

interesa por lo más próximo, por hacer la historia del cuerpo. En tercer lugar, si consideramos el proyecto genealógico de Foucault desde la perspectiva del cuerpo, podemos entender, primero, que hay un gran valor metodológico en tal desplazamiento: esto le permite al filósofo francés comprender el ejercicio de diversas técnicas de poder, al estudiar la manera en la que los cuerpos modernos han sido manipulados materialmente en Occidente por las prácticas del dispositivo de poder-saber. Y, segundo, que en el cuerpo radica un gran valor ético y político, puesto que este ya no es simplemente el lugar en donde se inscriben los acontecimientos, las interpretaciones y las valoraciones dominantes, sino que es el lugar en donde es posible llevar a cabo diversas prácticas de resistencia contra las técnicas de poder que nos imponen un cierto tipo de subjetividad. Así pues, el sentido de hacer genealogía, creo yo, se clarifica y se enriquece bastante si contemplamos este ejercicio desde la perspectiva del cuerpo. El trabajo genealógico tiene entonces, en Nietzsche, el objetivo de crear libertad para nuevas valoraciones a través de la historia del cuerpo, y, en Foucault, el de imaginar y crear nuevas formas de subjetividad, nuevas formas de pensar, nuevas formas de vida, nuevos cuerpos.

### Bibliografía

- Foucault, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. Vol. 1. México: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 2008.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2008.

MATEO PRADA QUINTERO

Universidad de los Andes - Colombia

me.prada227@uniandes.edu.co

**Mansilla, Hugo Celso Felipe.** “La religión entre la crítica racionalista y las corrientes posmodernistas”, *Diánoia* [Universidad Nacional Autónoma del Estado de México] XLVIII/51 (2003): 97-115.

Una década después de su publicación, el texto de H. C. F. Mansilla llega a mis manos teniendo yo la expectativa de dialogar con alguien que aborde el tema de la posmodernidad y sus padres, los llamados maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche, representantes de la crítica racionalista, o mejor y para este caso, de la crítica a los fenómenos religiosos desde una posición racionalista. Mansilla describe el “desilusionamiento sistemático” al que estos invitan, y aborda sus consecuencias como el germen de las llamadas corrientes posmodernistas. La crítica no para ahí, sino que llega hasta la propuesta de Lutero, que si bien hace “prevalecer los argumentos en las discusiones teológicas y filosóficas” (111) –punto que rescata el autor–, con su “doctrina de la predestinación reduce la libertad de volición y actuación, libertad que es concebida como una carta blanca para lo perverso y lo

demoníaco”, y así “incita a los fieles a actuar como si pertenecieran a los elegidos, lo que se manifiesta paradójicamente en el éxito mundano (de cuyos frutos no hay que regocijarse)” (112).

El artículo se propone ubicar las corrientes posmodernistas como un período de transición entre la modernidad y lo que Oliver Marchart (2009) definió como posfundacionalismo. Al desarrollar esta tesis, pretendo mostrar que, si bien el escrito de Mansilla desarrolla críticas acertadas sobre los ataques a la religión por parte de los maestros de la sospecha, desconoce o minimiza el contexto antropológico ligado a las mismas, lo que a su vez lleva a que se ignore la posibilidad de hacer lazo social más allá de la religión, su historia y, en muchos casos, su sesgo institucional. Al final, postularé cómo, en el marco de una visión posfundacional, la política, que reafirma la contingencia del sujeto y la necesidad de su acción (decisión), sería una forma de sostener una religiosidad intelectual (esta no tendría por fin el seguimiento de un mandato divino, sino el mero sostenimiento del lazo social). Empezaré por anotar las particularidades del texto de Mansilla, para ulteriormente conectar sus inquietudes con la propuesta contemporánea del posfundacionalismo, en la que el sujeto humano es decisivo, nivel en el que Mansilla no se permite ahondar.

Subrayo de entrada que la visión de la tesis de Mansilla no solo es creacionista, sino dantesca. Él considera que “la emancipación y secularización extremas –propugnadas por Marx, Nietzsche, Freud y sus escuelas sucesorias– conducen a nuevos tipos

de esclavitud, [...] y la praxis humana adquiere así algo de luciferino” (102). Además, la razón no debe ser instrumental, sino permanecer dentro de la tradición filosófica, considerada como el vínculo amable del hombre con el resto de la creación. Para el autor, el núcleo filosófico de las religiones tiene consecuencias humanistas en las que la humildad (dada por nuestra condición de criaturas) se presenta como la opción para enfrentar la autoimpuesta esclavitud al éxito y triunfo materiales, guiada por una razón instrumental que afecta el lazo social. De esta forma, anteponer al hombre sobre todas las cosas solo lo convierte en un ser divino pero resentido, un Lucifer que, al portar la luz de la razón, se aparta de su creador y llega a ser el mismo Satán, el *alter* de Dios. ¿Cómo es que los padres de la posmodernidad llegan a tal punto?

