniente al entendimiento (*verständige*), 2. Lo dialéctico o lo racional negativo, 3. Lo especulativo o racional positivo. Lo *concerniente al entendimiento* permanece en los conceptos en su determinidad fija y en la diferencialidad frente a otras cosas; lo *dialéctico* se muestra en su tránsito (*Übergehen*) y en la disolución de tales conceptos; lo *especulativo* o *racional* capta su unidad en su oposición, o lo positivo en la disolución y en el tránsito” (Hegel, 1970, p. 12).



industriales contemporáneas, y su propuesta radical para la construcción de una consciencia crítica, que habría de denunciar y transformar las relaciones materiales y sociales, de modo que en el futuro, un mundo social pueda funcionar en equilibrio con la Naturaleza y sin represión excesiva hacia el Eros de varones y mujeres, y sin relaciones de brutalidad hacia grupos étnicos y culturales históricamente marginados. Marcuse abogó por un rechazo del lema multiculturalista “sentémonos y razonemos juntos” (Marcuse, 1972 p. 132), y defendió, que solamente más allá de las formas sociales burguesas (parlamentos, instituciones inter-estatales, mercados capitalistas, ejércitos permanentes, etc.), se podrían realizar la paz mundial, la conservación de la naturaleza y una democracia real.

Habremos de retomar *Razón y revolución*, el *Ensayo sobre la liberación*, *Contrarrevolución y revuelta*, entre otras fuentes, para construir la alternativa de Marcuse al parlamentarismo, la socialdemocracia y el liberalismo. La idea de Marx del comunismo (y por lo mismo, de revolución permanente) habrá de ser presentada como una guía teórico-práctica, para el mundo contemporáneo, que enfrenta el surgimiento de nuevas formas de opresión totalitaria sobre la sociedad y la Naturaleza.

### **Apropiación del pensamiento dialéctico de Hegel por parte de Marcuse: la crítica a la violencia de las sociedades industriales contemporáneas**

Marcuse coloca a Hegel en la tradición del idealismo moderno, que, en Kant, había encontrado una manera de defender una “estructura común de la mente” (Marcuse, 1955, p. 22), sin una fundamentación teológica (como en el caso de Leibniz), y en un modo fuertemente crítico al empirismo, mismo que (como en el caso de Hobbes),<sup>4</sup> reduciría

---

4. “La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por

al ser humano a un montón de cables y tornillos.<sup>5</sup> Eso que separa a Hegel de Kant es el rechazo de la tesis de que “las cosas en sí mismas se encontrarían fuera de la capacidad de la razón” (Hegel, 2011, p. 23) y, por lo tanto, de la tesis de que las facultades cognitivas del hombre son trascendentales y no se encuentran basadas ontológicamente en un mundo material e histórico. La visión de Kant sobre la sensibilidad, la cognición, la moralidad, la política, etc., está encarnada en un sistema de conceptos rígidos y eternalizados colocados en un reino fuera de la Historia Universal y los modos de producción, que no pueden ser alterados o modificados por la acción humana.

---

medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que, dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo. Esta apariencia o fantasía es lo que los hombres llaman *sensación*, y consiste para el ojo en una *luz* o *color figurado*; para el oído en un *sonido*; para la pituitaria en un *olor*; para la lengua o el paladar en un *sabor*; para el resto del cuerpo en *calor*, *frío*, *dureza*, *suavidad* y otras diversas cualidades que por medio de la sensación discernimos. Todas estas cualidades se denominan *sensibles* y no son, en el objeto que las causa, sino distintos movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos. En nosotros, cuando somos influidos por ese efecto, no hay tampoco otra cosa sino movimientos (porque el movimiento no produce otra cosa que movimiento)” (Hobbes, 2008, p. 34).

5. Marcuse en *El hombre unidimensional* diferencia el empirismo de los orígenes de la filosofía moderna, con el nuevo empirismo lógico de las tradiciones que se derivan del Círculo de Viena: “En términos del universo establecido, tales modos contradictorios de pensamiento son pensamiento negativo. ‘El poder de lo negativo’ es el principio que gobierna el desarrollo de los conceptos, y la contradicción se convierte en la cualidad distintiva de la Razón (Hegel). Esta cualidad de pensamiento no estaba confinada a un cierto tipo de racionalismo; también fue un elemento decisivo en la tradición empirista. El empirismo no es necesariamente positivo; su actitud frente a la realidad establecida depende de la *dimensión* particular de la experiencia que funciona como la fuente del conocimiento y como el marco básico de referencia. Por ejemplo, parece que el sensualismo y el materialismo son *per se* negativos hacia una sociedad en la que las necesidades vitales instintivas y materiales no con cubiertas. En contraste, el empirismo del análisis lingüístico se mueve dentro de un marco que no permite tal contradicción —la restricción auto-impuesta hacia el universo comportamental prevalente resulta en una actitud intrínsecamente positiva” (Marcuse, 2007, p. 176).

En Jena alrededor de 1804, Hegel había desarrollado una manera alternativa de pensamiento filosófico, que luego habría de encontrar su expresión madura en la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Con respecto al nacimiento del método dialéctico en Hegel, Marcuse afirma:

La primera lógica de Hegel ya manifiesta la inquietud por romper la falsa fijeza de nuestros conceptos y mostrar las contradicciones impulsantes que se encuentran en todos los modos de existencia y que requieren de un modo superior de pensamiento. La *Lógica* presenta solamente la forma general de la dialéctica, en sus aplicaciones a la forma general del ser. Las aplicaciones más concretas aparecen en la *Filosofía real* de Hegel, particularmente en su filosofía social (Marcuse, 1955, p. 73).

La negatividad, esto es, el pugnar de las cosas finitas de “no ser” lo que son (1955, p. 66), o el hecho de que aquello que es siempre tiene “potencialidades” (1955, p. 66) que han de ser realizadas o desarrolladas, es el principio filosófico que Hegel invoca para romper con la rigidez del pensamiento de Kant, y para dinamizar todas las categorías filosóficas del pensamiento occidental. La idea de negatividad de Hegel no era moral o religiosa, sino puramente filosófica, y el concepto de finitud que expresaba se convirtió en un principio crítico casi materialista (Marcuse, 1955, p. 137) asevera el autor de *Razón y revolución*, implicando que Hegel se apartó de la insistencia de Kant en la posibilidad de un Dios-creador, y de principios morales no sujetos a la actividad y producción humana, colocando todas las categorías filosóficas en este único mundo, y haciéndolos producto de la actividad material humana a lo largo de la Historia Universal. Lo que opera el pensamiento filosófico, de acuerdo con Hegel, es el desarrollo de las transiciones entre instancias finitas, y el exponer el sistema de relaciones que constituye realidades lógicas, naturales y sociales. El carácter idealista del pensamiento hegeliano, y motivo de crítica de Marx<sup>6</sup> y a su vez de Marcuse,

---

6. “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real;

se entendería en términos de atribuir al reino de relaciones del pensamiento<sup>7</sup> una existencia propia independiente del cerebro humano.<sup>8</sup>

Este tipo de pensamiento es crítico, hasta en el sentido de Marx, pues “rechaza toda pretensión de santidad para lo dado”, y mantiene

---

lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. / Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la presentación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un ‘perro muerto’. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 2008, p. 20).

7. “Ahora bien, aunque al inicio del estudio no esté lo lógico presente al espíritu en esa consciente fuerza, no menos deja éste de recibir dentro de sí, mediante lo lógico mismo, la fuerza que lo conduce a toda verdad. El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples, liberadas de toda compacidad sensible. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de sombras constituye la formación y disciplina absolutas de la conciencia. Allí emprende ésta un quehacer alejado de fines sensibles, de sentimientos, del mundo de la representación, el cual es cosa de mera opinión. Considerado según su aspecto negativo, este quehacer consiste en mantener alejado tanto el carácter contingente propio del pensar racionante como esa arbitrariedad consistente en dejar que vengan a las mentes y se hagan valer ora unas razones, ora las opuestas” (Hegel, 2011, p. 207).
8. Raya Dunayevskaya es ejemplar en la tradición del marxismo en defender un regreso a Hegel y una actualización de su pensamiento para fines marxistas: “Si, como lo expresara el mismo Hegel, ‘cualquier cosa es concebida y conocida en verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*’, ¿por qué no someter sus absolutos a dicho método? ¿Por qué no revertir la película de los absolutos de Hegel hasta su primera crucial aparición en público en la *Fenomenología del espíritu* y someter el conocimiento absoluto a la prueba? ¿Por qué no verificar la lógica de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, su idea absoluta y su ‘autoliberación’ en la cúspide de su sistema, el espíritu absoluto?” (1977, p. 18).

que “toda forma de existencia debe justificar ante un tribunal superior si es el caso que es adecuada a su contenido o no” (Marcuse, 1955, p. 131); no hay espacio para la fe ingenua, el nihilismo paralizante, o la conformidad con lo dado, dentro del método dialéctico: el pensamiento humano debe cuidadosamente examinarse a sí mismo, y al mundo material, y debe pugnar por encontrar estructura y función en todo, sea un concepto filosófico, un organismo vivo, o un cuerpo social.

La materia de trabajo de la filosofía pueden ser categorías abstractas, como en la lógica, entidades naturales inorgánicas y orgánicas, como en la filosofía de la naturaleza, o agentes y productos culturales, como en la filosofía del espíritu. En cada caso, no es a una mera interpretación subjetiva del mundo donde se arriba, sino a constelaciones de relaciones, que pueden ser expresadas por medio del discurso humano, y que tienen su prueba última de verdad en la praxis, esto es, en la comunicación y acción universal de los seres humanos:

El método dialéctico deriva todas las determinaciones concretas desde un principio abarcante, que es el principio del desarrollo real de la materia misma. Los diversos estados, cualidades y condiciones de la materia en consideración, debe aparecer como su propio contenido positivo desplegado. Nada puede ser agregado desde fuera (ningún hecho dado, por ejemplo). El desarrollo dialéctico no es ‘la actividad externa del pensamiento subjetivo’, sino la historia objetiva de lo real mismo. Hegel, consecuentemente, es capaz de decir que en la filosofía dialéctica ‘no somos nosotros los que trazamos las nociones’, sino que su formación, más bien, es un desarrollo objetivo, que nosotros solamente reproducimos (Hegel, 2011, p. 158).

Los productos del pensamiento dialéctico deberían reflejar las estructuras y procesos de la realidad, y, por lo tanto, deberían aparecer contradicciones y ser resueltas; en la naturaleza, una semilla se convierte en un árbol (el último niega al primero) y en la historia un condado o reino se convierte en un Estado (esta última forma social niega arreglos políticos previos, como relaciones feudales, y servitudes de por vida). El pensamiento dialéctico debería permitirnos entender cómo esto tiene lugar, y cómo estos procesos se relacionan con el propio

agente que está realizando el pensamiento o consideración teórica. Marcuse escribe: “La entera doctrina del concepto es perfectamente ‘realista’, si se le entiende y se le implementa como una teoría histórica. Pero, como ya hemos apuntado, Hegel tiende a disolver los elementos de práctica histórica y reemplazarlos con la realidad independiente del pensamiento” (Marcuse, 1955, p. 161). Así, el principal problema con la dialéctica idealista de Hegel es que “el concepto” (Marcuse, 1955, p. 161) se convierte en un actor independiente de la acción material e histórica humana, y correspondientemente, tiende a ser hipostasiado en un “reino de sombras del pensamiento”;<sup>9</sup> esto podría explicar, por qué Hegel se limita a encontrar y resolver contradicciones sociales en el reino de la mera teoría (como en la *Filosofía del derecho*), y se rehúsa a proponer formas sociales alternativas que a su vez contradigan lo dado en la historia presente. El ensayo *Sobre el concepto de esencia* mantiene: “Hegel transpone la tensión entre lo que podría ser y lo que existe [...] hacia la propia estructura del ‘Ser’” (Marcuse, 1968, p. 50). En otras palabras, de acuerdo con Marcuse, Hegel defendería que la contradicción es la ley de la realidad, pero se refugiaría en la teoría (como la teoría de la contradicción o la *ciencia de la lógica*), sin intentar aplicar categorías como “negación de la negación” a formas sociales reales y existentes, para llegar a una crítica social radical y teoría y práctica revolucionaria como la de Marx. La razón histórica para esto, de acuerdo con Marcuse, es la posición escéptica de Hegel hacia ideas liberales, así como su temor de nuevas conmociones políticas radicales (Marcuse, 1955, p. 92). La reconciliación con la realidad solamente podía ser lograda en el reino “puro” del pensamiento.

---

9. Para una defensa del idealismo hegeliano y de su lógica especulativa en términos inmanentes, fuera de la recepción marxista véase la obra de Félix Duque, traductor al castellano de la *Ciencia de la lógica*: “Mi propósito ha sido conducir, Virgilio menguado, al lector a las puertas del reino de las sombras. Del reino, o del desierto, como posiblemente les parezca al pronto la Lógica a quienes *sienten demasiada ternura para con las cosas* (como me pasa a mí mismo tan a menudo, qué le vamos a hacer)” (Duque *apud* Hegel, 2011, p. 137).

No todo lo existente es racional;<sup>10</sup> esta tesis hegeliana<sup>11</sup> permite una crítica radical de la realidad social, en el sentido de Marx, así como una crítica histórica del idealismo, en versiones platónicas y kantianas, e incluso en recepciones parciales e incompletas del idealismo hegeliano. Interesantemente, Marcuse defiende que las categorías lógicas de Hegel, en específico aquellas de la doctrina de la esencia (como las determinaciones de la reflexión), pueden ser aplicadas para el análisis social, para mostrar que el funcionamiento mismo de un modo específico de producción, como el capitalismo, engendra contradicciones, que no son meros accidentes, sino una manifestación de una manera esencial de funcionar:

Pero en cualquier caso, cuando aplicamos efectivamente las determinaciones de la reflexión a realidades históricas, llegamos casi por necesidad, a la teoría crítica que desarrolló el materialismo. Puesto que, ¿qué significa la unidad de la identidad y la contradicción en el contexto de formas sociales y fuerzas? [...] Cuando algo se convierte en su opuesto, dice Hegel, cuando se contradice, expresa su esencia. Cuando, como Marx dice, la idea y práctica corriente de justicia e igualdad, lleva a

---

10. El *dictum* de Hegel, “Lo que es racional (*vernünftig*), eso es real (*wirklich*); y lo que es real, eso es racional” (1986, p. 24), ha dado pie a innumerables controversias, en el marco de la Escuela hegeliana, de los detractores contemporáneos y posteriores de Hegel, del marxismo y de su recepción política en general. Heine apunta y matiza al respecto: “Cuando una vez estuve insatisfecho con la fórmula ‘Todo lo que es, es racional’, Hegel sonrió de manera extraña y apuntó: ‘También podría decirse, todo lo que es racional, debe (*muß*) ser’” (Heine *apud* Höhn, 2004, p. 357). El propio Hegel abona a la discusión con una fórmula alternativa en las lecciones de filosofía del derecho de 1817/18: “lo que es racional debe (*muß*) suceder” (Hegel, 1983, p. 157).

11. “‘Aquello que es no puede ser verdad’. Para nuestros bien entrenados ojos y oídos, esta declaración es petulante y ridícula, o tan ofensiva como esa otra declaración que parece decir lo opuesto: ‘Lo que es real es racional’”. Y, sin embargo, dentro de la tradición del pensamiento occidental, ambas revelan, dentro de una formulación provocativamente sintética, la idea de razón que ha guiado su lógica. Más aún, ambas expresan el mismo concepto, o sea, la estructura antagónica de la realidad y del pensamiento que trata de comprender a la realidad. El mundo de la experiencia inmediata el mundo en el que nos encontramos viviendo —debe ser comprendido, transformado, incluso subvertido para poder llegar a ser aquello que realmente es— (Marcuse, 1991, p. 151). Marcuse atribuye la primera tesis a Ernst Bloch.

injusticia y desigualdad, cuando el libre intercambio de equivalentes produce la explotación de un lado, y la acumulación de riqueza del otro lado; tales contradicciones son también la esencia de las relaciones sociales existentes (Marcuse, 1955, p. 149).

La propia aplicación de Hegel de sus motivos filosóficos y sociales, lo llevó a denunciar que el trabajador moderno se vuelve “impotente” con la máquina, que “el valor de su trabajo decrece en la misma proporción, en que se incrementa la productividad del trabajo”, que “la consciencia del trabajador de fábrica es degradada hasta el nivel más bajo de embotamiento”, que la interdependencia mecánica de fuerzas sociales implicaba una “vida impulsante de lo muerto”, y que “el sistema se mueve de aquí para allá de manera ciega y elemental, y, como un animal salvaje, llama por un control y brida permanente” (Hegel *apud* Marcuse, 1955, p. 79). Ciertamente, Hegel no fue ciego a las contradicciones flagrantes del capitalismo; sin embargo, no optó por una nueva Revolución, sino por instituciones estatales, que mitigaran los efectos sociales destructivos del modo capitalista de producción; para Marcuse la “liberación” concreta y real del hombre, apunta a la “negación de esta sociedad”, de modo que la categoría hegeliana de la “negación determinada” (Marcuse, 1955, p. 312), al mostrar cómo la riqueza capitalista produce pobreza generalizada, debería llevar a filósofos, científicos, trabajadores y artistas críticos, entre otros actores sociales, a generar nuevos valores y prácticas sociales, que resultaran tendencialmente en la transformación radical (esto es *negación*), de la sociedad presente.

Marcuse escribió su monografía sobre Hegel en el medio de la Segunda Guerra Mundial, un momento en que la defensa contra la Guerra Total fascista era la principal preocupación de las fuerzas sociales progresivas; en las décadas siguientes, se dedicó a analizar la dialéctica de las sociedades industriales avanzadas triunfantes, en búsqueda del fundamento de su éxito en obtener éxito político masivo, y en búsqueda de los elementos emancipatorios que desde dentro pudieran romper el hechizo de la ideología proto-fascista (el gobierno de la ley, obediencia ciega al partido), y dar lugar a una nueva subjetividad revolucionaria. El filósofo no necesitaba imaginar fuera de la realidad



objetiva sociohistórica, nuevas rebeliones generalizadas y revueltas contra el gobierno de las formas capitalistas: mujeres feministas, hippies, grupos negros militantes, y revolucionarios en el Tercer Mundo, estaban ya en marcha en las sociedades occidentales, en el desarrollo de estrategias prácticas para cuestionar y negar valores patriarcales e instituciones políticas opresivas. Así como lo hizo Marx en *La Guerra Civil en Francia*, el filósofo contribuyó a estas luchas sociales con un análisis dialéctico, y propaganda pública (cabe recordar que Marcuse tomó parte activa en algunas manifestaciones estudiantiles en USA, llamando la atención del aparato de Estado norteamericano y de las autoridades represivas en su Campus).<sup>12</sup> Su lectura de Hegel prestó servicios filosóficos para estas nuevas luchas sociales: “Las ideas y metas de la revolución cultural tienen su fundamento en la situación histórica actual. Tienen una oportunidad de volverse verdaderamente concretas, de afectar el todo, si los rebeldes tienen éxito en sujetar la nueva sensibilidad (la liberación privada, individual), con la rigurosa disciplina del concepto” (Marcuse, 1972, p. 131). La desobediencia política (“incivil”, antes bien que “civil”), anarquismo devenido “disciplina política y *organización*” (Marcuse, 1972, p. 132), y oposición “extraparlamentaria” (Marcuse, 1969, p. 66), abrirían un espacio para la acción radical, apuntando no solamente hacia una perturbación instantánea y pasajera del orden social, sino más bien, a la ampliación e integración del descontento y las actividades sociales, fuera del reino del principio de rendimiento.

Prácticas sociales de emancipación toman el lugar de la “consciencia absoluta” (Marcuse, 1968, p. 64) en la dialéctica de Marcuse, y una radical “consciencia diferente”, esto es una *contraconsciencia*, que implique sensibilidad y conocimiento (de lo dado, de su historia, y de las posibilidades de cambio social concreto), no sujeto al principio de rendimiento y al servicio de la represión excesiva, ha de ser la base cognitiva para grupos sociales en necesidad y requerimiento de emancipación. Individuos pensando fuera de la propaganda hegemónica, y los medios de entretenimiento e

---

12. Véase el documental “Herbert’s Hippopotamus: Marcuse and Revolution in Paradise” (Shantiq, 4 de marzo de 2011).

información tendrían “que aprender su ABC de nuevo”, al ser privados de sus “falsos padres, líderes, amigos y representantes” (Marcuse, 1991, p. 246), pero en esta misma medida, podrían emerger nuevas “palabras”, “sentencias”, y “miedos”, y dar lugar a una nueva moralidad (una moralidad erótica, siguiendo *Eros y civilización*), y nuevas maneras de producción y consumo socializado en la esfera económica.

Superar la “falsa consciencia” (Marcuse, 1972, p. 37), esto es, sensibilidad y conocimiento humanos rígidos, que en el mundo moderno están *solamente* dirigidos a la reproducción del sistema establecido, sin dar espacio para la expansión, al autodesarrollo, la belleza y el juego, es un largo, complejo y socializado proceso de aprender un nuevo lenguaje, nuevas prácticas intersubjetivas, nuevos conceptos, y nuevas maneras de creatividad y de relacionarse con la naturaleza; dado el caso de que en el capitalismo corporativo contemporáneo, la educación y el sistema político adoptan la forma de la mercancía, esta falsa consciencia únicamente puede ser combatida por medio de un proceso de *contra-educación*:

Toda auténtica educación es educación política, y en una sociedad de clases, la educación política es impensable sin liderazgo, educado y probado en la teoría y la práctica de la oposición radical. La función de este liderazgo es “traducir” la protesta espontánea en acción organizada que tiene la oportunidad de desarrollarse y trascender necesidades y aspiraciones inmediatas hacia la reconstrucción radical de la sociedad [...] el adoc-trinamiento y administración intensiva de la gente llama por una contra-educación y contra-organización intensivas (Marcuse, 1972, p. 47).

Haciendo eco del llamado de Luxemburg para “extirpar hasta la última raíz [...] viejos hábitos de obediencia y servilismo” (Marcuse, 1972, p. 39) al *Establishment*, y de la idea de los jóvenes radicales alemanes de su época, de que “cada uno de nosotros (radicales) está de alguna manera infestado, estupidizado, saturado, distorsionado” (Marcuse, 1972, p. 49) por la sociedad presente y sus contradicciones, Marcuse llama por una contra-consciencia. Un proceso de contra-educación y contra-organización podría hacer frente a la vigencia y ampliación del dominio del capital sobre la vida, desde el frente de la formación cognitiva de los individuos. El pensamiento dialéctico, trabajando de la mano

con las actividades políticas de grupos concretos siendo oprimidos por valores capitalistas y formas sociales, podría rendir una transformación gradual de la realidad dada. El proceso de emancipación mental y material es por definición, social, y si ha de trabajar más allá de un mero entusiasmo pasajero, el descontento individual espontáneo debe ser elevado hasta una “espontaneidad organizada” (Marcuse, 1972, p. 47). En *Eros y civilización*, Marcuse dejó claro que no toda autoridad es represiva, sino solamente aquella autoridad que está al servicio de las élites existentes y formas sociales clasistas. “Autoridad racional” (Marcuse, 1956, p. 224) es un concepto que complementa bien la llamada de Marcuse en *Contrarrevolución y revuelta* por un liderazgo y una consideración intelectual hacia la realidad (en el sentido de Hegel de actividad cognitiva y espiritual). La renuncia de la razón, o “anti-intelectualismo [...] está ciertamente al servicio del sistema” (Marcuse, 1972, p. 32); sin un método de pensamiento que evidencia las contradicciones en lo dado, el carácter represivo de los valores sociales hegemónicos, la destructividad de la productividad económica por sí misma y la historicidad de los valores y las instituciones, la “desesperación y desafío” (Marcuse, 1972, p. 132), la mera renuncia a cooperar activamente con el *Establishment* (para ello Nietzsche y Foucault dan ejemplos arquetípicos) puede resultar en la continuación e intensificación de las fuerzas sociales, que llevan a este tipo de subjetividades a la marginalización autoelegida, mientras la destrucción de la naturaleza y de la libertad humana sigue operando, con apoyo masivo.

Finalmente, la crítica dialéctica de la sociedad contemporánea evidencia, que la lucha de clases presente, no es ya más la del “‘trabajo asalariado’ versus capital” (Marcuse, 1972, p. 39), como lo fue en el tiempo de Marx (cuando los sindicatos y los partidos políticos podían funcionar como fuerzas tácticas progresivas), sino una de “todas las clases dependientes contra el capital” (Marcuse, 1972, p. 39); el llamado reciente de Angela Davis —la alumna más destacada de Marcuse—, por “enfoques queer”,<sup>13</sup> esto es, la unificación de las agendas y tácticas

---

13. Véase Angela Davis en *Democracy Now* (2018a; 2018b; 2018c).

de mujeres feministas, gentes de color, minorías sexuales, activistas ecologistas, comunistas, jóvenes en búsqueda de la libertad, e inconformes sociales de todo tipo, es un buen ejemplo de cómo se ha de entender la “consciencia de clase” (Marcuse, 1972, p. 39) en el presente.

## Conclusiones. La construcción de la conciencia crítica

La diferencia cualitativa del nuevo paso de la nueva sociedad no sería solamente la satisfacción de necesidades vitales y espirituales (que ciertamente, permanecen como la base de todo desarrollo), sino principalmente, la emergencia y satisfacción de *nuevas* necesidades sofocadas por la sociedad antagonista que encontrarían su expresión en relaciones radicalmente alteradas entre los seres humanos, y en un ambiente social y natural radicalmente diferente: solidaridad en lugar de la lucha por la competencia; sensibilidad en lugar de represión; disolución de la brutalidad, vulgaridad y su lenguaje; la paz como un estado perdurable (Marcuse, 1968, p. 190).

Una realidad social en constante evolución y cambio, incluso bajo condiciones socialistas, es lo contenido en la teoría y la práctica del “materialismo dialéctico” (Marcuse, 1972, p. 70); Marx ya había concebido al comunismo y a la revolución como un proceso histórico de desmontar valores e instituciones burguesas, en realidades sociales y temporales concretas como la Comuna de París (el concepto de constitución comunista no es un concepto idealista abstracto, sino una reflexión teórica de lo efectivamente realizado por la Comuna de París, como un cuerpo social en un movimiento revolucionario (Marx, 1966); el comunismo no es un último estadio en la historia, sino sencillamente el esfuerzo colectivo y consciente de trabajar con ideas modernas, tecnologías y productos culturales en general, para construir un mundo más pacífico y jovial, disolviendo los remanentes mentales y materiales del pasado (como el modelo de familia heterosexual monógama, campos de concentración, y complejos industriales para la producción de armas de destrucción masiva, por ejemplo) que impiden este Nuevo Mundo. “Este es el núcleo filosófico de la teoría de la revolución permanente”

(Marcuse, 1972, p. 71), asevera Marcuse. Una interacción incesante, teórica y práctica, con la realidad material que conserva el “delirio báquico” (Hegel, 1986, p. 46) de la dialéctica hegeliana, en el sentido de nunca renunciar a criticar, negar y transformar ideas y prácticas sociales, lo propone el mentor de Angela Davis como una alternativa al multiculturalismo, el liberalismo, el pesimismo y el reformismo.

Luxemburg ya había llamado a la dialéctica, el “arma espiritual [...] con el que el trabajador vence a la burguesía, puesto que le convence del carácter efímero y temporal de la sociedad contemporánea” (Luxemburg, 1989, p. 135); la versión de Marcuse de la dialéctica conserva este sentido revolucionario, además de que se encuentra enriquecida con Freud, Heidegger, Nietzsche y el arte de las vanguardias y de la cultura popular. Esta síntesis teórica debería rendir el “equipamiento mental” (Marcuse, 1968, p. 70) necesario, para poder acometer las sociedades represivas y militarizadas del presente. Si se han de retomar los esfuerzos revolucionarios de Marx, Luxemburg y Marcuse, se ha de continuar con su método de pensamiento y acción: actualizar las categorías filosóficas y científicas, actualizar el análisis y el conocimiento histórico, y examinar y alimentar fuerzas sociales radicales y ya existentes.

El capitalismo del siglo XXI puede ser diferente del de la época de Marx y Marcuse, pero sigue siendo capitalismo en *esencia*; formas socioeconómicas posfordistas, así como su brote natural: filosofías posmodernas, propuestas políticas multiculturalistas y militarismo brutal, pueden ser combatidos de la misma manera en que Marx combatió las utopías socialistas y democrático-liberales de su época: análisis histórico dialéctico, teorización multidisciplinaria y compromiso político con grupos radicales ya trabajando fuera de la mera reproducción de lo dado.

La revolución, como un concepto dialéctico, es un concepto procesual; no un concepto que apunte hacia un momento redentor singular y aislado en el continuum histórico; se podría concluir que, en una concepción materialista de la historia, como la esbozada por Marx en sus *Notas Etnológicas*, *revolución* es un concepto fundamental para entender la evolución de las formas sociales y la adaptación de los cuerpos sociales a nuevos retos ambientales en general.

## Referencias

- Davis, A. (2018a). Angela Davis en Democracy Now (24 de diciembre de 2018). Parte 1: Angela Davis sobre huir del FBI, lecciones de la prisión y cómo Aretha Franklin la liberó. [https://www.democracynow.org/2018/12/24/angela\\_davis\\_on\\_running\\_from\\_the](https://www.democracynow.org/2018/12/24/angela_davis_on_running_from_the)
- Davis, A. (2018b). Parte 2: Angela Davis: Se lo debemos a las personas que nos precedieron en la lucha por la abolición de las prisiones. [https://www.democracynow.org/2018/12/24/angela\\_davis\\_we\\_owe\\_it\\_to](https://www.democracynow.org/2018/12/24/angela_davis_we_owe_it_to)
- Davis, A. (2018c). Parte 3: De 1968 a 2018: Angela Davis sobre las luchas por la libertad de entonces y ahora, y los movimientos del futuro. [https://www.democracynow.org/2018/12/24/from\\_1968\\_to\\_2018\\_angela\\_davis](https://www.democracynow.org/2018/12/24/from_1968_to_2018_angela_davis) [Consultado el 17 de abril de 2023].
- Dunayevskaya, R. (1977). *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Siglo XXI.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. En, G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Abada Editores.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Nürnberg und Heidelberger Schriften*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Klett-Cotta.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Suhrkamp, Alemania. y *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen 1. La lógica objetiva (1812/1813)*. Abada Editores.
- Höhn G., Heine-Handbuch. (2004). *Zeit, Person, Werk*. Springer.
- Hobbes, Th. (2008). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [2ª ed.]. Fondo de Cultura Económica.
- Luxemburg, R. (1989). *Reforma o Revolución y otros escritos contra los revisionistas*. Fontamara.
- Marcuse, H. (1955). *Reason and Revolution* [2nd ed.]. Routledge & Kegan.
- Marcuse, H. (1956). *Eros and Civilization*. The Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Negations, Essays in Critical Theory*. Penguin Press.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and feminism. *Women's Studies*, 279-288. DOI:10.1080/00497878.1974.9978359

- Marcuse, H. (1991). *One dimensional man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2005). *Collected papers of Herbert Marcuse, Volume Three, The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2007). *One dimensional man*. Routledge.
- Marx, K. (1966). *The Civil War in France*. Foreign Languages Press.
- Marx, K. (2008). *El capital, Tomo I, Vol. 1, Libro primero, El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- Shantiq. (4 de marzo de 2011). Herbert's Hippopotamus: Marcuse and Revolution in Paradise, <https://www.youtube.com/watch?v=gbzhmMDFcFQ> [Consultado el 17 de abril de 2023].
- Tarr, Z. (1991). Lukács, Marcuse and After. *Studies in Soviet Thought*, 42(1), 57-69.





## Capítulo V

# ¿Somos violentos los mexicanos?<sup>1</sup>

Mauricio Pilatowsky Braverman

### Introducción

Con la pregunta *¿Somos violentos los mexicanos?* abrimos esta reflexión. La inclusión del que pregunta en el colectivo imaginario tiene el propósito de avisarle al lector que el análisis transita por la introspección de una experiencia compartida y el reconocimiento de que en todo “nosotros” existe un movimiento de exclusión alimentado por la diferenciación con los “otros” que no son identificados como mexicanos. La formulación de la pregunta siembra la sospecha de una presumible singularidad en lo relativo al grado de violencia atribuible a los integrantes de esta nación y en comparación con otros. En este breve ensayo nos haremos cargo de esta autoincriminación, por eso nos detendremos para aclarar el sentido del cuestionamiento y los alcances de la respuesta.

Lo primero es aclarar qué se entiende por violencia, para ello recurriremos a las raíces etimológicas del término, desde donde partiremos para presentar algunas de las contribuciones centrales que aporta el psicoanálisis que puedan dar-nos claridad sobre el sentido de este cuestionamiento, en las formaciones individuales y en las colectivas. Buscando

---

1. La versión germinal de este estudio fue publicada en la revista *Bajo Palabra* (Pilatowsky, 2017).

comprender el “nosotros mexicanos”, en un segundo momento, abordaremos muy someramente lo relativo a la configuración de los imaginarios nacionales y el papel de la narrativa en estas construcciones sociales. Para concluir, con lo avanzado en los dos primeros apartados, buscaremos identificar algunos de los ingredientes particulares de la violencia en México y su forma de expresarse.

### **La contribución del psicoanálisis al debate político sobre el papel de la violencia en la “naturaleza” humana**

En 1989 la Organización de la Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publicó la declaración *El manifiesto de Sevilla contra la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz*, donde se afirma que: “Algunos mantienen que la violencia y la guerra no cesarán nunca, porque están inscritas en nuestra naturaleza biológica. Nosotros decimos que no es verdad” (UNESCO, 1992, p. 10). En esta declaración se hace también la siguiente afirmación en la segunda cláusula: “Científicamente es incorrecto decir que nunca se podrá suprimir la guerra porque forma parte integrante de la naturaleza humana” (p. 10).<sup>2</sup>

Como podemos ver, parte importante del debate contemporáneo en torno a la violencia parte de considerar si forma parte o no de lo comúnmente comprendido como naturaleza humana, esto en el marco de lo dicho por Arendt sobre un siglo XX, “que ha resultado ser, como Lenin predijo, un siglo de guerras y revoluciones y, por consiguiente, un siglo de esa violencia a la que corrientemente se considera su denominador común” (2006, p. 9). Desde esta lectura, consideramos que para iniciar este análisis es pertinente recurrir a una breve revisión genealógica del propio término *violencia*.

---

2. Este documento se ha convertido en un lugar común de referencia, por eso consideramos conveniente ponerlo como representativo de los que niegan que exista una base natural en el comportamiento violento del ser humano.

El término *violencia* en español proviene del latín conformado de la unión de *vis* (*fuerza*) con *olentus* (*abundancia*) (Gómez de Silva, 1988, p. 721). Su genealogía da cuenta de una valoración que remite a una sociedad donde la figura del guerrero y sus atributos constituían una de las fuentes axiológicas primordiales. En esta familia de significados podemos observar que “el tener fuerza” es una cualidad positiva, pero al considerarla en demasía adquiere una valoración negativa. En el caso de otras lenguas podemos también encontrar como se transvalora.

Emile Benveniste, en su investigación sobre el vocabulario de las lenguas indoeuropeas, nos comenta: “el conjunto léxico constituido en torno a *krátos* (*fuerza*) no es una familia homogénea. Se divide en dos grupos distintos que pueden caracterizarse por separado” (Benveniste, 1983, p. 286). Lo expone de la siguiente manera:

1) El primero está articulado por la nación física o moral de “prevalencia”, de “ventaja” en el combate o en la asamblea: *kratos*. Se desarrolla en una serie de términos con referencia moral y política, que enuncian el “poder” como facultad individual (*egkrates*, *akrates*, “que es” o “que no es dueño de sí mismo”), o el “poder” como “potencia” territorial y política: *kratein*, “ser dueño, tener la autoridad”, [...]

2) El segundo procede de la noción física de “duro” (contrario de “blando”): *kratus*, *kartunein*, “endurecer”, *kratai-*, “duro”. No comporta más que este sentido, sea en el propio o en el figurado: “brutal, cruel, penoso”. Jamás evoluciona hacia un valor social o político, y se caracteriza por una connotación desfavorable (p. 286).

De acuerdo con los hallazgos del lingüista, el término griego, desde sus orígenes, mantiene los dos grupos de significados; los positivos (en donde están “prevalencia”, “ventaja”, “dominio de uno mismo” y “autoridad”) y los negativos (asociados con la dureza, como “brutalidad”, “crueldad” o “pena”). Aquel que tiene fuerza en la cultura griega es valorado y elogiado, pero cuando se endurece y pierde la capacidad de administrar este poder se considera cruel, bruto o penoso.

Así, podemos observar en estas tradiciones que la violencia está asociada con el uso desmedido de la fuerza, porque su descalificación no radica en su posesión o ejercicio, sino en el abuso. En su genealogía podemos identificar aquello que aún prevalece en el uso actual del término y que consiste en valorar positivamente la capacidad de defendernos de aquel que busca dañarnos. En este sentido, se distinguen dos formas distintas de valorar el uso de la fuerza: el del valiente que responde a la agresión con justicia y aquel violento que abusa de su poder y agrade sin tener razón.

Desde la aproximación etimológica, el término *violencia* remite a un uso de la fuerza que pierde su legitimidad cuando no está acotado o se impone con dureza. La utilización de la palabra *violento* para describir a las personas, instituciones, acciones o discursos se entiende en un sentido de desaprobación que llega incluso a la condena. A partir de su genealogía, que remite a sociedades conformadas por guerreros, entendemos que el control de la fuerza y su administración sean parte del combate y que se expliquen a partir de la misma lógica de la confrontación.

Siendo así, cabe establecer que será desde esta lógica de la confrontación desde donde sea posible buscar pautas que permitan establecer el papel de la violencia en la naturaleza humana.

Continuando con las consideraciones expuestas en el *Manifiesto de Sevilla* respecto al lugar de la violencia, un antecedente que cobra relevancia para el debate contemporáneo sobre el lugar que ocupa la violencia en la estructura del ser humano, en el marco de los pronunciamientos del concierto mundial respecto a los estragos de la guerra, es el intercambio epistolar entre dos de los científicos más importantes del siglo pasado: Albert Einstein y Sigmund Freud. La Liga de las Naciones en 1932 pidió al físico alemán elegir a otro científico para desarrollar un intercambio de ideas y escogió al médico austriaco. Un intercambio epistolar donde el referente obligado es la consideración respecto a la importancia del desarrollo tecnológico en el ejercicio de la violencia, dado que “El desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder

concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado” (Arendt, 2006, p. 9).

Para introducir la misiva, Einstein le escribe a Freud que lo invita a pensar juntos si: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?” (Freud, 2002 d, p.183). Como parte de la justificación, Einstein comparte su opinión sobre las razones que llevan a la guerra:

¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? Sólo hay una contestación posible: porque el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción. En épocas normales esta pasión existe en estado latente, y únicamente emerge y se desencadena como acto efectivamente destructivo en circunstancias inusuales; pero es relativamente sencillo ponerla en juego y llevarla hasta su exaltación en el poder de un delirio o una psicosis colectiva. Aquí radica, tal vez, el *quid* de todo el complejo de factores que estamos considerando, un enigma que el experto en el conocimiento de las pulsiones humanas puede resolver (p. 185).