Según Mansilla, Nietzsche reduce lo religioso a racionalizaciones de las angustias y añoranzas humanas. Con él, el fenómeno religioso busca rescatar una unidad primigenia del mundo que lleva al superhombre y su rechazo de la moral cristiana, descrita como “auto-mutiladora del espíritu”, al desarrollar la psicología de “la conciencia de culpabilidad”. Argumentos que para el autor se explican por provenir “de una persona a quien no le fue muy bien en la vida emotiva y cotidiana” (104); además, de acuerdo con Mansilla, el propósito de alcanzar un pensamiento absolutamente objetivo es “una creencia no exenta de una buena porción de autoengaño y de –nuevo– una arrogancia luciferina” (*ibíd.*, énfasis agregado). No pongo en duda la validez de criticar el contexto vital de un filósofo para

explicar su obra; no obstante, enfatizar en el sentido trágico y exaltar el nihilismo nietzscheano sobre la esperanza que significa el superhombre, por más “luciferino” que pueda parecer, es desconocer una propuesta, diferente a la religión tradicional, que sostendría el lazo social.

Por otro lado, la crítica de Marx –que para Mansilla es “una religión secularizada de la esperanza que hace del hombre un nuevo dios” (103)– deja de lado posiciones como la de Erich Fromm. Con este último, la teoría marxista, y con ella toda crítica al fenómeno religioso, se presenta como “un existencialismo espiritual en lenguaje laico”, que busca “la emancipación del hombre como individuo, la superación de la enajenación y el restablecimiento de su capacidad para relacionarse plenamente con el hombre y la naturaleza” (Fromm 16). No es el hombre de la técnica que reta a la naturaleza al creerse Dios, sino el hombre que se encuentra en equilibrio con el resto de la creación, para usar los términos de Mansilla. Pasaré a mostrar que, mientras Marx y Nietzsche van tras un ideal de individuo o sujeto, la posición freudiana abre paso a la contingencia, en la cual cada sujeto es diferente y, por ende, se desfigura toda posibilidad de un ideal. El precio de esta contingencia es la angustia, que exalta Mansilla, y que alguien que ha pasado por la experiencia psicoanalítica puede constatar como eje de su proceso en la cura por la palabra.

El autor ubica el trabajo de Freud como uno de los análisis más serios, en cuanto realiza una suerte de deconstrucción desde el nivel psicológico. Su propuesta es ver la religión como una

estrategia de autoengaño individual y colectivo, lo cual no parece distanciarse de la postura de Nietzsche, ni de la del mismo Marx con la concepción de ideología, pero la ubica positivamente como donante de sentido histórico, permitiendo con ello el desarrollo cultural, algo que indudablemente favorece las pretensiones de nuestro interlocutor.

Frente a lo anterior, el punto clave en la argumentación de Mansilla consiste en afirmar que la religión no se agota en mecanismos de autoengaño, sino que tiene su fuerte en una historicidad y en las ventajas que trae al crear un espacio de sentido para la vida humana. Cabe resaltar que Mansilla no menciona las consecuencias del pensamiento freudiano en la concepción del sujeto que manejaba la filosofía hasta entonces. Esto hace de la angustia –generada ante la pérdida de sentido que implicaría reconocer que la religión es un autoengaño– algo con lo cual el relativismo toma partido a favor de la descomposición social. ¿Qué se escapa entonces al autor?

Con Freud, el sujeto, que en la tradición filosófica coincide con la conciencia (en la moral), la voluntad (en la ética) y la razón (en la epistemología), deja de ser todopoderoso, “el yo deja de ser amo en su propia casa”, “el ello y el inconsciente lo traicionan”. En este punto, Mansilla invoca la crítica de Marcuse a Freud y el psicoanálisis ortodoxo, que percibe la razón de manera reduccionista (como un mero apéndice exterior de los instintos) y que subraya, en cambio, su potencial crítico-constructivo e incluye a estos instintos en un concepto de razón más amplio (106). En suma, con

el propósito de centrarse en las críticas a los fenómenos religiosos, Mansilla deja de lado la relevancia de la propuesta psicoanalítica ante la estructuración subjetiva y sus consecuencias en cada una de las ramas de la filosofía. Esto es equivalente a un fortalecimiento del yo y una falta de oídos para escuchar lo inconsciente.