En su invitación al fundador del psicoanálisis como un “experto” en las pulsiones para que se pronuncie sobre el tema, podemos destacar cómo el físico señala que en su opinión la violencia está siempre latente y se manifiesta y desencadena en circunstancias “inusuales”, en otras palabras, sostiene que por lo general el ser humano no es violento y que esto es lo natural. En respuesta, como comenta uno de sus biógrafos a “Freud no le entusiasmo mucho la tarea” (Strachey, James, “Nota introductoria”, Freud, S. 2002e, p. 182); sin embargo, respondió y dejó muy clara su postura con respecto a la naturaleza de la violencia:

Pues bien, los conflictos de intereses entre los hombres se zanján en principio mediante un expediente somero: la violencia, es decir el recurso a la fuerza impositiva sobre otro u otros. Así es en todo el reino animal, del que el hombre haría bien en no excluirse tan fácilmente; además en el caso del animal humano se suman todavía conflictos de opiniones, que pueden alcanzar incluso hasta el máximo grado de la abstracción y que como tales parecerían requerir de otros expedientes para resolverse. [...] Al introducirse las armas, ya la superioridad intelectual o simplemente mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza

muscular bruta e incluso a la habilidad, el más listo sustituye entonces al más hábil o al más fuerte; pero, el propósito último (el objetivo final) de la lucha o de la disputa sigue siendo el mismo (p. 188).

La respuesta de Freud no deja lugar a dudas, si realmente buscamos contener la violencia debemos partir del reconocimiento del lugar que ocupa en la conformación de la naturaleza humana tanto en lo individual como en lo colectivo. Por ello nos sumamos a la consideración de que un análisis profundo sobre sus causas, así como todo tratamiento de sus manifestaciones, deben partir de dicho reconocimiento. Dicho tratamiento puede recuperarse del modo como el psicoanálisis expone la constitución de la estructura del ser humano.

Ahora bien, partiendo de esta consideración es preciso enmarcar el surgimiento y desarrollo del psicoanálisis mismo. El psicoanálisis surgió en el ámbito de la medicina. Sigmund Freud y sus colaboradores más cercanos eran médicos que se especializaron en los trastornos mentales, un hecho fundamental que no hay que perder de vista cuando se recuperan sus teorías sobre el ser humano. Las conclusiones a las que se han llegado en estos cien años de práctica psicoanalítica provienen fundamentalmente de los consultorios médicos, de la información que se obtiene en las terapias clínicas. En congresos y publicaciones los especialistas comparten sus hallazgos y van contribuyendo al mejor entendimiento de la psique humana.

Algo digno de resaltar es que, desde este desarrollo, a partir de las herramientas analíticas que se utilizan en el trabajo clínico, el psicoanálisis ha podido observar que las narrativas sociales pueden ser estudiadas como las de los pacientes. Los mitos, las fábulas, la literatura, o las imágenes o formas que se expresan en el arte pictórico o en esculturas, monumentos o edificios; expresiones de la vida cotidiana como refranes o chistes, todos estos aspectos que conforman el patrimonio cultural puede ser analizado con las técnicas del psicoanálisis.

En los trabajos de Freud vemos innumerables ejemplos de esto, entre los más conocidos están sus estudios sobre la mitología griega de donde tomó los nombres para describir los procesos psíquicos (como el

“complejo de Edipo”);<sup>3</sup> también hizo estudios muy profundos sobre las obras de Shakespeare, Leonardo Da Vinci o de Miguel Ángel. Al final de sus días se abocó al análisis de los mitos hebreos, en particular la figura de Moisés. En todos estos ejemplos podemos observar cómo las expresiones culturales se convirtieron en material de análisis y contrastación con la información que provenía de las terapias.

Para poder realizar estos estudios culturales, el fundador de psicoanálisis se apoyó en el cúmulo de información que provenía de todos los ámbitos de saber, su gran erudición lo llevó también a las aportaciones de la arqueología, antropología y biología. Así encontró en los hallazgos de estos saberes confirmaciones para lo descubierto en el tratamiento de los trastornos individuales. Los estudios sobre las culturas primitivas y en particular lo relativo al totemismo junto con los avances en las teorías de la evolución en el campo de la biología le permitieron construir una hipótesis sobre el surgimiento de la civilización que correspondiera a los resultados que observaban, él y sus colegas, en los pacientes que trataban.

En su texto “Tótem y Tabú” (2002c) podemos dar seguimiento a esta investigación. En el centro de su incursión por la antropología se encontraba una situación que aparecía en las narrativas de los pacientes, en la interpretación de sus sueños y como factor fundamental de todos los trastornos: “el tabú del incesto”.

Por vía de la terapia psicoanalítica los pacientes remiten a una ambivalencia con respecto al incesto: por un lado, se relacionan a este tipo de deseos con un rechazo que contiene repulsión y mucha ansiedad; por el otro, y en forma ambivalente, dan cuenta en sus recuerdos de la infancia de momentos de deseo por los miembros del primer círculo familiar lo cual se acompaña de sentimientos de culpa y negación. A partir

---

3. “Cuando insisto ante mis pacientes en la frecuencia del sueño edípico de comercio sexual con la madre propia, obtengo esta respuesta: «No puedo acordarme de un sueño semejante». Mas poco después emerge el recuerdo de otro sueño, irreconocible e indiferente, que en la persona en cuestión se repitió a menudo; y el análisis muestra que ese sueño tiene idéntico contenido, vale decir, es un sueño edípico. Puedo asegurar que entre los sueños de comercio sexual con la madre son muchísimo más frecuentes los disfrazados que los francos” (Freud, 2002, p. 400).

de la ambivalencia se desarrolla toda la teoría del psicoanálisis sobre la estructura edípica haciendo alusión a la tragedia griega.<sup>4</sup> Al revisar las expresiones culturales el fundador del psicoanálisis encontró cómo esta ambivalencia con respecto a los deseos incestuosos y su represión estaba siempre presente.

Para el científico la explicación debía encontrarse en el proceso evolutivo del ser humano en algún momento remoto de su desarrollo como especie. Con esta inquietud estudió las aportaciones en este campo y llegó a la conclusión de que debió existir una adaptación de ciertos primates donde para responder a ciertas demandas circunstanciales se prohibieron las relaciones sexuales con el primer círculo familiar. Encontramos en la naturaleza que en este tipo de animales hay manadas donde un macho acapara a las hembras y expulsa a los machos. Cuando uno de los hijos es más fuerte, mata al padre, generalmente se lo come, y repite el ciclo. Con todo lo anterior, Freud construye una situación hipotética, imposible de probar, más bien una especie de mito que ayude a comprender la estructura de la psique de esta especie de primates que somos nosotros.

A partir de las conclusiones en la clínica, los estudios de las expresiones culturales y con la información de antropólogos y biólogos Freud supone que, a lo largo de miles de años, en ciertas manadas, los machos jóvenes fueron rompiendo el ciclo e instaurando una nueva dinámica de comportamiento. En su narración del mito del parricidio original nos comenta lo siguiente:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural

---

4. Nos debemos disculpar por no hacer un desarrollo que haga justicia a este aspecto central del psicoanálisis, pero por razones de límite en la extensión del texto lo dejaremos solamente señalado invitando al lector a su revisión en los trabajos de Freud que citamos. Además, ver Freud, 2002b.



para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido por cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza (Freud, 2002c, pp. 143-144).

Freud localiza en los pacientes una proyección hipotética que facilita la comprensión y de alguna manera sirve para imaginar cómo debió ser el proceso evolutivo. Supone que lo roto por el ciclo de la violencia original fue una especie de acuerdo o “pacto pulsional” de los hermanos que se unieron para matar al padre, y después de hacerlo y comérselo desarrollaron una “conciencia” sobre el hecho. Esta “desviación” explica el surgimiento del “sentimiento de culpa” en los seres humanos y su poder de control sobre las pulsiones. De vuelta al mito del parricidio, el psicoanalista supone que al matar al padre se presenta la conciencia de la propia muerte y se teme la retaliación del progenitor, pero, al también admirarlo y considerarlo un protector, el sentimiento es ambivalente: amor-odio, rechazo y veneración.

Así, para evitar que la violencia se reproduzca sin control, los hermanos pactan restringir la sexualidad y prohíben las relaciones con las hembras de la manada, instituyendo el tabú del incesto como ley y colocando al padre ingerido como vigilante de este control. Por esto, Freud considera al padre muerto como el vigilante del cumplimiento de la ley.<sup>5</sup>

Con la descripción de esta situación hipotética, Freud explica la estructura básica de la psique humana: una ambivalencia con respecto al deseo incestuoso donde se puede observar una atracción-repulsión a la madre y un amor-odio al padre. Es importante señalar que para Freud estas ambivalencias se presentan tanto en los hombres como en las mujeres, aunque de manera distinta. En cada caso singular las atracciones,

---

5. La obediencia al muerto es uno de los elementos fundamentales de la construcción social y el manejo de las pulsiones. Después de cierto desarrollo, quien ocupa este espacio y personifica al padre muerto idealizado es Dios, de ahí que las leyes sean dictadas por Él y su rompimiento sancionado por su juicio.

repulsiones, afecciones y odios se manifiestan con sus particularidades y dependiendo de las experiencias concretas de los analizados. No existe un esquema, aunque sí podemos localizar ciertas constantes. Las pulsiones sexuales constituyen un elemento central del organismo y son parte de nuestra naturaleza desde el nacimiento, aunque existen distintas intensidades y manifestaciones dependiendo del desarrollo.

Los hallazgos extraordinariamente frecuentes de mociones sexuales que se creían excepciones y casos atípicos en la infancia, así como la revelación de los recuerdos infantiles de los neuróticos, hasta entonces inconscientes,<sup>6</sup> permiten quizá trazar el siguiente cuadro de la conducta sexual en ese período: Parece seguro que el neonato trae consigo gérmenes de mociones sexuales que siguen desarrollándose durante cierto lapso, pero después sufren una progresiva sofocación; esta, a su vez, puede ser quebrada por oleadas regulares de avance del desarrollo sexual o suspendida por peculiaridades individuales. Nada seguro se conoce acerca del carácter legal y la periodicidad de esta vía oscilante de desarrollo. Parece, empero, que casi siempre hacia el tercero o cuarto año de vida del niño su sexualidad se expresa en una forma asequible a la observación (Freud, 2002b, p. 160).

Las conclusiones de los psicoanalistas sobre la configuración de la psique humana, en general, y de la naturaleza de las pulsiones violentas, en particular, que surgen en las prácticas terapéuticas, se ven respaldados por los hallazgos históricos y antropológicos, así como por los estudios en el ámbito de la cultura.

Así, en mitos, leyendas, sagas, expresiones artísticas, poemas y narraciones populares podemos encontrar ciertos elementos que confirman lo señalado y que incide en el análisis que nos convoca: la violencia sí es parte constitutiva de la naturaleza humana y la sociedad surge y se desarrolla a partir de los mecanismos que el hombre instrumenta para

---

6. Este último material se vuelve utilizable por la justificada expectativa de que la infancia de los que después son neuróticos no puede divergir *esencialmente* de la infancia de los después normales (*agregado* en 1915), sino únicamente en cuanto a la intensidad y claridad de los fenómenos involucrados. Esta nota aparece en el texto citado de Freud.

controlarla, aunque no consiga erradicarla. Además, cabe señalar que el psicoanálisis también encuentra que existe un determinado progreso en el manejo de estas pulsiones transmitidas de generación en generación.

Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para transferir a la que le sigue sus estados psíquicos (Freud, 2002c, p. 159).

La transferencia de la que habla Freud nos remite al desarrollo cultural donde el lenguaje ocupa un lugar central; por medio de la palabra, el hombre consigue una transmisión intersubjetiva incorporándose colectivamente a las normas, y transgeneracional, pues pasa de una generación a otra. La estructura familiar ocupa un lugar central en esta transferencia y, por lo mismo, en la forma en la que se manejan las pulsiones violentas.

En la formación de la psique individual, el lugar que ocupan los padres es fundamental. El que aparece en el imaginario como el que establece y vigila el cumplimiento de la “ley” es el “padre”, quien, temido y admirado en su papel, es fundamental en el desarrollo individual y colectivo. El lugar que ocupa la “madre” no es menos importante, es el “objeto de deseo reprimido”, es la imagen de la que da la vida y la procura, se identifica como la trasmisora de la tradición y la que legitima al “padre” como guardián de la “ley”.

Es sumamente importante recalcar que se habla de figuras construidas y no de realidades objetivas, no se hace una clasificación empírica ni una generalización a partir de un modelo, hombres y mujeres concretos que se convierten en padres y madres dentro de un marco cultural y que educan a sus hijos dentro de una tradición transmitida en una lengua, desde una narrativa que contiene ingredientes nacionales, religiosos y culturales se convierten en “padres” y “madres” dentro del imaginario colectivo. En este sentido, debemos también advertir que la configuración de los imaginarios colectivos es diferente en cada formación cultural, su manera de operar no es la misma.

A continuación, con lo trazado respecto a la centralidad del lugar de la violencia en la estructura humana y cómo su dominio ha configurado las sociedades desde la proyección hipotética del parricidio del padre, más la dinámica entre la perpetuación de la ley y los aportes del psicoanálisis al estudio cultural, apuntaremos algunos de los elementos centrales en la configuración de los imaginarios mexicanos, particularmente los relativos a los papeles del “padre” y la “madre” en el manejo de la violencia.

### **La configuración de lo mexicano. Un análisis del lugar de la violencia en el imaginario nacional**

Para el análisis de algunos ingredientes particulares de las manifestaciones de la violencia en México relativos a la transferencia cultural en los términos arriba señalados, habrá que identificar cómo se configuraron los papeles del “padre” y “madre” a partir de la narrativa que “hermana” a los miembros de este colectivo, desde el análisis del imaginario de la nación mexicana y del papel de la violencia en esta configuración.

Ahora bien, antes de adentrarnos en esta empresa consideramos pertinente aclarar que nos referimos a “México” como “nación imaginaria”, aquí tomamos el término de Benedict Anderson cuando dice:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es *imaginada* porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de los miembros, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson, 1993, p. 23).

Esto puede aplicarse a cualquier nación donde la inmensa mayoría de sus habitantes no se conocen y no podrán hacerlo nunca; pero, no obstante, en los hechos se “hermanan” con personas que vivieron antes de ellos sin ser sus familiares y se comprometen con aquellos que vendrán después de su muerte.

A diferencia de los vínculos concretos donde hay una relación existencial real como con los familiares, vecinos, compañeros de escuela, trabajo, o centro social, “las comunidades imaginarias” solamente se encuentran en las narrativas, en las mentes y en los relatos. Su carácter virtual no las hace menos significativas, por el contrario, los llamados sentimientos nacionales se fomentan y movilizan a partir de esta vinculación imaginada. Las personas sacrifican sus vidas por la nación imaginaria, desarrollan filias y fobias donde se protege a los “propios” y se excluye a los “ajenos”; para millones de seres humanos que escapan de la persecución o buscan mejorar sus condiciones de vida en otros países, el ser o dejar de ser parte de un colectivo imaginario es determinante. El historiador Eric Hobsbawm busca darle una respuesta a la interrogante sobre la configuración de las naciones y hace suya la definición de Anderson para ir más allá de ella. En su análisis del surgimiento de los nacionalismos comenta:

Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson, diremos que es una «comunidad imaginada» y sin duda puede hacerse que esto llene el vacío emocional que deja la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas *reales*, pero sigue en pie el interrogante de por qué la gente, después de perder las comunidades reales, desea imaginar este tipo concreto de sustituto. Puede que una de las razones sea que en muchas partes del mundo los estados y los movimientos nacionales podían movilizar ciertas variantes de sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían y que podían funcionar, por así decirlo, potencialmente en la escala macropolítica capaz de armonizar con estados y naciones modernos. A estos lazos los llamaré «protonacionales» (2000, p. 65).

Para fomentar una unión artificial con personas desconocidas y que no se conocerán jamás las narrativas que se transmiten colectivamente y de generación en generación recurren a distintos referentes como los territorios, las lenguas, los personajes míticos, las divinidades, los ideales, etc. Se da el caso de que algunos de estos elementos se mezclen dependiendo las particularidades del colectivo en cuestión. Por ejemplo, el nacionalismo judío se configuró recurriendo a la creencia de una promesa divina ligada a un territorio, mientras que los estadounidenses

configuraron su nacionalismo a partir del ideal abstracto de la “libertad”. Para los alemanes la “lengua” y la “raza” fueron determinantes, mientras que para los españoles el catolicismo fue fundamental. En cada caso concreto es posible identificar los elementos “protonacionales” que se utilizaron en la configuración de los imaginarios.

En el caso del nacionalismo mexicano vemos que se configuró a partir de la narrativa del “encuentro y fusión de culturas”: por un lado, la de los habitantes que vivían en parte de actual territorio norteamericano, lo que hoy es México y en lo que actualmente ocupan algunos de los países centroamericanos y, por otro, la de los españoles que llegaron en el siglo XVI. En esta construcción de la “nación mexicana” el componente central es la “mezcla” que se describe como *mestizaje*, con este término se pretende unificar imaginariamente a los miembros de este colectivo.

José Vasconcelos (1882-1959), quien fue Rector de la UNAM, secretario de Educación Pública, impulsor de las misiones educativas, creador de un sistema de bibliotecas públicas y quien apoyó a los muralistas mexicanos, escribió un texto en 1925, donde buscó darle un sentido trascendente al mestizaje como elemento configurador del nacionalismo mexicano. En su obra *La raza cósmica* escribió:

Comienza a advertirse este mandato de la Historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno. La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. [...] El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, la superación de todas las estirpes (2001, pp. 14-15).

En esta visión romántica de la colonización se exalta el hecho mismo de la mezcla dándole una dimensión “cósmica”; se califica como un acto “amoroso” y se coloca del lado masculino al soldado español y del femenino a la mujer indígena. La conquista se presenta como una “empresa” cuya violencia se justifica como parte de un plan divino que permitió el fin de la dispersión y la configuración de una “quinta raza universal”. Vasconcelos le da una interpretación a los sucesos históricos que dista mucho de la realidad, pero que consigue resignificar la conquista en términos positivos para brindarle al miembro del imaginario mexicano un elemento de cohesión.

Es importante hacer hincapié en el aspecto de la sexualidad reproductiva que Vasconcelos describe como “amorosa”. Según su relato el soldado español “engendraba familia indígena”, es decir, los papeles de “padre” y “madre” están claramente asignados desde el punto de vista cultural. “La nación mexicana” tiene como “padre” al soldado español, como “madre” a la indígena, como ejemplo, los misioneros y sus “hijos” indígenas están predestinados a “penetrar en la etapa del mundo Uno”; y, aunque no esté dicho explícitamente aquí:<sup>7</sup> a la fe católica.

En toda narrativa nacionalista se enmascaran los hechos reales y se adaptan para poder configurar los imaginarios, en estos relatos se encubren cosas y se resaltan otras llegando a distorsionar los hechos históricos. El caso de México no es la excepción, en la descripción que hace Vasconcelos podemos ver cómo opera este mecanismo, es importante señalar que su descripción refleja aquello que a nivel general se acepta como parte de la narrativa sobre la genealogía de lo mexicano.

En esta genealogía, lo conocido como “La Conquista” y “La Colonización” de la “Nueva España” fue una empresa de carácter militar en la que se sometió a los pobladores que se encontraban asentados por medio de la fuerza y se les mantuvo dominados al servicio de los conquistadores. Durante tres siglos se mantuvo esta situación donde España como potencia Imperial impuso su gobierno, esclavizó a sus

---

7. En otras de sus obras Vasconcelos habla explícitamente de la importancia de la fe católica en la configuración del nacionalismo mexicano.

habitantes despojándolos de sus tierras y los obligó a trabajar para ellos. Durante este periodo se explotaron las minas y se apropiaron de las riquezas naturales. Se calcula en millones el número de muertos durante La Colonia, ya sea por las matanzas, las enfermedades o por la miseria, para poder satisfacer la demanda de esclavos se trajeron a pobladores de África.

Los mecanismos que utilizaron los españoles se podrían agrupar en dos estrategias paralelas y complementarias: la del “terror militar” que consistía en el ejercicio de una violencia desmedida que rompiera cualquier forma de rebelión y la “evangelización religiosa” que consistía en hacerlos parte del Imperio como creyentes de la misma fe de sus conquistadores merecedores de mundo eterno. Sobre el funcionamiento del terror militar recuperamos una descripción de Fray Bartolomé de las Casas:

Entre otras matanzas hicieron ésta en una ciudad grande, de más de treinta mil vecinos, que se llama Cholula: que saliendo a recibir todos los señores de la tierra e comarca, e primero todos los sacerdotes con el sacerdote mayor a los cristianos en procesión y con grande acatamiento e reverencia, y llevándolos en medio a aposentar a la ciudad, y a las casas de aposento del señor o señores della principales, acordaron los españoles de hacer allí una matanza o castigo (como ellos dicen) para poner y sembrar su temor e braveza en todos los rincones de aquellas tierras. [...] Todos ayuntados e juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidado. A cabo de dos o tres días saltan muchos indios vivos, llenos de sangre, que se habían escondido e amparado debajo de los muertos (como eran tantos); iban llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión hubieron, antes así como salían los hacían pedazos (1965, p. 69).

El narrador, testigo de los hechos, nos dice que las matanzas tenían el propósito de sembrar el terror en los conquistados y que en ese sentido



no existía misericordia alguna.<sup>8</sup> Es importante contrastar esta descripción con la imagen del padre amoroso del que habla Vasconcelos, una de las fabricaciones que se requieren para ajustar la narrativa a las necesidades del protonacionalismo y que remite, de alguna manera, al mito del parricidio original, pues busca borrar en el recuerdo colectivo la violencia, la crueldad desmedida, la explotación y el despojo sustituyéndolas por la de una figura paterna amorosa y compasiva.

Por otro lado, la justificación que presentan los defensores de la causa imperial española es su misión evangelizadora, es decir, la cristianización de los pobladores de las tierras conquistadas que tenían cultos paganos. En el debate que Sepúlveda mantiene con De las Casas con respecto al trato a los indígenas podemos constatar cómo aparece la evangelización: “Cuanto más que nosotros no decimos que a estos indios idolatras se les ha de hacer guerra para matarlos y destruirlos: como a los de tierra de promisión: sino para subjectarlos y quitarles la idolatría y malos ritos, y quitar los impedimentos de la predicación evangélica” (“Prólogo” de Sepúlveda citado por De las Casas, 1965, p. 291). En el imaginario de nacionalismo español, la conversión de los paganos a la fe cristiana justifica el asesinato masivo, la esclavización y el despojo. Sepúlveda explica:

A lo que dice: que por librar de muerte a los inocentes que sacrificaban era justa la guerra, pero no se debe hacer porque de dos males se ha de escoger el menor, y que son mayores los males que se siguen desta guerra que las muertes de los inocentes: muy mal hace su señoría la cuenta, porque en la nueva España a dicho de todos los que de ella vienen y han tenido cuidado de saber esto: se sacrificaban cada año más de veinte mil personas: el cual numero multiplicado por treinta años que ha que se ganó y se quitó este sacrificio: serían ya seis cientos mil: y en conquistarla a ella toda: no creo que murieron más número de los

---

8. “Así que, desde la entrada de la Nueva España, que fue a dieciocho de abril del dicho año de dieciocho, hasta el año de treinta, que fueron doce años enteros, duraron las matanzas y estragos que las sangrientas e crueles manos y espadas de los españoles hicieron continuamente en cuatrocientas e cincuenta leguas en torno cuasi de la ciudad de Méjico e a su alrededor, donde cabían cuatro y cinco grandes reinos, tan grandes e harto más felices que España” (pp. 64-65).

que ellos sacrificaban en un año. Y también por esta guerra se evita la perdición de infinitas ánimas de los que convertidos a la fe se salvaran presentes y venideros. Y como dice Sant Agustín en la Epístola 75. Mayor mal es que se pierda un ánima que muere sin bautismo: que no matar innumerables hombres aunque sean inocentes (Sepúlveda citado por De las Casas, p. 315).

Por supuesto que los números que maneja Sepúlveda nada tienen que ver con la realidad, pero, a pesar de ello, hay algo que destacar: el argumento de “la salvación de las almas” que se va a repetir a lo largo de los tres siglos de colonización. La violencia que acompañó la empresa “evangelizadora” se disculpa y de alguna manera se disfraza con el argumento de la salvación cristiana de los condenados por su ignorancia. Así se justifica también la conversión forzada que obedece a la política imperial española y que tiene dos momentos de violencia: el de la conversión misma y el de la persecución a los que se alejaban de las normas de la religión impuesta.

En el imaginario planteado por Vasconcelos, y que refleja el andamiaje identitario mexicano, se habla del soldado español que engendra indígenas evangelizados: un “acto de amor cristiano”, como lo define el que se autodenominó Ulises Criollo. Sin embargo, la realidad fue otra: las mujeres, tomadas por los españoles y con las que tuvieron hijos, fueron convertidas por la fuerza y no recibían el mismo trato que las españolas ni tampoco sus hijos. Durante la Colonia se estableció un sistema llamado de “Castas”, creando jerarquías y derechos a partir del origen étnico y las distintas combinaciones. Se consideraba lo blanco como lo más honrado y privilegiado, mientras que lo oscuro era lo más bajo. La cristianización de los indios y negros no significó su emancipación. En el estudio que presenta Humboldt se da cuenta de esta situación:

Es claro que en un país gobernado por los blancos, las familias que se cree tienen menos porción de sangre negra ó mulata, son naturalmente las más honradas. En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros: en América la piel, más ó menos blanca, decide de la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco aunque monte descalzo á caballo, se imagina ser de la nobleza del país. El color constituye hasta cierta igualdad entre unos hombres, que allí,

como en todas partes donde la civilización está poco adelantada, ó que retrocede, se complacen en apurar las mas pequeñas prerogativas de raza y origen. Cuando un cualquiera del pueblo tiene algún altercado con uno de los señores de título del país, suele muy comunmente decir el primero ¿pues que cree vmd ser mas blanco que yo? expresión que caracteriza perfectamente el estado y origen de la aristocracia actual. Hay pues un grande interes de vanidad y aprecio público en valuar exactamente las fracciones de sangre europea, que han cabido á cada cual de las diversas castas (1821, pp. 261-262).<sup>9</sup>

La valoración del individuo a partir del color de la piel que se convirtió en un elemento determinante para la obtención de privilegios y respeto social parece contrastar con la propuesta del mestizaje como ingrediente central en la configuración del imaginario mexicano. En la propuesta que hace Vasconcelos podemos ver cómo existe un encubrimiento del racismo y realmente propone el “blanqueamiento” de las “razas inferiores”. La propuesta de Ulises Criollo es que a partir de las mezclas y por medio de la elección de pareja en la procreación se irá dando una selección estética porque “donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán” (2001, p. 26). En el mismo lugar nos comenta que en esta “eugénica misteriosa del gusto estético” (p. 26) se podrán ir descartando “la pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro” (p. 26). En este sentido podemos ver como lo narrado por Humboldt prevalece en Vasconcelos al asociar al color de la piel, la situación económica y la educación. Es una versión moderna con un “barniz científico”, ya que dice sostenerse en las teorías de Darwin (p. 27) o de Mendel (p. 32), pero a final de cuentas sostiene que el resultado del mestizaje es la “depuración”.

Existe cierta confusión con respecto a este propósito “depurador” de carácter racista ya que Vasconcelos habla de una “quinta raza en la que

---

9. Se reproduce el texto tal y como fue traducido en su momento, por ello aparecen algunas tildes que hoy se consideran errores ortográficos.

se fundirán todos los pueblos” (p. 14), y que “ya no será la raza de un solo color [...] lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (p. 17). En este sentido, se podría entender que se refiere realmente a una situación idílica en la que no existan diferenciaciones por el color de la piel, pero también se ocupa de desmentir esta conclusión al afirmar: “quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre de gusto y, no resultado de la violencia o la presión económica” (p. 21). Y explica que al final de cuentas “los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas” (p. 27).

La propuesta racista de Vasconcelos recoge lo impuesto durante la Colonia y que pasó a ser una parte central de la configuración del imaginario mexicano. A esto responde un refrán popular que reza así: “vas a mejorar la raza” y se dice cuando una persona de piel más oscura se relaciona con una de tez más clara. Estudios de mercado recogen esta valoración positiva que se tiene a las personas blancas y en los anuncios publicitarios se utilizan modelos con estas características para promover mercancías que serán utilizadas por compradores morenos. El mecanismo psicológico reflejado aquí es que más allá de todo discurso político en la percepción de los individuos se asocia la belleza, la educación y el éxito económico con el color de la piel.

Para recoger lo expuesto en este apartado podemos afirmar que la construcción del imaginario colectivo de “lo mexicano” recurre a la “Conquista” como el momento fundador, al español, católico y blanco como “El Padre” y a la indígena, bautizada por la fuerza, sumisa e ignorante como “La Madre”. Mientras que el estudio de la realidad nos muestra cómo los invasores se apropiaron de mujeres y recursos, y despojaron a los nativos de sus bienes y cultura imponiendo su gobierno, lengua y religión; la recreación mítica de la narrativa nacional los presenta como valientes misioneros que vinieron a civilizar. Como resultado de un duro proceso de colonización se consiguió

implantar una visión legitimadora de la barbarie y una admiración distorsionada de las figuras del “Padre” y de la “Madre”. En este sentido no sorprende el comentario de Antolín Sánchez Cuervo sobre la posición del filósofo Eduardo Nicol referente a la Conquista y la Colonia:

El viejo vínculo colonial —que Nicol en todo caso no deja de retratar con ingenua arrogancia, obviando la dimensión violenta de la conquista y celebrando la «asimilación» del indígena a la cultura «superior» del europeo mediante un proceso colonizador no imperialista sino evangelizador— se transformaría entonces en un vínculo reflexivo, caracterizado por la interdependencia (2014, pp. 148-149).

La configuración de la nación mexicana remite al momento de la mezcla como elemento protonacional y se expresa en términos que recoge de la estructura familiar para poder unir afectivamente a los miembros del colectivo imaginario. Estas recreaciones, en su afán de amalgamar, distorsionan los hechos y al hacerlo inciden en la conformación de la psique individual de los miembros del colectivo. Como veremos a continuación el sistema de identificaciones de miembros de la “nación mexicana” los hace ser hijos de un conquistador que se impone por la fuerza, asesina y viola impunemente, además de apropiarse de lo ajeno sin dar explicaciones, y de una madre sometida y menospreciada que obedece a la fuerza y anhela que sus hijos sean como el padre mientras educa a las hijas a ser como ella.

Ahora bien, al plantearnos esta reflexión buscamos recuperar los elementos fundamentales que el psicoanálisis encuentra en la psique humana como controladores de la violencia pulsional natural que están estrechamente ligados con el papel que se les asigna al “padre” y a la “madre”. Este deseo incestuoso y el impulso homicida se refrenan a partir de dos elementos que operan en el aparato psíquico: el miedo a la muerte y el sentimiento de culpa: La madre, que atiende al recién nacido y se hace cargo de sus necesidades, se convierte en el objeto primario de deseo, pero al mismo tiempo trasmite la prohibición del incesto y coloca al padre como la figura vigilante que amenaza con ejercer su violencia si no se respeta esta restricción. La interiorización de

este complejo sistema de afectos y miedos tiene como resultado el auto-control por medio de la conciencia moral y la aparición del sentimiento de culpa en caso de cualquier transgresión que amenace el equilibrio entre deseo y temor.

En *El malestar en la cultura*, Freud aborda esta cuestión y responde a la pregunta: “¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante?” (2002d, p. 119), su respuesta es que “la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vede decir: vuelta hacia el yo propio” (p. 119) El control de la violencia en el individuo es factible ya que, como parte del aparato psíquico, existe una instancia que opera en este sentido y que recibe el nombre de “superyó”:

Llamamos conciencia de culpa a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (pp. 191-120).

De llegar a existir cualquier desviación en la formación de esta conciencia moral y, por lo mismo, de la formación del superyó aparecerán patologías de diversos órdenes. El vínculo con la madre, por su naturaleza, es más primario y está mediado por el universo afectivo y sensorial; en cambio, la identificación con el padre, a partir del cual se desarrolla la conciencia moral, es más elaborada y se produce en una fase posterior del crecimiento. Es la madre quien señala al padre y lo “invieste” como autoridad para hacer cumplir la “ley”, que fundamentalmente consiste en el control de la violencia y los deseos prohibidos. La identificación con el padre, que surge también de su cariño y admiración, permite la interiorización de sistema de represión: la ley se respeta por convicción y se teme el castigo por su violación.

En el caso de la transferencia de la tradición cultural en el desarrollo del imaginario mexicano sucede algo muy particular, ya que la figura del “padre conquistador” en la narrativa colectiva desplaza y sustituye al “guardián del orden”. “El Padre” en el imaginario nacional no se somete

a ninguna ley, se apropia por la fuerza, abusa, explota, despoja, impone sus normas y creencias sin respetar lo ya establecido.

A este imaginario debemos añadirle otras características: ser extranjero (fundamentalmente español), blanco y con rasgos europeos; su relación imaginaria con las mujeres no es de respeto, al contrario, ellas están para satisfacer sus necesidades y no tiene por qué rendirles cuentas como tampoco reconocer ni encargarse de sus hijos con ellas. En esta representación de la figura paterna se valora la violencia, el desprecio por la ley, la satisfacción irresponsable de los deseos, así como lo extranjero en su expresión española y lo blanco como distintivo de esta figura distante y admirada. La interiorización de este “padre” no contribuye a la formación de una conciencia moral en el sentido que Freud describe con respecto a la familia europea, el resultado es algo distinto, y para comprenderlo es necesario ver cómo interactúa con el de la “madre”.

Trayendo lo anterior a los imaginarios de la narración colectiva, en especial la transferencia del papel de la “madre”, recordemos que el mito remite al encuentro de las dos culturas donde lo femenino se asocia con lo nativo. En esta construcción la mujer se entrega al conquistador, tiene sus hijos y les enseña a servir al padre, quien por ser español y blanco no los considera igual que a sus hijos europeos. La identificación con ella es con la sumisión, el servilismo y la autodevaluación. Octavio Paz lo explica así: “Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias” (1981, p. 94).

Samuel Ramos, en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, sostiene que el sentimiento de inferioridad debe considerarse un elemento constitutivo de la cultura del mexicano y reconoce que en todos los países existen personas que se sienten inferiores “pero, mientras en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos, pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una deficiencia colectiva” (1998, p. 111). El filósofo mexicano, recurriendo al psicoanálisis, encuentra que ese sentimiento de inferioridad va acompañado de otros elementos dignos de destacar:

El sentimiento de inferioridad no se manifiesta a la conciencia del individuo tal como es. Lo que se hace consciente son las reacciones que involuntariamente nacen para compensar aquel sentimiento, que, al establecer hábitos, van formando los rasgos del carácter. [...] Las manifestaciones de ese estado inconsciente son, pues, muy variadas y a menudo opuestas: desde el atrevimiento, el cinismo, la falsa valentía, hasta el apocamiento o la timidez. Lo cierto es que todas estas heterogéneas manifestaciones tienen un fondo común más o menos visible: la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás. El mismo impulso de orgullo mueve al retraído que se aparta de todos con desprecio, que al hombre que busca la sociedad para exhibir vanidosamente sus pretendidos méritos. La obsesión de sí mismo, la constante atención por el propio yo, implican, como es natural, una falta correlativa de interés por los demás, una incomprensión por la vida de los prójimos. En una palabra, las reacciones del carácter frente al sentimiento de inferioridad conducen todas al individualismo y lesionan en mayor o menor grado los sentimientos hacia la comunidad. No se puede negar el hecho de que en México es débil el espíritu de cooperación y la disciplina a la colectividad. En conjunto, nuestra vida tiende a la dispersión y la anarquía con menoscabo de la solidaridad social (p. 112).

La identificación del individuo con la “madre imaginaria” del relato colectivo es servidumbre y aislamiento, pero sin dejar de tener el referente del “Padre conquistador” que rige desde su ausencia. De esta combinación resultan individuos que viven sometidos, temerosos y serviles, pero que actúan con prepotencia, abuso de poder y ejercicio desmedido de la violencia ante cualquier oportunidad de un poco de autoridad. El tránsito del “individuo sometido” al “pequeño tirano” se produce en forma radical y sin límites, no hay un superyó que dosifique, la imagen del “depredador” ha ocupado su lugar.

La madre le trasmite al hijo que se someta al igual que ella, pero al acecho de cualquier oportunidad para ser como su padre; a la hija le enseña a ser como ella: una mujer que se entrega al hombre, aunque la abandone y tenga que esperar que sus hijos consigan lo negado a ella. Este esquema se reproduce de generación en generación.



## Conclusiones

¿Somos violentos los mexicanos? La respuesta debe darse desde la descripción del colectivo imaginario cuidando de no confundirlo con las personas reales que componemos ese grupo, las personas, sin importar sus identificaciones, tienen un componente violento que puede aflorar en determinadas circunstancias como parte integral de su constitución, pero como individuos, los “mexicanos” no somos distintos de los que conforman parte de otros colectivos imaginarios. Sin embargo, la respuesta con respecto a lo que configura y mantiene el “nosotros” imaginado sí contiene particularidades que se diferencian de los “otros”.

Somos mexicanos porque nacimos, colectivamente, de un padre español conquistador y una madre indígena chingada, hablamos una lengua impuesta por el padre y despreciamos las que podrían considerarse maternas. Nos avergonzamos del color moreno de nuestra piel, negamos por completo el negro y deseáramos tenerla blanca para parecernos al violador de nuestra madre y no a ella. A partir de un proceso de evangelización hemos ocultado nuestras creencias más profundas para adorar la imagen sincrética guadalupana que sustituye al Dios varón de la trinidad cristiana.

Los mexicanos somos hijos de estas confusiones y distorsiones, y desde estos espacios imaginarios hacemos de la violencia un ingrediente constitutivo de nuestra identidad. La referencia paterna, que simboliza la ley, está ocupada por un violador que impone su fuerza de manera desmedida en el sentido que encontramos en la etimología latina de *vis* y *olentus*, cómo no ser violentos cuando nos avergonzamos de nuestras lenguas maternas y nos consideramos incapaces de apropiarnos de la que hablamos. Los mexicanos somos violentos con los que tienen un tono de piel más oscuro que el nuestro y nos portamos sumisos y obedientes con aquellos que la tienen más clara. Hemos colocado la imagen de una virgen como centro de nuestra adoración, porque en el imaginario no podemos soportar la idea de ser producto de una violación.

El “nosotros” que nos agrupa como nación se configura a partir de la manifestación de una fuerza desmedida e injustificada que se instituyó

como verdad única y colonizó nuestro imaginario. En este sentido, y respondiendo a la pregunta que enmarca esta reflexión, podemos afirmar, con dolor, que la violencia es lo que nos hace ser mexicanos.