Tal relevancia no reside en ampliar la razón o legitimar las razones de los órganos del cuerpo, como afirmara Nietzsche, sino en saltar del ideal a la contingencia del mismo; pasar de lo necesario y absoluto a lo contingente y particular. Es esto lo que hace de la posmodernidad un lugar de afirmación para “el todo vale”, pero a la vez un espacio de transición que, al partir de lo contingente como revelación ante lo necesario, llegue a la necesidad de la contingencia y, con ello, a otra postura frente a la subjetividad. Aunque los posfreudianos, como los posmarxistas y posnietzscheanos, parecen dejar de lado el sentido, cuando de lo que se trata es de otorgarle otro lugar, se reconocerá después que el sentido no deviene universal y necesario para todos, tampoco negado de manera contundente, sino que se presenta contingente y particular en cuanto que hay sujetos diferentes; he allí su necesidad.

En este periodo de transición se daría con más ahínco “la falta de un sólido vínculo emotivo y ético que impida la descomposición social, un peligro inherente a toda sociedad humana” (114), y Mansilla promulga “la necesidad de una religiosidad intelectual [...] y la continuada necesidad de un primer principio que dé sentido a todos los otros fenómenos y que evite el relativis-

mo total” (97). Ante tal caracterización, presentada libre de nombre alguno, a no ser el de un luteranismo sin sus consecuencias sociales y políticas –como la promoción del capitalismo occidental, que critica Weber y trae a colación Mansilla–, le podemos preguntar al autor qué opción real cabe allí.

Mi propuesta es que una alternativa provenga del posfundacionalismo, que marcaría el límite de la posmodernidad como período de transición. Allí tenemos por resultado lo derivado del pensamiento freudiano y su relectura lacaniana, que permiten elevar la contingencia a necesidad; en suma, reconocer como primer principio a la contingencia necesaria, a la acción libre de un sujeto, a la falta y no al culmen de sentido. Desde esta toma de partido, planteo ver en la política ese vínculo que mueve emociones dentro del marco de una ética de la escucha.<sup>1</sup> Esto, sin olvidar ese espacio totalmente Otro, que el mismo Mansilla reseña como la manifestación de Dios para Lutero: “lo extraño y hostil, como un

1 Entendida esta como hábitat de participación plural y activa. Con respecto a la misma y a sus particularidades, remitirse a los trabajos de Margarita Cepeda. La concepción que ella presenta se asimila a la ética del deseo promulgada por Lacan, y descansa en la escucha, en el marco de la “asociación libre” y la “atención flotante”. Traigo a colación la versión de Cepeda y no la de Lacan, ya que esta permitiría trabajar de forma grupal y no en el uno-a-uno del diván; en todo caso, las dos cosas son discutibles. Parece, además, que la democracia sería ese espacio de escucha; lo que también es discutible.

chubasco repentino: como lo irracional y lo arbitrario, que debe ser padecido y sobrellevado humildemente” (114).<sup>2</sup> Frente al Otro, el hombre no se entregará como ante la predestinación propuesta por Lutero, sino que asumirá una posición similar a la indicada por la política posfundacional, pero en el terreno religioso, un desplazamiento de “la religión” –entendida principalmente desde la institucionalidad– a “lo religioso”, de lo óntico a lo ontológico.<sup>3</sup> Así, obtendríamos una religión permeada por lo intelectual, que, en caso de no ser una nueva concepción o una de las ya establecidas y reconocidas popularmente (sometida a los cambios respectivos), podría ubicarse en el campo de lo político.<sup>4</sup> Entonces, la visión ontológica desde “lo religioso”

2 Mientras que para Lacan el Otro representa al orden simbólico o la metáfora, que es la *Matrix* en la película de los Wachowski, lo real es eso extraño y hostil, lo imposible de simbolizar, y, en esa medida, la divinidad, los dioses o el Dios. Así, Dios no es lo Otro, el campo de lo simbólico, sino (una representación de) lo real que tacha, raja o divide a ese Otro: un chubasco, pero no un motor primero y caótico, como lo es el lenguaje.

3 Para ahondar en esta propuesta, véase el excelente artículo de Martín Retamozo: “Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional” (2011).