## Referencias

- Anderson, B. (1993). *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* [Trad. Eduardo L. Suárez]. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- De las Casas, Bartolomé Fray (1965). Brevísimas relaciones de la destrucción de las Indias, Colegiada por el obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo, año 1552. En *Tratados I* (pp. 3-173). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2002a). La interpretación de los sueños (primera parte). En *Obras completas, tomo IV* [ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud]. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2002b). Tres ensayos de teoría sexual (1905). En *Obras completas, tomo VII* [ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud]. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2002c). Tótem y tabú. En *Obras completas, tomo XIII* [ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud]. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2002d). El malestar en la cultura. En *Obras completas, tomo XXI* [ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud]. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2002e). ¿Por qué la guerra? (Einstein Freud) (1933[1932]). En *Obras completas, tomo XXII* [ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud]. Amorrortu Editores.
- Gómez de Silva, G. (1988). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Fondo de Cultura Económica / Colegio de México.
- Hobsbawm, E. (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica.
- Humboldt, A. el Barón de (1827). *Ensayo político sobre la Nueva España* [2ª ed. corregida y aumentada, adornada con mapas; traducción al castellano por Don Vicente González Arnao]. Tomo I. Casa de Jules Renouard.

- Paz, O. (1981). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Pilatowsky Braverman, M. (2017). La violencia en México y los itinerarios de su memoria; algunos apuntes para la reflexión. *Bajo Palabra*, (15), 67-84. <https://doi.org/10.15366/bp2017.15.006>. También puede consultarse en <https://mauriciopilatowsky.blogspot.com/2017/>
- Ramos, S. (1998). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Austral.
- Sánchez Cuervo, A. (2014). Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura política. En A. Aguirre, Antolín Sánchez Cuervo y Luis Roninger, *Tres estudios sobre el exilio; condición humana, experiencia histórica y significación política* (pp. 107-193) [Prólogo de Leonardo Senkman]. EDAF / BUAP.
- UNESCO (1992). *El manifiesto de Sevilla contra la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz* [Presentado y comentado por David Adams]. UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>
- Vasconcelos, J. (2001). *La raza cósmica*. Porrúa.



## Capítulo VI

# Aportes fenomenológicos para comprender las prácticas argollísticas<sup>1</sup>

Katherine Mansilla Torres

### Introducción

Latinoamérica comparte una paradójica situación político-social respecto a la corrupción: hemos avanzado socialmente en identificarla como un fenómeno dañino para las democracias contemporáneas y el fortalecimiento de nuestras instituciones, sin embargo, aumenta y se sedimenta en nuestras sociedades, amalgamándose o encarnándose impetuosamente en nuestros comportamientos políticos. Las encuestas de *Proética* (2019) en el Perú nos muestran, por ejemplo, que la corrupción se percibe como el segundo problema más importante del país (62%) —solamente superada por la inseguridad (66%)—. <sup>2</sup> Asimismo, 8 de cada 10 peruanos consideran que la corrupción afecta su vida cotidiana, al mismo tiempo que su tolerancia sigue en aumento (la tolerancia media de 65% el 2017 se eleva a 68% el 2019). <sup>3</sup> Yace aquí

---

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación grupal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (PCONFIGI-2023), código: E23031731.

2. Respuesta múltiple, Encuesta Proética, 2019.

3. Se refiere, específicamente, a la tolerancia de la micro-corrupción, es decir, que la autoridad elegida coloque simpatizantes en ciertos puestos, influencia en decisiones, pagar por trámites, multas, favores sexuales, etcétera.

una contradicción, pues tomamos conciencia del daño de la corrupción y, a la par, nos acostumbramos a su presencia.

A finales del siglo XX, escuchamos reiteradamente a representantes del Banco Mundial referirse a la corrupción como una “plaga” (Kofi Annan) o un “cáncer” (Wolfensohn) para las democracias. Esta metáfora es importante y decisoria en términos de políticas públicas, porque desde la última década del siglo XX, el Banco Mundial financia la lucha anticorrupción en diferentes países de nuestro continente (Banco Mundial, 1997). El marco teórico de las políticas anticorrupción internacional, con frecuencia, ha abordado el fenómeno desde un plano superficial de la legalidad, es decir, se la ha concebido como una práctica clandestina e ilegal propia de una disfunción moral; por ello, sus modos de combatirla han sido invertir en la creación de reformas normativas y soluciones técnicas anticorrupción en la administración pública (*accountability*, transparencia de fondos, veedurías, procedimientos para la correcta administración pública, fiscalización oportuna, entre otros). Tales políticas revelan una concepción de la corrupción como ajena e incluso opuesta a las instituciones democráticas (Rothstein, 2014), como si fuese un virus invasivo (externo) que atraviesa el cuerpo sano y lo desgasta, por ello hay que enfrentar esta patología social ubicando los remedios en procedimientos económicos y jurídicos. La analogía del Banco Mundial, entonces, plantea que la corrupción, en tanto ilegal, inmoral, dañina, está en pugna con el sistema democrático, nace “fuera” de aquel, y para combatirla, debemos extraer el tumor, es decir, sancionar a los funcionarios corruptos. Detrás de la corrupción se encuentra, entonces, una especie de disfunción moral donde, según los parámetros del *rational choice*, los individuos eligen inequívocamente acciones que pervierten o degeneran la vida colectiva.

Otra lectura de la corrupción, también llamada revisionista, se inició en los sesenta y fue luego retomada para objetar la lectura moralista de fines de siglo (Merton, 1968 y Leff, 1964). Como explica el antropólogo Huber (2008), frente a la abstracción cultural del *rational choice* y la perspectiva neoliberal, los revisionistas identificaron las bondades pragmáticas de la corrupción para el desarrollo de la gestión pública: pensaban que algunas prácticas corruptas ofrecían corregir fallas en el

mercado y la burocracia estatal de democracias frágiles. Si bien esta perspectiva condescendiente con la corrupción fue perdiendo peso en el debate, dado el acelerado y complejo crecimiento nocivo de aquella, ayudó a reconocer que el fenómeno no puede verse en un binarismo abstracto entre bondad *versus* maldad, idealidad *versus* realidad, ética y democracia *versus* perversión. No hay, pues, una dicotomía comprensiva que abstraiga el Estado de la cultura y para la cual nobles reformas normativas solucionarían el problema (Pardo, 2004). La corrupción no está al margen del sistema: se incuba *con* y *dentro* de las democracias que se forman con prácticas históricamente corruptas. De ahí la necesidad de pensar la corrupción como un fenómeno simbólico y estructural, con distintas variables de convergencia, dependiendo del escenario democrático en el que se desarrolla.

Actualmente, venimos presenciado los límites de todas estas perspectivas, puesto que mientras más se fortalecen los programas para erradicar la corrupción, más se extienden, afinan y consolidan las prácticas corruptas que se engranan perfectamente en los vacíos del sistema democrático.

En el mundo cotidiano de la vida (*Lebenswelt*), reconocemos la corrupción como una práctica institucionalizada entre nosotros, que heredamos y reasumimos (reanudamos) en nuestra convivencia. Por ello, habría que preguntarnos por qué una práctica “emblema” de nuestra propia historia no logra ser extirpada del sistema democrático, o qué herramientas tenemos socialmente para neutralizar sus alcances de exclusión e injusticia. En el Perú, las ciencias sociales han ofrecido una comprensión del problema que va más allá de las apuestas económicas y jurídicas, describiendo y analizando casos de corrupción en los últimos gobiernos (capturas del Estado, soborno, evasión fiscal, tráfico de influencias, fraudes electorales, malversaciones, etc.). El libro de historia de Alfonso Quiroz (2013), además de la literatura y el cine que también han abordado el fenómeno, tienen una mención especial. En el presente texto, específicamente, retomo el diálogo posible entre la etnografía y la fenomenología para reflexionar filosóficamente sobre la corrupción.

Recordemos que la fenomenología que fundó Husserl quiere superar la lucha entre el historicismo y el positivismo, los cuales empobrecieron

los estudios humanísticos y prescindieron de la intersubjetividad como un tema fundamental de comprensión teórica. Como ha explicado González Di Piero sobre los fundamentos de la antropología husserliana, “la vida personal, por tanto, es estructuralmente equivalente a la vida asociativa y comunitaria. Lo que se conoce como vida personal otra cosa no es que los lazos intersubjetivos. La vida personal es vida intersubjetiva, y sobre esto se juega buena parte de la antropología filosófica husserliana” (p. 115). Husserl propicia en la obra filosófica de Merleau-Ponty una forma de pensamiento solidario para comprender problemas sociales propios de nuestras vinculaciones anónimas (Merleau-Ponty, 1964, p. 119). Así, cuando nos acercamos a la antropología social, entendemos que los asuntos humanos forman parte de estructuras intersubjetivas susceptibles de una constante transformación, la cual tampoco puede ser evadida por el mismo investigador. Precisamente, en “El filósofo y la sociología”, Merleau-Ponty explicaba que el fenomenólogo, situado en la paradoja de hablar el lenguaje que comprende y comprender el lenguaje que habla, puede reconocer que su reflexión no se desvincula de los acontecimientos y tener una “conciencia más aguda de nuestro enraizamiento” en ellos (p. 126).

Tomando en cuenta estas consideraciones fenomenológicas, presentaré mis ideas en dos partes. En la primera parte propongo una descripción fenomenológica de una práctica corrupta específica, la argolla, que se ha convertido en una costumbre ampliamente practicada en nuestra sociedad. Para ello, tomaré como referencia el trabajo etnográfico realizado por el antropólogo César Nureña (2021) sobre la argolla en los espacios laborales peruanos. La argolla (relacionada también al compadrazgo, la “vara”, los círculos de amistad o el apadrinamiento) sostiene un *estatus quo* entre personas que pertenecen a un círculo de interés. Estas personas forman “argollas” con la finalidad de verse beneficiadas económica o socialmente. ¿Cómo se gesta esta práctica?, ¿por qué se sostiene?, ¿promueve valores?, y si es así, ¿cuáles? Desde la fenomenología, ¿qué pueden decirnos las prácticas diarias de corrupción sobre esta paradoja?, ¿qué sentidos, intenciones, emociones, valores e historias revela? En una segunda parte, me planteo indagar, con la ayuda del ensayo de Merleau-Ponty “El héroe, el hombre” (1977), qué



componentes políticos de la democracia podrían revisarse para enfrentar la paradoja de la corrupción, específicamente de la argolla, a partir de ciertos comentarios de las entrevistas realizadas por Nureña.

## Descripción fenomenológica de una práctica corrupta

Trabajos fenomenológicos como los de Natalie Depraz (1993), Jacks Kats y Thomas Csordas (2003), entre otros, han acercado el análisis intencional fenomenológico a las problemáticas sociales, con la finalidad de describir el *Umwelt* (medio circundante) y, con ello, la comunicación (*Gemeingeist*) de los sujetos de un mismo mundo, donde el investigador (filósofo, antropólogo) también está situado en ese entorno histórico, co-constituyendo los significados. La labor del fenomenólogo/a consiste en, partiendo de situaciones históricas propias, plantear el conocimiento social como situado en el mundo, con los otros y las cosas. En palabras de Merleau-Ponty:

Si la historia nos envuelve a todos, a nosotros nos toca comprender que lo que nosotros podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Pensada superficialmente, destruye toda verdad. Pensada radicalmente, echa los cimientos de una nueva verdad. Mientras yo conservo en mi poder el ideal de un espectador absoluto, de un conocimiento sin punto de vista, no puedo ver en mi situación sino un principio de error. Pero si he reconocido una vez que por ella soy entroncado sobre toda acción y todo conocimiento que pueda tener un sentido para mí, y que ella contiene, progresivamente, todo lo que puede ser para mí, entonces mi contacto con lo social en la finitud de mi situación se me revela como el punto de origen de toda verdad, incluida la de la ciencia, y, como quiera que nosotros tenemos una idea de la verdad, como quiera que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda ya sino definir una verdad en la situación (Merleau-Ponty, 1960, p. 131).

Esta alerta metodológica, planteada por Merleau-Ponty, implica también comprender el rol político y social de la filosofía, que consiste en negar cualquier postulado que pretenda hacer de la política un poder

coercitivo o meramente funcional para preservarlo arbitrariamente. Para el autor, el rol de la filosofía es buscar una transformación cultural que desvele probabilidades de éxito en el campo político. No hablamos aquí de la victoria de las acciones políticas, sino de las realizaciones probables en las cuales las instituciones políticas y sus procesos de constitución y/o validación podrían tener éxito (Melançon, 2021).

Así, el primer paso de un estudio de la corrupción es reconocer que el conocimiento no puede trazar las certezas para emprender determinadas acciones, pero sí puede brindarnos una comprensión de las fuerzas presentes en un contexto más amplio que las meras acciones de corrupción. Luego, a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty, podremos dar cuenta de las probabilidades de éxito democrático que se pueden gestar en nuestro contexto nacional. El método fenomenológico propone suspender (poner en *epoché*) miradas dispuestas en el mundo de la vida (incluyendo el académico) sobre la corrupción: así pues, neutralizo tanto la aproximación típica del *rational choice*, como la posición revisionista. Una vez situados en un campo trascendental de significación, describo el fenómeno de la corrupción tomando como ejemplo una de sus modalidades más extendidas en el Perú: la argolla. Por lo menos en el Perú, la argolla tiene siglos instalada entre nosotros y se ha extendido entre los diferentes campos sociales en los que uno puede “auto-realizarse” (empresas, ONG, universidades, clubes deportivos, estado). Reiteramos entonces que, como otras prácticas corruptas, la argolla no nace en un vacío social o marginal, por el contrario, aparece en la fertilidad propia que brinda el mismo sistema democrático.

De acuerdo con Nureña, la argolla es un concepto de gran densidad (p. 158) que aparece de manera distintas sea como situación, pautas de conducta, modos de organización, etc. (p. 96), por ello no podría ser un fenómeno abordado en un solo estudio, pues varía de acuerdo con los grupos (deportivos, políticos, laborales, regionales, etc.). Asumiendo eso, en las siguientes líneas, busco describir, de manera general, el mecanismo que permite el fortalecimiento de las argollas.

Comencemos con un análisis intencional estático, es decir, identificando y describiendo los actos intencionales en los que converge la

complejidad de deseos, emociones, ideas, juicios, e intenciones involucradas en las prácticas argollísticas. Las argollas existen y persisten gracias a dos elementos de la interrelación colectiva: uno interno, por lo compacta que tal relación puede ser de acuerdo con los vínculos entre sus miembros (pertenencia al grupo), y un elemento externo, por la capacidad de ascenso y expansión en el entorno que subsiste (poder ascendente).

El elemento interno o la pertenencia al grupo es asegurada por las lealtades condicionantes o pactos tácitos para el acceso a ciertos privilegios entre los miembros de la argolla: *te doy trabajo, te asciendo, te pago más (aunque no lo merezcas), siempre y cuando formes parte de mi argolla*. La lealtad es un valor de una relación intersubjetiva atribuida a la identificación y pertenencia entre miembros que comparten los mismos espacios sociales (universidades, colegios, barrios, clase, etc.). Esta identificación o pertenencia social les permite reproducir y amplificar la misma estructura en otros espacios y/o tiempos: *te doy la mano esperando que, en otro momento, te comportes de la misma forma conmigo; te conozco de la universidad y, por eso, confío en tu trabajo; eres mi amigo y te favorezco en el concurso*. Así, internamente, la argolla se fortalece por identificación, pertenencia, lealtad y reciprocidad como supuestos valores tácitos de “cuidado colectivo” que reproducen un sistema de interacción social y/o político. Sin embargo, la particularidad de un grupo argollero es que la lealtad y la pertenencia son valores que se sostienen por la presencia de privilegios individuales. Dentro de la argolla, uno no necesariamente se identifica con los valores y tradiciones de las personas; no necesariamente se encuentra en aquella lealtad lazos de amor, de cariño entre los miembros: su interacción recíproca se afianza por los beneficios individuales que se obtienen gracias a la reciprocidad compacta de un colectivo, que se protege en tanto logra un poder ascendente.

El elemento externo o el poder ascendente explicita por qué las argollas pugnan por el poder y los beneficios que este otorga. Mientras la argolla tenga el dominio (la ubicación) de más puestos de trabajo en el ámbito donde se instala, mejores condiciones y beneficios logra. Esto supone una dinámica interesante, porque para lograr este poder, algunas

argollas varían la organización interna, por ejemplo, son más jerárquicas o más horizontales, más exclusivas o más opresivas, o establecen estrategias de comunicación diversas. El éxito externo de la argolla consiste en su movimiento ascendente y expansivo, como si esta fuera una red de poder sutil. El ascenso supone: anclarse en espacios de poder, y, luego, escalar y expandirse como red o, mínimamente, mantener la exclusión y favoritismo entre los miembros. Tales acciones exigirán el secretismo o el ocultamiento de su existencia en las mismas instituciones.

Hasta aquí, la argolla supone un determinado número de actores que se vinculan entre sí, a través de un movimiento interno de identidad y pertenencia, y un movimiento externo de éxito social conseguido por el intercambio recíproco de favores entre los miembros, por ejemplo, mejores sueldos, ascensos, u otros privilegios. Más allá de si las argollas son o no relaciones simétricas, lo importante es el movimiento práctico que las configura, puesto que para que subsistan necesitan brindar mejoras concretas a los actores (satisfacciones económicas y/o sociales) que motiven el desarrollo de emociones y valores de pertenencia social (ayuda, compromiso con los otros actores, respeto, lealtad).

Entonces, el movimiento externo de la práctica argollística se mantiene por el interno, y viceversa. En tal sentido, las argollas brindan beneficios concretos, porque a través del cultivo de ciertas relaciones sociales (cerradas, exclusivas) las personas capitalizan sus éxitos individuales. Si no lo hacen, la argolla no necesariamente se extingue. Primero, los miembros “no leales” serían expulsados de la argolla y se generaría un resentimiento hacia ellos por no cultivar los “valores” que exige la dinámica. Pero, si los éxitos no se materializan, la existencia de la argolla está en peligro y los miembros pueden salir de ella. Asimismo, el éxito visible de ciertos miembros de una argolla motiva a otros grupos sociales a formar sus propias argollas para repetir esta práctica a su favor, lo cual indicaría también una necesidad de los individuos de identificarse con algún grupo de poder social, que les permita alcanzar sus objetivos de “autorrealización”. Regreso a este tema en el análisis genético.

Fenomenológicamente, intentamos comprender la constitución significativa de la argolla como un “emblema”, desde la perspectiva

merleau-pontyana. Para el autor francés, los emblemas son modelos o consolidaciones expresivas que el cuerpo humano elabora pasivamente, y son susceptibles de ser retomados por el propio sujeto en modos distintos como referencia a una expresión exitosa pasada que ha elaborado el cuerpo y que ha sedimentado en él mismo. Estos emblemas aparecen, en la síntesis pasiva, como la sucesión y la multiplicidad de las percepciones del organismo que son articulados por la intencionalidad operante. El autor plantea aquí la ambigüedad de la síntesis pasiva:

Queríamos decir, al hablar de síntesis pasiva, que lo múltiple lo penetramos nosotros y que, no obstante, no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis. Pues bien, la temporalización cumple, por su misma naturaleza, estas dos condiciones: resulta visible, en efecto, que yo no soy autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización; yo no decidí nacer, y una vez nacido el tiempo se escurre a través de mí, haga yo lo que quiera. Y, no obstante, este surgir del tiempo no es un simple hecho que yo soporto, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo, como ocurre en una decisión que me empeña o en un acto de fijación conceptual [...] Lo que se llama pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un investir, un ser en situación (Merleau-Ponty, 1997, p. 434).

La comprensión de la síntesis pasiva revela la importancia de la temporalidad. Esta no nos ancla ni en un presente, ni en un pasado que ha dejado de ser, ni en un futuro que todavía no es, sino en la espontaneidad “adquirida” que se va articulando en el propio fluir de la vivencia y donde el cuerpo puede echar mano de lo anteriormente sedimentando. Ahora bien, en un plano social, los emblemas cumplen un rol semejante promovido por la comunicación temporal (histórica) y horizontal entre los sujetos. Existen ciertos emblemas que están “dispuestos” para la colectividad, para ser reconfigurados junto a los otros en una multiplicidad de significados; algunos emblemas serán próximos a un colectivo, otros más lejanos, porque ellos no son simplemente heredados, sino “invertidos” de significaciones en permanente actualización y en el cruce comunicante entre los grupos sociales. En síntesis, las elecciones y los juicios de valor de los grupos sociales han sido elaborados

tomando los emblemas como parte de un proceso que permite “hacer sentido” *en y para* la situación en la que se encuentran, y no de manera mecánica o causal.

Desde este punto de vista, las percepciones de los entrevistados por Nureña adquieren una riqueza perceptiva de acuerdo con la situación que ocupan en la argolla. Cuando los entrevistados narran su participación desde dentro de una práctica argollística que ha favorecido a un miembro de su grupo, eufemizan el sentido de argolla como un símbolo positivo, y afirman la ausencia de abusos o exclusiones. Según los entrevistados, están participando de un “grupo de amigos que se apoya”, “colaboraciones mutuas”, “reciprocidad”, “le pasan la voz al amigo”, “se protegen como parte del grupo”, “se jalan” (p. 116, 195, 204), es decir, anteponen la lealtad amical, la confianza, el cuidado e incluso la eficiencia del espacio del trabajo. Sin embargo, cuando describen prácticas argollísticas de otros grupos a los que no pertenecen, la capacidad de abstracción para identificar objetivamente sus consecuencias injustas adquiere, en su narración, mayor fuerza para imputar y juzgar a *los inmorales o antidemocráticos argoleros*. En otros términos, situados en el interior de la argolla la percepción de esta es positiva, mientras que es completamente negativa cuando se sitúan en el exterior. Algunos entrevistados son conscientes de que están participando de una argolla y que eso genera injusticias; en estos casos las entrevistas presentan ciertas expresiones tensas (risas nerviosas, silencios, ausencias, negaciones de los efectos). Entonces, el lugar desde el que se percibe la argolla recrea una dinámica temporal donde lo heredado (el símbolo de la argolla como injusta) se relativiza y, por lo tanto, la dinámica de significación muestra su variabilidad: la práctica desde “dentro” es positiva, desde “fuera” es injusta. Es probable que, en sus percepciones, se produzcan en los sujetos evasiones emocionales vinculadas a su autoestima, al saber que el interlocutor los está percibiendo “desde fuera”, revelando que la comunicación antepone una posición “espacial” sobre la práctica: saberse juzgado o saberse aplaudido por el otro. Si la narración parte de un juicio a una argolla exterior, vinculada a emociones de rabia o decepción, y luego se continúa describiendo la participación de uno mismo en una argolla, las emociones se sustituyen por la vergüenza, al

experimentar que esa narración es ante otro. Entonces, se sustituye la emoción de vergüenza por otra que contenga algún rasgo que le libere de percibir la rabia del otro: el eufemismo de la vergüenza.

Aunque no estamos ante una experiencia traumática, se podría asociar el cambio de percepción de la argolla con lo que Merleau-Ponty explica sobre el trauma, en la cual los sujetos enajenan su “poder perpetuo de darse unos mundos en beneficio de uno de ellos” (1997, p. 102). Tal significación no es una razón hallada por el sujeto, pues en un plano de pasividad, el sujeto elabora su capacidad de adaptación y resolución ante una situación específica, ejecutando movimientos posicionales de pertenencia o no pertenencia grupal. Esto permite identificar, también, cómo las emociones tienen un movimiento donde el sujeto recoge e inaugura las influencias del medio, su adecuación emocional no es absolutamente individual ni dependiente, sino que sus emociones se configuran en ese intersticio entre el yo-los otros de mi argolla-los otros que no son argolla.

Así, se puede vislumbrar con las entrevistas de Ludeña que, para obtener poder y crecer socialmente, los miembros de la argolla son conscientes de lo antidemocrático de su comportamiento, ya que las decisiones o el pago de favores se hace en secreto, a oscuras. En un mero plano judicial, se plantearía la significación como incoherencia, desviación racional (moral) o hasta cinismo de los entrevistados, pero en el plano perceptivo, el movimiento interno-externo para la significación democrática-antidemocrática de la argolla nos conduce a otros elementos del campo significativo. Por tanto, habría que pensar cómo las emociones se configuran en un arco intencional existencial, donde los sujetos entrevistados experimentan cierta tensión entre conseguir placer y calma *versus* rabia y decepción en situaciones semejantes, puesto que su capacidad de adaptabilidad a la situación únicamente responde a un plano íntimo y no se perciben como parte de una colectividad más amplia. Los argolleros limitan así su campo de preocupación por el otro. Aunque logran reconocer lo “desfavorable” que la argolla resulta para los que quedan fuera de ella, niegan, minimizan o eufemizan sus actos, poniendo el éxito personal como superior.

Ahora bien, el análisis genético permite describir la configuración histórica del emblema y reconocer por qué los sujetos retoman un tipo de comportamiento que los antecede socialmente, que ha sido heredado, asumido y reproducido en un intercambio social anterior. Como hemos visto, en el fenómeno de la argolla se mezclan expectativas, valores y emociones individuales y colectivas, que ahora buscaremos describir desde un horizonte histórico. Anteriormente, señalé que la argolla es un emblema de las sociedades premodernas y se hace problemática en las sociedades democráticas o, parafraseando a Weber, de dominación burocrática (Weber, 2002), que ha reconducido y limitado en su aparato los otros tipos de dominación (carismática y tradicional). Por esta razón no puede pensarse en esta práctica como meramente marginal, ya que se desarrolla junto a la misma institucionalidad. Si bien las democracias frágiles o inestables —como las de Perú— podrían funcionar como caldo de cultivo para la proliferación de las argollas, la “reciprocidad” con las que se gestan tiene una constitución histórica anterior.

Nureña señala que el término *argolla* aparece en un periódico nacional de 1838 para designar a un grupo de políticos aristócratas peruanos que emigraron a Chile y que buscaban derrocar a la Confederación Perú-Bolivia. Aquí el término *argolla* podría percibirse como “colonialista”, de retroceso monárquico o no liberal. Posteriormente, el término se usó para desacreditar al Partido Civil, que representaba a la oligarquía peruana. No obstante, si se rastrea la palabra en la Colonia Española, la argolla era el objeto que utilizaban los esclavos y permitía identificarlos con un dueño. Según Nureña, este objeto tenía un carácter social de opresión, en tanto se identificaba al esclavo como propiedad de un individuo y se reconocía un cuerpo humano sometido: una argolla de fierro pesado puesta en el cuello, las manos o los pies del esclavizado, que llevaba inscrita las iniciales del dueño. La argolla, que laceraba la piel del sometido, además de ser un objeto de aprehensión y dolor, se utilizaba para castigar al esclavo que quiso escapar, para que pasara vergüenza pública, de esa manera servía de enseñanza para quienes también pretendían huir (2021, p. 24-25). En resumen, en el siglo XVII, “estar con la argolla” significaba estar castigado, y/o estar pasando vergüenza. Pero después, comenta el antropólogo, este objeto se convierte



en un símbolo atribuido al poder colonial opresor (finales del XVIII, Rev. Francesa). La “argolla” era un símbolo que identificaba a la corona y su atraso frente a las ideas liberales e independentistas. En 1838 (con la Confederación) los aristócratas que defendieron el orden colonial fueron llamados “la argolla” en tanto se identificaban con el antiguo poder colonial (2021, p. 36). Posteriormente el término se usó como un “arma retórica” para descalificar al Partido Civil (oligarquía) como grupo excluyente y, luego —en el siglo XX— la etiqueta se extiende para deslegitimar a los grupos que ostentan el poder y tienen ciertos indicios de corrupción.

Hoy, los gobiernos de turno ingresan al ruedo político manifestando romper con el poder excluyente/argollero, pero luego terminan haciendo lo mismo, construyendo sus propias argollas y élites de poder, y atribuyendo a esa conducta “relaciones de confianza”. En resumen, hablamos de una práctica que pasó de ser un objeto de esclavitud, para ostentar el poder, luego para criticar la exclusión, y ahora mantiene ambos sentidos: por un lado, una práctica entre pares para conservar el poder y favorecerse entre sí, excluyendo a los demás y, por otro lado, una práctica que se percibe a todas luces como predemocrática, pero recíproca y leal para el colectivo íntimo. Mientras crece esta paradoja y nos conformamos a vivir en ella como en una especie de fatalismo, las argollas continúan con el usufructo del erario para fines personales-grupales, avalando así los rezagos coloniales.

Hay una relación interesante entre el comportamiento argollero y la propuesta de Judith Shklar (1990) sobre el esnobismo: se trata de una forma de movilidad social, que no se debe entender como un defecto individual y trivial, porque es un vicio social adaptable en el tiempo y a las reglas de los sistemas de poder (feudal, monárquico, liberal, democrático). La autora explica cómo se censuraba el esnobismo en el *Ancien Regime*, donde existía un sistema jerárquico de relaciones de pertenencia (ley de sangre), razón por la cual era imposible elevarse a otra clase social. Sin embargo, el esnobismo aparece, luego, como un comportamiento difundido en las sociedades burguesas, que lograban tener reconocimiento económico de la aristocracia mas no reconocimiento social. Esta distinción de no ser “aristócrata de sangre” hacía que los

burgueses estuvieran dispuestos a “ascender socialmente” tratando mal a los que quedaban abajo. El afán de ascender y adaptarse —tanto con los símbolos del antiguo régimen, como con los del nuevo— permitía a los burgueses “esnob” el desprecio y la exclusión de los demás como una práctica normalizada, aun cuando los ideales de la democracia se opusieran a ello. Explica la autora: “No es el simple hecho de la riqueza desigual el que provoca su más profunda ira social, sino antes bien el alarde de un *status* no ganado y, por consiguiente, no merecido. Como ya notó Tocqueville ‘la gente no quiere que los ricos sacrifiquen su dinero sino su orgullo’. El esnobismo no sólo es un vicio grave a los ojos de la mayoría; ni tampoco es solamente el interludio pasajero de nuestra historia” (Shklar, 1990, p. 149). En ese sentido, en los sistemas democráticos, la bandera de la igualdad pudo haber eliminado el esnobismo, sin embargo, lo adaptó, convirtiéndolo en una práctica cotidiana entre los ciudadanos, para mirar con altivez y desprecio a los que no eran del grupo íntimo. El esnobismo conservará el sentido paradójico del proceso histórico: la burla al esnob al mismo tiempo que la necesidad de practicar ser esnob para ser visible socialmente.

En el caso de la argolla, las pertenencias grupales premodernas generaban actitudes de confianza y reciprocidad; en la democracia, lo siguen haciendo a costa de incrementar la exclusión y promover desigualdades. Es importante aclarar que no se trata de mirar la argolla como una pieza cultural, que sobrevive al tiempo. Debemos preguntarnos por qué logra persistir como lógica cultural en una democracia. Como sucede con el esnobismo, la argolla se camufla en la democracia, se adapta a un sistema que no ha superado sus inequidades, para que los sujetos aprendan a utilizar, desde muy pequeños, la plurisignificación del emblema como elemento de adaptación para la superación personal.

¿Qué ha cambiado históricamente? Primero, la argolla continúa teniendo un sentido negativo; ya no se asocia con el mundo colonial (ni como objeto de opresión, ni como símbolo de poder punitivo), pero sí se denuncian sus prácticas excluyentes y desventajosas para el desarrollo del bien común. Segundo, sigue siendo una forma de organización social que asegura ventajas para los miembros del grupo excluyente, apelando a la pertenencia, reciprocidad y distinción entre los grupos

(de ahí el vínculo que podría tener con el esnobismo como fenómeno social). Tercero, la argolla está presente en diversas instituciones públicas o privadas, pero ahora se establece en el secretismo, porque el discurso oficial aparentemente retórico de los principios democráticos ocupa el lugar del “bien común”. La dinámica actual de la argolla es que es usada como una herramienta de denuncia para deslegitimar al oponente y, al mismo tiempo, se asegura que nadie sepa que se forma parte de otra argolla para conseguir el ascenso personal. Las dinámicas del poder entre los colectivos se elaboran disimuladamente para no ser descubiertos. Este es el caso de los entrevistados de Nureña, que toman consciencia de que necesitan argollas para subsistir y que esta práctica supone transgredir normas, ocultar, mentir, abusar, excluir a otros.

La argolla practicada en el silencio traza un hilo de violencia porque destruye el valor mismo de la democracia y también transgrede el horizonte de idealidades. Comprendemos que no es propiamente una violencia fácilmente perceptible y que se requiere una percepción aguda, siguiendo el *hilo de Ariadna*. Es decir, para contemplar las violencias estructurales que se mantienen en el siglo XXI, tendríamos que revisar qué va dejando sobre su camino la práctica argollística. La percepción de la argolla como antidemocrática permite saber que los deseos e intenciones de un grupo social específico implica el padecimiento y la imposibilidad de autorrealización de otros grupos sociales, especialmente los que están ausentes del poder.

## Democracia en una fraternidad encarnada

Habiendo descrito los principales elementos que gestan la práctica argollística, es útil preguntarnos si hay posibilidades de superar esta paradoja y entrapamiento. En el Perú, hay un tedio generalizado sobre la corrupción que lapida las relaciones democráticas, mella la confianza institucional y genera un ambiente de fatalismo, que propicia la aparición de líderes políticos —*outsiders*— populistas, quienes expresan irresponsablemente que el fracaso es del mismo sistema democrático. En el momento que escribo este texto, el Perú vive una de sus mayores

crisis políticas del siglo: a la deslegitimidad de los gobiernos democráticos se suman serios reclamos por no atender problemas estructurales (desigualdad, racismo, discriminación y corrupción).

¿De qué modo podemos enfrentar la paradoja que muestra la argolla? ¿Qué probabilidades de salida podrían presentarse en este entrampamiento? Retomo aquí el texto que Merleau-Ponty elaboró en 1946, titulado *El héroe, el hombre*. Un breve texto, oscuro, con poca información y comparaciones que carecen de una explicación clara. Smith (2013) ha expuesto el contexto de este y otros textos publicados en *Sens y non sens* como un conjunto de artículos que forman parte de un proyecto que le permitió al filósofo francés articular el marxismo y el existencialismo, en una primera etapa, y que daría continuidad a problemáticas políticas de un segundo periodo. Mi interés no es entrar en este debate exegético, sino revisar la actitud existencialista detrás de las figuras heroicas que estaría proponiendo el autor, y resaltar que puede ser interesante relacionarla con la historicidad y las actitudes ciudadanas que se desenvuelven en ambientes argollísticos.

Son cuatro tipos de heroicidad los que nos muestra el texto. Primero se encuentra el héroe hegeliano, sobre el cual Merleau-Ponty manifiesta: “nacidos como todo el mundo en una cierta fecha, bajo ciertas leyes, con ciertas costumbres, son los primeros en comprender que este sistema no tiene porvenir y, renunciando a la felicidad, crean con su acción y con su ejemplo un derecho y una moral en los que su tiempo reconocerá enseguida la verdad” (1977, p. 271). Según el autor, el héroe de Hegel es un individuo solitario, anclado en sus circunstancias que, desde su propia subjetividad y basado en un sentido universal de la historia, vislumbra el porvenir trascendente, que otros sujetos del mismo mundo no logran entrever. En otras palabras, su heroicidad consiste en manifestar a los otros el movimiento de la historia que este sujeto sí puede distinguir. En segundo lugar, tenemos al héroe nietzscheano, el cual tiene “un heroísmo sin regla ni contenido [...] no busca más que la superioridad como tal, y puesto que rechaza consagrarla a ninguna tarea particular, tal superioridad no puede afirmarse más que contra alguna cosa o contra alguien” (p. 272). El héroe nietzscheano, entonces, busca vencer cualquier superioridad, no encuentra en la historia una lógica,

o una razón: se sitúa en la negatividad. Este héroe no se sacrificará por una razón trascendental, en realidad, por ninguna razón, puesto que para él no existe tal.

Para Merleau-Ponty, el hombre contemporáneo desestima estas dos heroicidades modernas. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, el fracaso de la moral y el de la filosofía del sobrevuelo, dichos héroes no pueden proporcionar las herramientas necesarias para superar una situación que se vive como la mayor debacle de la historia. Estas filosofías están alejadas de la praxis histórica concreta y, por ello, es necesario situar al héroe en una trama que dé sentido al presente. Merleau-Ponty no busca hacer una filosofía de la historia, sino una “percepción de los fenómenos históricos que ponga en tela de juicio las filosofías de la historia” (Smith, p. 174). Así, el autor menciona dos novelas que pueden explicitar mejor la heroicidad en un mundo de posguerra y sinsentido. La primera posibilidad la encuentra en el protagonista de la novela de Ernest Hemingway *¿Por quién doblan las campanas?*: Robert Jordan es un profesor universitario que se ofrece para luchar contra el fascismo en España y que tiene presente los valores liberales —la igualdad, la libertad, la fraternidad— y está dispuesto a dar su vida por ellos. No hay en Jordan egoísmo, sino búsqueda de superación de acuerdo con ciertos ideales de su tiempo. No obstante, Jordan no tiene garantía de que sus elecciones lo lleven a conseguir el futuro por el cual está luchando, en ese sentido, la ideología que profesa no tiene un carácter objetivo que lo obligue a sacrificarse. Jordan elige, hasta el final de su vida, estar vivo en plena batalla, en él no hay lugar para el autosacrificio heroico en pro de la ideología.

La cuarta heroicidad está representada por el protagonista de la obra de Saint-Exupéry *Piloto de Guerra* (1942). Como en el caso de Jordan, el piloto está en una situación penosa enviado a una misión que sabe bien que es un fracaso. El piloto no puede apoyarse en referentes ideológicos o en las posibilidades del futuro porque está ante una situación de opacidad, en la que ningún futuro puede ser vislumbrado desde un razonamiento hegeliano. El piloto cuestiona su actuar, mientras vuela el avión para cumplir su absurda misión, vive su existencia en la que el mundo se desploma por la guerra. Él no está en un plano racional

actuando de acuerdo con ideales (Hegel), no cree que la muerte sea heroica (Nietzsche); el piloto está en el plano de la existencia anónima, en este mundo contingente en el que su vida está hecha con y a través de otros, viviendo sus circunstancias como piloto, como amigo, hijo, francés, compañero de lucha. ¿Por qué el piloto es héroe? Ante una situación penosa y una misión desgraciada, el personaje no busca evadir la fatalidad, sino adherirse profundamente a su situación: sube a su nave y en el recorrido, amenazado por los bombardeos enemigos, da sentido a su mundo, no desmontando ni explicando los hechos, sino participando en ellos. Mientras conduce, vuelve sobre sus recuerdos colegiales, las conversaciones con los amigos combatientes, la mala administración política, la belleza de los paisajes franceses, las relaciones de amor: “La aventura consiste en la riqueza de los lazos que establece, de los problemas que plantea, de las creaciones que provoca. No basta para transformar en aventura el simple juego de cara o cruz, empeñar en él la vida o la muerte. La guerra no es una aventura. La guerra es una enfermedad. Como el tifus” (Saint-Exupéry, p. 39).

El héroe recupera su propio ser viviendo su existencia. Merleau-Ponty encuentra la heroicidad en la forma como el piloto se hace uno con su misión, escogiendo los fines en la misma vivencia:

Saint-Exupéry se lanza a su misión porque ella es él mismo, la consecuencia de lo que ha pensado, querido y decidido, puesto que él ya no será nada si se apartara de ella. A medida que penetra en el peligro reconquista su ser. Encima de Arras, entre el fuego de la defensa anti-aérea, cuando cada segundo de supervivencia es tan milagroso como un nacimiento, se siente invulnerable porque al fin es él entre las cosas, porque ha abandonado al fin su nada interior y porque, si muere, morirá en pleno mundo (Merleau-Ponty, 1977, p. 275).