4 Piénsese en el caso del Nacional-socialismo, o incluso en la llamada Revolución Bolivariana propuesta por el fallecido Hugo Chávez en Venezuela. Por supuesto, modificados con fines democráticos, pluralistas y no segregacionistas.

no tendría por fin el seguimiento de un mandato divino que anularía nuestra libre decisión y acción, sino el mero sostenimiento del lazo social, esto es, asegurar un continuo re-ligar.

Finalmente, entender que la crítica de los maestros de la sospecha a los fenómenos religiosos cuenta con una inseparable visión antropológica nos permite encontrar que el relativismo y la falta de sentido, a los que habrían llevado las corrientes posmodernas, deben ser entendidos como momento de transición con miras a formas de pensamiento como la posfundacional. En esta, el relativismo cede ante la necesidad de la contingencia, de modo que la razón se ve llevada a aceptar una falta constitutiva que permite una constante refundación. Entonces, como lo expresa Lyotard, la filosofía, en cuanto deseo de saber, continuará deseándose, y la posmodernidad será entendida como una relectura de la modernidad y no como un espacio para “el todo vale”.

Me gustaría cerrar con una reflexión que hace poco menos de un año hacía el Dalai Lama en su cuenta de facebook, y que tiene por esencia pensar otros caminos para la religión, o mejor, algo más allá de la religión; sea esto una religiosidad intelectual, como propone Mansilla, o un vínculo emotivo y ético a través de lo político, no lo sabremos sino en la praxis. ¿Llegaremos a tal experiencia?

*All the world's major religions, with their emphasis on love, compassion, patience, tolerance, and forgiveness can and do promote inner values. But the reality of the world today is that grounding ethics in religion is no longer adequate. This is why I am increasingly convinced*

*that the time has come to find a way of thinking about spirituality and ethics beyond religion altogether.* Dalai Lama<sup>5</sup>

## Bibliografía

- Cepeda, M. “Una ética de la escucha”. Conferencia plenaria durante el IV Congreso Colombiano de Filosofía, Manizales, 2012.
- Dalai Lama. Facebook. Web. 10 Sep. 2012, 4:25 a.m.
- From, E. *Marx y su concepto del hombre*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marchart, O. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política entre Nancy, Badiou, Lefort y Laclau* [2007]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Retamozo, M. “Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional”, *Ideas y valores* LX/147 (2011): 51-64.

DAVID ESPINEL

Institución Educativa Compartir /  
Universidad Nacional de Colombia  
*cdespinels@unal.edu.co*

**Pereira, Gustavo.** “Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa”, *Areté* [Pontificia Universidad Católica del Perú] XXIII/1 (2011): 125-158.

A partir de dos conceptos clave: eticidad y reconocimiento, el autor de este artículo se propone mostrar la influencia y vigencia de Hegel en la filosofía política contemporánea que versa sobre la deliberación, siguiendo para ello la lectura que de estas nociones hacen Albrecht Wellmer y Axel Honneth, respectivamente. Para Gustavo Pereira, la filosofía política de Hegel da herramientas para explicar la democracia y la dinámica social contemporáneas. El concepto de eticidad democrática permite integrar derechos subjetivos y participación ciudadana sin vulnerar libertades individuales. Por su parte, la dinámica social puede ser explicada a través de la necesidad de reconocimiento recíproco, la cual implica la constitución de la subjetividad y, seguidamente, la motivación moral de las luchas de los grupos sociales. Estas dos grandes tesis son desarrolladas por Pereira a través de su artículo, cuyos argumentos serán reconstruidos de aquí en adelante.

La filosofía política de Hegel presenta dos obstáculos que deben superarse: cierto autoritarismo que parece estar presente en su *Filosofía del Derecho* y la posibilidad de caer en una filosofía de la historia cuando se intenta abordar la explicación de la dinámica social. Estos dos retos deben enfrentarse por los mismos medios que se intenta recuperar el pensamiento político de Hegel. Primero que todo, la solución que el pensador alemán

5 “Todas las más grandes religiones del mundo, con sus énfasis en el amor, la compasión, la paciencia, la tolerancia y el perdón, pueden y de hecho promueven valores interiores. Pero la realidad del mundo actual hace que ya no resulte adecuado fundamentar la ética en la religión. Por eso estoy cada vez más convencido de que ha llegado el momento de encontrar una manera de pensar la espiritualidad y la ética más allá de toda religión”.