Merleau-Ponty muestra, así, una relación entre la heroicidad y la historicidad desde un parámetro existencial: no hay un carácter necesario en la lógica de la historia, sino que en ella hay *un sentido*. Los sujetos interpretan los acontecimientos para reanudar el pasado en su futuro más próximo: nada es absolutamente contingente, nada es absolutamente necesario (Merleau-Ponty, 1977, p. 187). El héroe contemporáneo, por

lo tanto, tiene una actitud existencial, enfrentándose a hechos concretos de sus propias vivencias, responde a la humanidad en general; su lucha se ancla, en medio de una crisis científica, política, cultural, en la auto-comprensión de la humanidad.

Así, en esta heroicidad, Saint-Exupéry va mostrando la relación entre coexistencia y acción. Los pilotos forman lazos entre sí, una forma de comulgar, de “ser más que yo mismo” (p. 90). Este es el principio que le permite someterse ante la fatalidad: saberse parte constituyente de una comunidad en la que el camino a la individualidad no es la heroicidad, sino la fraternidad. El piloto reflexiona:

la repartición no asegura la fraternidad. Se anuda sólo en el sacrificio. Se anuda en el don común a algo más vasto que uno mismo. Pero confundiendo con una disminución estéril esta raíz de toda existencia verdadera, hemos reducido nuestra fraternidad a nada más que una tolerancia mutua. Hemos acabado de dar. Y sucede que si yo pretendo no dar más que a mí mismo, no recibo nada, pues no construyo nada en que yo esté; luego, no soy nada. Si me vienen luego exigiendo que muera por intereses, me negaré a morir. El interés de momento manda vivir. ¿Cuál podría ser el impulso de amor que recompensara mi muerte? Se muere por una casa. No por unos objetos y unas paredes. Se muere por una catedral. No por unas piedras. Se muere por un pueblo. No por una muchedumbre. Se muere por amor del Hombre si es clave de bóveda de una Comunidad. Se muere solamente por aquello por lo que se puede vivir (Saint-Exupéry, p. 113).

La figura retórica de Merleau-Ponty sobre la heroicidad nos ha llevado a explorar las reflexiones del piloto y escritor Saint-Exupéry en plena misión: el piloto se entrega a la vivencia, que está tejida por el contacto con los otros pre-personalmente. Nacidos en un medio natural y humano, experimentamos el mundo como pre-dado, en relaciones de proximidad, nuestros proyectos y nuestras acciones están entrelazados a los demás, en una serie de dimensiones temporales. La heroicidad del piloto está en que, viviendo una existencia anónima, se reafirma en su presente abriendo un futuro nuevo que cambia la dinámica del anonimato: el sujeto se abre a la vivencia y la trasciende. Como explica Olkowski “So perhaps it is here that we encounter the limits of the

phenomenology of perception's conception of structures and forms that are supposed to set us free from our first-person son existence, from our irrefutables certainties and knowledge and confirm that we are structures open to the world and to others" (2021, p. 9).

Nos ubicamos en esta última heroicidad para analizar con cuidado cómo las ideas de Merleau-Ponty, dirigidas a fundamentar una ontología de lo político, permiten profundizar en el carácter comunicante de la intersubjetividad, lo cual nos puede dar luces para salir del entrampamiento de la corrupción. Aquí, la comunicación no debe entenderse como acuerdo o cercanía plausible entre partes diferentes, sino como el *écart* o la distancia. Explicamos esto con una larga cita de lo *Visible e Invisible*:

Para que el otro sea verdaderamente otro, no es suficiente ni necesario que sea una plaga, la amenaza continua de una absoluta inversión del pro al contra, un juez por encima de todo cuestionamiento, sin lugar, sin relatividades, como una obsesión, y capaz de aplastarme con una mirada sobre el polvo de mi propio mundo, es necesario y suficiente que tenga el poder de descentrarme, de oponer su centración en la mía, y no puede hacerlo no sólo porque no somos dos reducciones a la nada instaladas en dos universos En-Sí, incomparables, sino dos entradas hacia el mismo Ser cada uno accesible sólo a uno de nosotros, pero apareciendo al otro como *accesible en derecho*, por formas ambas partes del mismo Ser. Es necesario y suficiente que el cuerpo del otro, que yo veo, su palabra que yo oigo, que me son dados, ellos, como inmediatamente presentes en mi campo, *me presenten a su manera aquello que nunca presenciaré*, que siempre me será invisible, de lo que jamás seré directamente testigo, una ausencia, pues, pero no cualquiera, cierta ausencia, cierta diferencia según dimensiones que de entrada nos son comunes, que predestinan al otro a ser espejo de mí como yo lo soy de él, que hacen que nosotros mismos no tengamos, de alguien y de nosotros, dos imágenes juntas sino una sola imagen en la que ambos estamos implicados, que mi conciencia de mí y mi mito de otros sean, no dos contradicciones, sino el reverso una del otro. Quizá sea todo esto lo que se quiere decir cuando se dice que el otro es el responsable de X de mi ser-visto. Pero entonces, habría que añadir que sólo puede serlo porque yo veo que me mira, y que sólo puede mirarme a mí, el invisible, porque pertenecemos al mismo sistema del ser para sí y del ser para otro,



somos momentos de la misma sintaxis, integramos el mismo mundo, pertenecemos al mismo Ser (Merleau-Ponty, 2010, p. 80).

La cita plantea dos aspectos centrales sobre la comunicación. Primero, la distancia es un medio, no una jerarquía entre un sujeto y otro, ni una relación de lucha, ni una relación de actor y espectador, ni dos subjetividades que acuerdan algo; sino “un yo me escucho en él mientras que él habla de mí y viceversa”. Esto quiere decir que en la comunicación es “necesario y suficiente” el descentramiento, esto es, el hiato o la fisura (*écart*) que se forma en una relación intersubjetiva. Segundo, bajo esta idea de la distancia comunicativa, la copresencia del otro, muestra al yo aquello que no puede ver de sí, es decir, su lado invisible que, sin embargo, forma parte del mismo Ser: el otro “entra” al ser por la entrada reversa del yo. Ambos aspectos son importantes porque, de acuerdo con cómo se dispone el sujeto en una vivencia, ya no desde un plano meramente racional ni meramente subjetivo, la comunidad se entiende como un espacio de relaciones que no pueden ser isomorfas. Los miembros de la comunidad no son iguales, y no pueden pensar o sentir igual, pero comparten un mismo elemento: la carne de lo social (Plot, 2014). El sujeto no percibe el mismo aspecto del Ser, siempre percibe lados diferentes del mismo elemento en el que habita, lo que revela —como ya nos anunciaba con Saint-Exupéry— que su existencia es común, pero es plural, donde el otro es para mí un espejo que refleja no mi yo, sino mi ausencia (lo reversible) porque el otro, teniendo una entrada distinta al mismo mundo, sí logra ver eso (ausente) de mí.

Ahora podemos volver al problema que nos ocupa: ¿cómo relacionamos esta nueva mirada del sujeto (héroe) contemporáneo encarnado en su propia experiencia con la superación de las prácticas argollísticas?, ¿hay posibilidades de superar esta situación que nos antecede?, ¿cómo pensar esta intersubjetividad en la que no hay objetivación del otro sino, simplemente, comunicación? Hemos explicado que en una práctica argollística aparecen lealtades acomodadas por el progreso individual, esto es, los miembros de la argolla permanecen en ella siempre y cuando pueda mantener condiciones de éxito y realización individual. Hemos identificado también que los valores atribuidos a la argolla

varían de acuerdo con si las valoraciones se realizan desde “dentro” o “fuera” de ella. Esto termina por mostrar que cuando juzgo una práctica argollística como injusta en otros, de cierto modo, juzgo el reverso de mi propio actuar. Lo presente se sostiene en algo que yace invisible y en este momento no puede ser presente para mí, pero sí es sostén del presente. Sin embargo, ese aspecto puede ser visto por otro. Mi perspectiva me atrapa de tal manera que no me deja ver el “reverso” de mí, pero en la comunicación distante con el otro, me permite hacer evidente esa ausencia. En ese sentido, la comunicación con el otro es la condición de la posibilidad para salir del entrampe de mi perspectiva sobre mis propias prácticas. La idea del *écart* en la comunicación pone en alerta que nuestra posición cambiará de significación por el otro, o dicho de otro modo, que la comunicación con el otro mostraría nuestras propias fisuras perceptibles y abriría el paso a la transformación (del Ser) desde la ausencia que se hará presencia, y viceversa.

En ese sentido, el emblema es susceptible de ser modificado, las relaciones comunicativas reflejan las constelaciones posibles hacia donde puede virar el emblema, y cómo en esos giros se revelan las relaciones especulares entre los miembros del campo social. Los sujetos pueden instituir un nuevo camino transformativo de sus prácticas si, primero, toman conciencia de que son del mismo campo y que necesitan al otro para saber de sí, y, segundo, toman conciencia que la acción que instituyen como transformativa del campo supone su propia transformación. Los sujetos, al introducir cambios en sus prácticas, se cambian a sí mismos, y esto es inevitable, desde la perspectiva de Merleau-Ponty.

Por ahora, el país va constituyéndose como comunidades de argollas, donde se turnan los privilegios de algunos y se excluye los derechos a otros. Si hay sacrificios es siempre y cuando generen un bien individual o complacencias particulares. No es el sacrificio del que nos habla *Piloto de Guerra*, porque el protagonista piensa que la comunidad se funda sobre la base de sacrificios mutuos, la comunidad, manifiesta “no es una suma de intereses, es una suma de nuestros dones” (Saint-Exupéry, p. 114). En una democracia permisiva a la paradoja argollística, las personas no estarían dispuestas a hacer sacrificios situacionales frente a la consecución de sus privilegios: ellos y ellas siguen atrapados

en su perspectiva al punto de que no hay aún conciencia de la significación de la copresencia en lo social.

¿Cómo, entonces, reactivar el mundo pre-objetivo, el medio dentro del que nuestros cuerpos nacen y aprenden a usar la argolla? ¿Qué posibilidades hay para transformar nuestro comportamiento? Entre los tres valores profesados por el republicanismo francés, antecesor histórico de los ideales democráticos, la fraternidad es el menos estudiado. La filosofía del siglo XX ha priorizado la discusión de la justicia en torno a la libertad y la igualdad, centrados en una concepción de la individualidad y postergando el sentido inmanente de la fraternidad y su relación con la justicia. La obra de Merleau-Ponty podría ofrecer alternativas para una mirada distinta de la comunicación social y política, caracterizada por la distancia y la copresencia.

Por el momento, las prácticas argollísticas se mantienen y reanudan porque sobreviven anclándose en vacíos valorativos que el propio sistema democrático (liberal-capitalista) sostiene como parte de su estructura. En esta democracia, la comunidad se funda en particulares semejantes, pero no en la acción constitutiva de la vida comunitaria, que se sostiene en la diferencia. La pregunta sustancial ante el sistema democrático actual es saber hacia dónde conducen las particularidades y hacia dónde están destinadas las identidades individuales, en un sistema que pone como meta democrática la autorrealización individual-argollera de los sujetos de una comunidad que no pretende sostenerse como copresentes.

## Conclusiones

Para comprender la corrupción más allá de las discusiones políticas y jurídicas actuales, he tomado la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, quien podría ofrecer una lectura filosófica al trabajo etnográfico de Nureña, sobre la argolla. Planteé comprender el fenómeno como un emblema social, que encarna la producción histórica y comunicativa entre los sujetos de un mismo campo de significación. Así, se ha

identificado, a nivel estático, dos componentes centrales de su persistencia: la pertenencia (interna) y el poder ascendente (externo). Ambos elementos convergen y multiplican su aparición en diferentes campos de nuestra sociedad, de tal manera que la argolla echa raíces en la trama intersubjetiva. Además, se ha identificado cómo las relaciones de pertenencia implican una ubicación de la vivencia para la elegibilidad del significado de argolla, es decir, dentro de la argolla o fuera de ella, el sujeto realiza cambios de perspectiva identificando valores o antivalores, de acuerdo con las dinámicas de pertenencia y autorrealización. En ese sentido, las relaciones y movimientos que establecen los sujetos dispuestos en las prácticas argollísticas revela una plurisignificación del término y su variabilidad en conformidad con la posición perceptiva.

Pasando a un análisis generativo, recogí el trabajo histórico que realizó Nureña para analizar el uso del término *argolla*, sus cambios significativos y sus usos derivativos, evidenciando las dinámicas de poder donde los grupos hacen uso de la argolla como una estrategia inherentemente a la vida social, pero con cierto nivel de conciencia, en tanto la usan encubierta para transgredir las normas democráticas.

Posteriormente, presenté un análisis en torno a las posibilidades de que los sujetos puedan adaptarse o superarse en el medio social sin recurrir a prácticas argollísticas. He tomado en consideración las figuras del héroe contemporáneo a las que Merleau-Ponty refiere para ubicar las posibilidades de realización de los sujetos en un mundo encarnado e intersubjetivo, en el que se plantea la relación de copresencia entre los sujetos, y permite la transformación de las prácticas predemocráticas en la comunicación intersubjetiva, sabiendo que hay ciertos elementos ocultos de nuestro actuar que el otro nos muestra, como si estuviesen en una relación especular y reversible.

## Referencias

- Depraz, N. (1993). L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore? L'apport de la phénoménologie aux science sociales. *Genèses*, 10, 108-123.
- González Di Piero, E. (2016). Husserl y el problema de la antropología. En F. Gómez Rodríguez (Comp.), *Antropología y Fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura* (pp. 109-120). Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Hubert, Ludwig. (2008). *Romper la mano. Una interpretación cultural de la corrupción*. IEP / Proética.
- Katz, J. y Csordas, T. (2003). Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology. *Ethnography*, 4 (3), 275-288.
- Leff, N. (1997/1964). Economic Development through Bureaucratic Corruption. En A. J. Heidenheimer, M. Johnston y L. Victor T. (Eds.), *Political corruption. A Handbook* (ebook). Transaction Publisher.
- Melançon, J. (2021). Introduction. En J. Melançon (Ed.), *Transforming Politics with Merleau-Ponty Reframing the Boundaries: Thinking the Political* (ebook). Rowman & Littlefield Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo invisible y lo invisible* [Trad. E. Consigli y B. Capdevielle]. Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción* [Trad. J. Cabanes]. Península.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido* [Trad. N. Comadira]. Península.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos* [Trad. C. Martínez y G. Oliver]. Seix Barral.
- Merton, R. K. (1968). *Social Theories and Social Structure*. Free Press.
- Nureña, C. (2021). *La argolla peruana. Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. Crítica.
- Olkowski, D. (2021). On the Limits of Perceptions for Social Interaction in Merleau-Ponty. En J. Melançon (Ed.), *Transforming Politics with Merleau-Ponty (Reframing the Boundaries: Thinking the Political)* (ebook). Rowman & Littlefield Publishers.
- Pardo, I. (2004). Introduction: Corruption, Morality and the Law. En I. Pardo (Ed.), *Between Morality and the Law. Corruption, Anthropology and Comparative Society* (ebook). Ashgate.
- Plot, M. (2014). *The Aesthetico-political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt and Rancière*. Bloomsbury Academic.

- Proética (2019). *XI Encuesta Nacional Anual sobre percepciones de corrupción*. <https://www.proetica.org.pe/contenido/xi-encuesta-nacional-sobre-percepciones-de-la-corrupcion-en-el-peru-2019>
- Quiroz, A. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rothstein, B. (2014). What is the opposite of corruption? *Third World Quarterly*, 35(5), 737-752.
- Saint-Exupéry, A. (26 enero 2023) *Piloto de guerra*. SEDU. <https://web.sedu-coahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Piloto%20de%20guerra.pdf>
- Shklar, J. (1990). *Vicios ordinarios*. Fondo de Cultura Económica.
- Smyth, B. (2010). Heroism and history in Merleau-Ponty's existential phenomenology. *Continental Philosophy Review*. Springer, 43, 167-191.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- World Bank. (1997). *Helping Countries Combat Corruption: The Role of the World Bank*. World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/799831538245192753/Helping-countries-combat-corruption-the-role-of-the-World-Bank>

Epílogo

## **Crítica de la violencia hoy: Apuntes sobre sus alcances y sus límites**

Berenice Amador Saavedra

Producto de un esfuerzo continuado, el volumen VI de la *Serie Medea Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica* abre un nuevo umbral de reflexión dirigido a los estudios sobre la violencia y recupera la herencia de sus cinco antecesores: *Buscando significados, reencantando el mundo*, de Sonia E. Rodríguez (I, 2020), *Resignificar la violencia*, de Katherine Mansilla (II, 2021), *Las fronteras de sentido*, coordinado por Agata Bąk (III, 2021), *Mujeres y ciudadanía*, coordinado por Liliana Ibeth Castañeda y Cristina Alvizo (IV, 2021); y *Las palabras no escritas*, de María Fernanda Toribio (V, 2022); textos que, coeditados desde el 2020 por SB y la UAEMEX, nos han permitido atender algunos de los problemas más apremiantes de nuestra época en el marco de los estudios sobre ética y política, y que en buena medida han cimentado el rumbo del estudio contemporáneo y de la crítica de la violencia que presenta este volumen (particularmente los estudios presentados en el volumen III de esta Serie).

Con este marco, *Crítica de la violencia. Análisis de su materialidad y sus formas en perspectiva filosófica* propone rutas de crítica sobre el tema, en franca clave *benjaminiana*,<sup>1</sup> en seis capítulos que ofrecen un diálogo actual y fructífero en abordajes y consideraciones dentro de este tipo de estudios a partir y desde los aportes teóricos, conceptuales y metodológicos de la fenomenología y de la teoría crítica, que parten de entender que “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia” (Benjamin, 2009, p. 61). Así, los análisis desarrollados en este volumen han pretendido hacer visibles los diversos mecanismos por los cuales se presenta la violencia al establecer relaciones entre las formas en que se materializa en nuestra cotidianidad, ya sea desde la crítica a sus aspectos estructurales o en el modo en que dicha materialidad configura las prácticas sociales violentas, buscando hallar su causa y su sentido.

De acuerdo con lo señalado, se sigue que la propuesta de crítica de la violencia como filosofía de su historia se enmarca en los esfuerzos que buscan un abordaje comprensivo de la temática sin dejar de lado la riqueza de los estudios que delimitan su análisis a partir de un concepto operativo mínimo-restringido sobre ella y con el que usualmente se define el uso excesivo, ostensivo-físico, de la fuerza de un individuo (o grupo) dirigido a otro individuo (o grupo) cuya finalidad es causar daño (mismo que por lo general deriva en incidir en el comportamiento de la víctima).<sup>2</sup>

- 
1. Nos referimos al ejercicio de Walter Benjamin en su texto “Para una crítica de la violencia” (2009. *Estética y política* [pp. 31-64]. Las Cuarenta).
  2. Es preciso anotar que una gran aportación de la operatividad de este tipo de definiciones es atender el hecho violento desde la determinación del agente; en este sentido, comprender la violencia infringida por un individuo o un colectivo ha posibilitado diferenciar entre la violencia resultante del daño que un colectivo de forma espontánea causa a un individuo o a un grupo, de aquella regulada y cometida por grupos organizados —terrorismo o delincuencia organizada—, de la violencia institucional cometida por el Estado y de la violencia sistémica-estructural. Además, la riqueza de esta aportación, como se leerá líneas abajo, radica en que, con dicha diferenciación, encontramos la inclusión de algunos aspectos de orden contextual, pues al analizar al colectivo espontáneo o al grupo organizado, la violencia de las



Al buscar este abordaje comprensivo que permita atender no solo el hecho violento (o los hechos violentos), al agente o a la víctima, de manera aislada y, por ello, ahistórica, encontramos en los seis capítulos el tránsito por diversos campos de análisis (ya sea el de sus causas, el de sus formas y dinámicas en sus prácticas, o el de sus consecuencias) desde donde la filosofía de la historia de la violencia suma el análisis del contexto sociohistórico cultural y coloca dicho estudio más allá de la descripción de daños visibles. Lo anterior permite atender la materialidad incluyendo en el análisis los elementos y los mecanismos presentes en las prácticas violentas que den cuenta de sus aspectos sociohistóricos, de orden cultural, político, psicológico, emocional y afectivo, cuya expresión es la negación del otro —como se lee claramente en el análisis del racismo, la violencia contra las mujeres o en el rechazo al otro que amenaza la seguridad del hogar—, aunque esta negación se presente en diversos niveles desde la configuración de prácticas de exclusión hasta el aniquilamiento físico.

En este sentido, a lo largo de los seis trabajos también resalta la preocupación de analizar comprensivamente la violencia superando las limitaciones de entenderla únicamente desde su carácter instrumental, es decir, analizando formas y dinámicas que dan cuenta de ella más allá de verla como mero medio cuyo empleo —legal o no, legítimo o no— busca un fin específico.

De tal suerte que el acercamiento comprensivo planteado en este volumen pretende entenderla en y desde su carácter relacional —relaciones entre individuos y colectivos—, comprendiendo que la violencia no es simplemente un hecho, sino que se produce en las relaciones sociales sean laborales, familiares, de vecindad, estimadas desde el derecho internacional, en las guerras fratricidas, etc., cuya característica es el ejercicio de poder o fuerza que resulta en el daño al *otro*. En este

---

instituciones o las dinámicas sociales en capitalismo abre el umbral al estudio de las circunstancias en que los colectivos accionan. Además, también invita a recuperar la misma ruta al buscar ahondar en las causas, las formas y dinámicas o las consecuencias de la violencia cometida por individuos.

sentido, el eje de análisis de los estudios presentados es su comprensión como “una forma de relación social caracterizada por la negación del otro” (Martínez Pacheco, 2016, p. 16), consideración que pondera los aspectos subjetivos del daño infringido al tiempo que recupera los elementos objetivos-relacionales de la violencia,<sup>3</sup> y nos acerca a la estimación de estas relaciones como una de sus prácticas.

Con esto en mente, los avances logrados en la crítica de la violencia de este volumen sientan bases para analizar su materialización en nuestra cotidianidad, pues al asumir que su estudio no empieza y ni termina en el propio hecho violento, cada uno de los seis análisis plantea la necesidad de atender el carácter violento con el que las relaciones sociales, en circunstancias específicas contextuales de cada caso, derivan en la negación del otro en las prácticas sociales, sin que ello menoscabe los alcances de su estudio, pues a pesar de atender el contexto relacional en donde la violencia se materializa es posible recuperar algunas de las características de las prácticas y relaciones violentas en diversos espacios sociales. Desde ahí es que las distintas tematizaciones y los abordajes de cada estudio plantean el análisis de las relaciones sociales contemporáneas en el marco de la relación entre la justicia y el derecho, ya que en ellos se dinamizan las diversas configuraciones de la violencia que tienen lugar en colectividades cifradas bajo las democracias contemporáneas.

Por otro lado, partir de su comprensión como negación del otro permite hilar las diversas relaciones violentas y prácticas sociales analizadas teniendo en mente los procesos de subjetivación contemporáneos y la manera en que dichas relaciones y prácticas violentas van configurando la subjetividad en nuestra época.

---

3. Martínez Pacheco señala que una de las aportaciones de esta definición ampliada de la violencia recupera este carácter subjetivo: al reconocer su tinte relacional, se reconoce el carácter activo de los extremos de la relación, esto amplía el alcance del estudio de las consecuencias del daño, entendiéndolo como la negación del otro, en la configuración de la subjetividad del agresor y la víctima (2016. La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio. *Política y cultura*, [46], 7-31).

En este sentido, el carácter violento de las relaciones sociales, para el caso de la violencia racista en “La espectralidad del racismo”, la violencia contra las mujeres, en “Juliette en la *dialéctica de la Ilustración*: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres”, y aquella que implica la creación de un lugar propio en “Buscando un hogar. Sobre la lógica del lugar propio y su inherente violencia”, nos presenta el análisis de la configuración de estas relaciones violentas, poniendo énfasis en la manera en que las causas, las dinámicas violentas y las consecuencias permiten ver entre sus prácticas la negación del otro desde el espacio relacional entre individuos y entre colectivos —estén organizados o no—, permitiendo un estudio comprensivo de la violencia que plantea el carácter transversal de las relaciones violentas de racismo, la vulnerabilidad y la discriminación, y la violencia contra las mujeres desde su concreción particular hasta la configuración de la violencia institucional y la violencia sistémica-estructural, donde la negación del otro se expresa en prácticas de exclusión o llega a su aniquilamiento físico bajo mecanismos estructurantes y bien estructurados.

Así, en “La espectralidad del racismo” vemos cómo su espectralidad radica en la manera y los matices en que la negación del otro se da, por un lado, al llevar la crítica filosófica más allá del análisis de la experiencia del racismo sufrido en primera persona, al atender la base cultural sobre la cual, en principio, el cuerpo y la persona del otro son reducidos a mero objeto; en donde por principio de cuentas del lado del agresor (en este caso la comunidad de Leukerbad) se ostentan toda la tradición e historia occidentales volcadas sobre el extraño, el ser y el cuerpo de James Baldwin, al ver en él únicamente sus dientes, incapaces de reconocer una sonrisa; pero, en una actualización de los aspectos relacionales de la base cultural de dicha incapacidad nos permite ver, en un segundo momento, que aquello experimentado por Baldwin en primera persona en esta comunidad podría haberlo experimentado en cualquier otro lugar del mundo, en cualquier otra época, circunstancia que nos entrega como resultado que la violencia relacional del racismo impide una experiencia temporal capaz de atisbar la superación de la situación, ya que ellos podrían o no ostentar su historia y tradición, opción que le es negada a la víctima del racismo, pues con esta violencia su cuerpo queda anclado en

ese pasado, cargado irremediablemente con su historia, con esa historia que lo ha configurado como el otro.

Por su parte, al atender las causas, las características y las consecuencias de la violencia contra las mujeres, en “Juliette en la *dialéctica de la Ilustración*: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres”, el carácter relacional de la violencia ejercida sobre ellas es señalado, por un lado, al indicar la manera en que la constitución del sujeto soberano ilustrado ha constituido su relación con la naturaleza y con los otros, haciendo del dominio y la negación de la compasión las bases estructurales desde donde se configura —en esta relación— al débil, al vulnerable, a las mujeres; por otro, nos muestra los mecanismos que se despliegan en la adjudicación de dicha debilidad y vulnerabilidad a las mujeres al ser consideradas “criaturas heridas nacidas para sangrar”; lo anterior remite el carácter relacional de la propia configuración de una y otra figura (sujeto soberano-mujeres) que sentará las bases estructurales de violencia patriarcal; análisis que nos posiciona ante los severos alcances que ha tenido la negación de las mujeres, como en los feminicidios. En esta crítica vemos poner en acción el análisis filosófico de su historia presentado por los teóricos críticos en el segundo Excurso de *Dialéctica de la Ilustración*, quienes señalan los tintes violentos de las relaciones sociales, culturales y económicas a partir del análisis de la emergencia de la ética burguesa o ilustrada cimentada en la negación de la compasión y de los afectos.

De igual manera, en “Buscando un hogar. Sobre la lógica del lugar propio y su inherente violencia” al plantear desde una oikología el análisis de la violencia en el impulso de construir material o simbólicamente un lugar propio que sirva de refugio y hogar ante lo desconocido, vemos cómo el estudio de las estructuras cósmicas-corporales y de urdimbre social que permiten la creación violenta de un espacio propio han devenido en la violencia relacional donde el otro debe ser alejado, rechazado, discriminado y negado, en una exacerbación del sentimiento de indefensión, y la extrapolación de la construcción de un lugar seguro como casa u hogar a la consideración de un lugar propio más extenso. Este hallazgo permite comprender cómo discursos de ultraderecha echan raíz al fomentar el rechazo, negación o aniquilamiento físico del

otro presentado como una amenaza: por su religión, por su origen geográfico, por su tono de piel, por su idioma, por su preferencia sexual, por su identidad. Sin embargo, también derivado del carácter creativo de la construcción del lugar propio, y el ejercicio propio del construir y crear algo que no estaba dado ni fijado, se establece cómo a partir de la base del carácter relacional de esta búsqueda es posible plantear nuevas formas de procurarse ese hogar para superar la violencia.

Por su parte, en “La crítica dialéctica de la violencia de Herbert Marcuse: Hegel y la revolución”, en “¿Somos violentos los mexicanos?” y en “Aportes fenomenológicos para comprender las prácticas argollísticas”, el análisis del carácter relacional de la violencia retoma el estudio de la configuración de la violencia sistémica-estructural y la violencia institucional, al tiempo que nos conduce por la manera transversal en que sus mecanismos urden sus raíces impactando las relaciones sociales más próximas, marco de análisis que posibilita el estudio de la negación del otro como elemento estructurante de las dinámicas en las diversas colectividades y nos coloca frente al modo como el modelo de configuración de subjetividades compone nuestras relaciones en las prácticas sociales cotidianas. Esto en consonancia con los aportes de esta comprensión ampliada de violencia que también permite matizar la manera en que el contexto interviene en la relación social violenta para no pensarlo únicamente como telón de fondo del hecho violento.

En este sentido, “La crítica dialéctica de la violencia de Herbert Marcuse: Hegel y la revolución” plantea el estudio de la violencia sistémica-estructural desde la crítica que realiza Marcuse, aquella dirigida a las sociedades industriales contemporáneas y al modo como en ellas se han estructurado el dominio, la exclusión y la negación del otro, en su análisis de las prácticas sociales instituidas por el *establishment* norteamericano de mediados del siglo XX, y a la subjetividad que produce. El carácter relacional de la violencia sistémica-estructural es denunciado bajo el cariz que en la actualidad tiene nuestra relación de desequilibrio y explotación con la Naturaleza, la represión excesiva de hombres y mujeres, y las relaciones de brutalidad hacia grupos étnicos y culturales históricamente marginados, todas estas formas en que la negación del otro —Naturaleza, mujeres, el otro

marginado— es estructurada desde prácticas de exclusión y el aniquilamiento físico. El texto presenta el ejercicio de la crítica realizado por Marcuse donde *dialectiza* la subjetividad moderna, base de la subjetividad contemporánea, y halla en ella los elementos que detonen su transformación, mostrando su radicalidad y su pertinencia para la crítica contemporánea de la violencia.

El trabajo “¿Somos violentos los mexicanos?” presenta el carácter relacional de la violencia sistémica al estudiar su estructura naturalizada en la nación imaginada llamada México. Este estudio parte de la revisión de los momentos y modos como la violencia ha sido gestionada en el imaginario social mexicano que configura nuestra comprensión del colonialismo, del nacionalismo y del origen de la mexicanidad; elementos que a su vez configuran nuestra propia identificación como mexicanos y la identificación de otros grupos sociales. Esta revisión transita desde la recuperación de una concepción mínima de violencia como el exceso en el uso de fuerza, hasta el marco de las instituciones sociales contemporáneas en México. Esta crítica en la subjetividad mexicana recoge la propuesta *freudiana* de asumirla como parte de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo reconocer elementos de control y gestión de los impulsos violentos, en el orden social, para traer sus aportaciones al estudio de los mecanismos que cada cultura y grupo humano echa a andar para el control y la gestión de la violencia. Lo anterior permite ver cómo los mecanismos de la configuración de la subjetividad mexicana contemporánea en los imaginarios nacionales, en términos de lo colectivo, el desvelo-ocultamiento de las pulsiones violentas resultan en prácticas de exclusión en la violencia racista en los procesos de blanquitud o en la violencia contra las mujeres producto de la comprensión ambigua de la figura de la mujer.

El análisis del carácter relacional de la violencia sistémica e institucional presentado en “Aportes fenomenológicos para comprender las prácticas argollísticas” dedica su estudio a la “práctica de la argolla” (similar a las prácticas del apadrinamiento o del compadrazgo) que ha permeado diversos estamentos de las prácticas sociales en Perú. El análisis de la práctica de la *argolla* asume que, como práctica corrupta, la *argolla* es perjudicial para el desarrollo de la vida en los sistemas

democráticos. La crítica a la violencia de la corrupción da cuenta de lo que gesta esta práctica al señalar las afectaciones de la vida personal y la vida intersubjetiva, los valores que se defienden en esta práctica corrupta y la subjetividad que ella produce, para establecer los elementos de la democracia contemporánea que podrían revisarse para, por un lado, comprender la paradoja de la tolerancia social de prácticas corruptas y, por otro, buscar nuevas formas de interrelación social.

En suma, los seis capítulos de este volumen de la *Serie Medea*, que dialogan desde la fenomenología y la teoría crítica, presentan la actualización de la crítica de la violencia en el marco de su comprensión ampliada, entendiéndola como negación del otro, donde se pondera su carácter relacional, el carácter activo de agresores y víctimas, se atiende tanto los aspectos subjetivos como los elementos objetivos que configuran sus prácticas, y permite el tránsito entre los diversos campos de análisis (sus causas, sus formas, sus dinámicas y sus consecuencias) y los diferentes niveles en que la negación del otro tiene lugar ya sea en prácticas de exclusión o en la violencia propia del aniquilamiento físico del otro, que puede presentarse en la relación entre individuos y grupos o en los elementos estructurantes de la vida contemporánea de cariz sistémico o institucional, elementos que permiten también llevar las bases de la crítica de la violencia que aquí se presenta para el análisis desde su comprensión estructural, cultural, simbólica o moral, como en el caso del racismo, el sexismo, la xenofobia, la aporofobia, la corrupción o el ecocidio.

Sin embargo, la propia comprensión de la violencia como negación del otro podría conducirnos a severas limitaciones en su análisis y en los alcances que su estudio pudiera lograr, pues, por un lado, podría llegarse a una desestimación de los elementos objetivos de la relación social violenta, al caer en una sobrecargada subjetividad donde cualquier acto u omisión pretenda ser una práctica de exclusión o negación del otro, viendo también desdibujados los logros alcanzados en materia de juridización y de jurisprudencia en la defensa de los Derechos Humanos. Por otro, por el propio carácter relacional de la violencia, el otro que es negado siempre será *otro* en relación con alguien (individuo, grupo o colectivo, Estado) y demandará en cada caso cimentar el estudio de la

violencia en franca consonancia con la filosofía de su historia que parta del análisis de las relaciones que sus prácticas establecen con su contexto sociohistórico cultural si se pretende llevar a cabo un análisis riguroso de la materialidad y las formas de la violencia contemporánea.



## **Autores**

(por orden de contribución)

**Jorge Armando Reyes Escobar.** Doctor en filosofía por la UNAM, ha realizado estancias postdoctorales en La Trobe University (Melbourne, Australia) y en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es profesor titular “B” de tiempo completo adscrito al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro del SNII, nivel I. Autor de los libros *El lenguaje de la alteridad* y *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*.

**Dinora Hernández López.** Doctora en Filosofía con mención *Cum Laude* por la Universidad de Guanajuato. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Realizó una estancia de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Candidata al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Su línea de investigación versa sobre la crítica de la construcción ético-política de la modernidad. Es coordinadora del Seminario de Filosofía Feminista (SEFIF), en la Universidad de

Guadalajara. Ponente y conferencista magistral en diversos eventos académicos nacionales e internacionales. Entre otros, autora de “Theodor W. Adorno: resistencia y briznas de vida moral”, “Educación superior en México, Neoliberalismo y patriarcado”, e “Imágenes dialécticas del patriarcado: para una teoría crítica feminista desde la negatividad”.

**Marius Sitsch.** Actualmente estudiante de doctorado en la Charles University de Praga y de la Universidad de Wuppertal. Su investigación se centra en la utilidad práctica de la epojé. Ha sido editor en jefe del *Philosophical Journal AUC Interpretations* (2018-2022). Entre sus publicaciones se encuentran *Epoché und Alterität—Invarianten des Epoché-Vollzugs und Weg in eine enthaltende Haltung* (en prensa); “An oikological approach to the practical usability of the Epochè” y *Gleichzeitige Nähe und Ferne: Jean-Paul Sartre und Emmanuel Lévinas im Dialog/ Proximité et distance en même temps: Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas en dialogue* (editor junto con Markus E. Hodec).

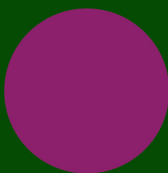
**Fernando Huesca Ramón<sup>†</sup>.** Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios de licenciatura y posgrado en las áreas de biología y filosofía. Las líneas de investigación que desarrolló incluyen idealismo alemán, estética, economía y filosofía política, filosofía de la mente, y bioética. Miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, del grupo de Estudios Hegelianos, La razón en la historia, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, y del Sistema Nacional de Investigadores de México. Fue coorganizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos de México y coorganizador, junto con Claudia Tame Domínguez, del Coloquio Internacional de Filosofía Política de la BUAP. Autor del libro *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*.

**Mauricio Pilatowsky Braverman.** Doctor en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor titular “C” tiempo completo en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la

UNAM. Autor de los textos *La Autoridad del Exilio* y *Las voces desterradas reflexiones en torno a los imaginarios judíos*. Coordinador y autor en las obras *La configuración de la nación mexicana: un proyecto de inclusión exclusión*, *Los Intelectuales* y *la Configuración de los Imaginarios Mexicanos* y *La nación y lo mexicano: conceptos actores y prácticas*.

**Katherine Mansilla Torres.** Doctora y magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magister en Ciencias Políticas, mención asuntos públicos por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica-Cipher y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Profesora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente se desempeña como docente en cursos de ética, fenomenología, filosofía contemporánea y filosofía política en UNMSM y PUCP.

SERIE MEDEA



Mujeres científicas,  
artistas, humanistas,  
educadoras y académicas  
de Iberoamérica

Crítica de la violencia. Análisis de su materialidad y sus formas en perspectiva filosófica *es una obra innovadora y aportadora.*

Dra. María Eugenia Flores Treviño

Este libro abona elementos desde distintos abordajes temáticos y metodológicos para analizar los diversos mecanismos en los que la violencia se ejerce y, de esta manera, relaciona su materialización en nuestra cotidianidad con sus aspectos formales y sus prácticas diarias.

Plantea un índice de tematización de las contradicciones de la vida en sociedades democráticas, posibilitando un diagnóstico y el análisis de los componentes sociales estructurales del advenimiento de una nueva naturalización de prácticas violentas. Pretende que el diálogo entre lo temático y los posicionamientos teóricos sea fructífero, pues, en la actualidad, urgen los acuerdos que echen raíz y nos impulsen a la transformación de nuestra realidad.

**Berenice Amador Saavedra** es Maestra en Docencia para la Educación Media Superior (campo Filosofía) por la UNAM y estudiante en el Doctorado en Filosofía Contemporánea en la BUAP. Miembro de la Asociación Filosófica de México y miembro permanente del Seminario Prácticas de inclusión y exclusión en la configuración de los imaginarios mexicanos y del Seminario Teoría crítica desde las Américas. Sus líneas de investigación son teoría crítica, teoría feminista, filosofía de la cultura. Actualmente investiga los procesos de subjetivación en el fenómeno de la trata de mujeres indígenas en el sur de México.



Secretaría de Investigación  
y Estudios Avanzados  
uaemex.mx



Sb editorial  
editorialsb.com.mx

ISBN 978-607-633-845-2



9 786076 338452

ISBN 978-631-6593-35-1



9 786316 593351