

ISSN 0124-8480

ISSN EN LÍNEA 2215-9703

saga

número
42
2022

Apoyan

Facultad de Ciencias Humanas
Programa Gestión de Proyectos
División de acompañamiento integral
Dirección de Bienestar
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

saga

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

SEMESTRE I-2022 • NÚMERO 42

ISSN 0124-8480 • ISSN EN LÍNEA 2215-9703

Saga Revista de estudiantes de filosofía es un proyecto editorial y visual de los estudiantes del pregrado en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Conformado con los objetivos de crear comunidad académica y difundir la filosofía.

El material expuesto en esta edición puede ser distribuido, copiado y expuesto por terceros si se otorgan los créditos correspondientes. Las obras derivadas del contenido del presente volumen/número deben contar con el permiso del (de los) autor(es) de la obra en cuestión. No se puede obtener ningún beneficio comercial por esta publicación.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de esta edición son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

Rectora	Dolly Montoya Castaño
Vicerrector	José Ismael Peña Reyes
Director Bienestar Sede Bogotá	Óscar Arturo Oliveros Garay
Jefe de División de Acompañamiento	Zulma Edith Camargo Cantor
Coordinador Programa de Gestión de Proyectos	William Gutiérrez Moreno
Decano Facultad de Ciencias Humanas	Carlos Guillermo Páramo Bonilla
Directora de Bienestar Ciencias Humanas	Eucaris Olaya

Equipo Editorial

Docente que acompaña y avala el proyecto	Ángela Uribe Botero
Coordinador/ción	James Cano Piñeros • Oriana E. López Ballesteros
Pre-edición	Sergio Alejandro Ariza Vargas • Saint Valentino Cabezas Nova • Laura Fernanda Caicedo Cárdenas • Nicolás Carvajalino Goenaga • Astrid Lorena Castillo Felacio • Felipe Cifuentes Velásquez • Jean Carlos Kolb Coronado • Jhon Edilson Mejía Lizarazo • María Camila Mendoza Quintero • Leonardo Rico Charry • Juan David Rivera Isaza • Andrés Rubio Krohne • Fabián Andrés Salamanca Mesa • Leidy Tatiana Velásquez Ramírez • Julián David Rodríguez Herrera • José Francisco Álvarez Morales • Laura Natalia Carvajal • David Mateo Espitia Santafé • Cindy Paola Lancheros Conde • Andrés Esteban Moreno Cárdenas • Sara Nicole Alarcón Quinché • Iván Camilo Alméciga Camargo • Angie Valentina Arévalo Ortiz • Daniel Alejandro Delgado Arcila • Sofía García Viña • Carol Nataly Guerra Quintero • Andrés Santiago Herrera Herrera • Wendy Johanna Rodríguez Sánchez • Dafna Saportas Cruz • Andrés Felipe Romero Sánchez • Oscar Rafael Torres Rosas • Ana María Arroyo Carvajal
Ilustraciones	Manuel Ignacio Arteaga Eraso
Corrección de estilo (PGP)	Manuela Rondón Triana
Diseño y diagramación (PGP)	Jose Castro Garnica @un.typejo

Sobre las ilustraciones de esta edición: Serie de imágenes en técnica de ilustración en acuarela.

Portada: Vista central de la ciudad de Bogotá. Es una acuarela sobre papel. La composición muestra una calle inspirada en la arquitectura tradicional del barrio La Candelaria. Resalta la intersección de las cuatro calles, en las que se puede ver distintos medios de transporte siendo utilizados. La vista es desde arriba.

Contraportada: Se trata de una vista central de la ciudad de Bogotá. Es una acuarela sobre papel, cuya composición muestra el tipo de arquitectura que hay en el sector de Santa Fe. Al fondo están los cerros orientales. Resalta el color gris de los techos de los distintos edificios. El gris hace contraste con las paredes naranjas de estas construcciones.

REVISTA SAGA

-  saga_fchbog@unal.edu.co
-  [/saga.unal](https://www.facebook.com/saga.unal)
-  [@RevistaSaga](https://twitter.com/@RevistaSaga)
-  [@SagaTV](https://www.youtube.com/@SagaTV)
-  [@RevistaSaga](https://www.instagram.com/@RevistaSaga)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - SEDE BOGOTÁ

Cra 45 n° 26 - 85
Edificio Uriel Gutiérrez
 www.unal.edu.co

PROGRAMA GESTIÓN DE PROYECTOS

-  proyectoug_bog@unal.edu.co
-  [/gestiondeproyectosUN](https://www.facebook.com/gestiondeproyectosUN)
-  issuu.com/gestiondeproyectos

Índice



Agradecimientos

Acknowledgements

Oriana E López Ballesteros

Pag. 09

Sobre la necesidad de la filosofía en un mundo pos-pandémico

On the Necessity of the Philosophy in a Pos-pandemic World

James Cano Piñeros / Oriana E López Ballesteros

Pag. II

Editorial

Foreword

James Cano Piñeros / Oriana E López Ballesteros

Pag. I3

Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales

Female Sexual Emancipation. The Perlocutionary

Act of Consent in Sexual Relations

Laura Katherin Jiménez Cuadros

Pag. I4

Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia

Memory and redemption in Walter Benjamin. Analysis of the phenomenon of false positives in Colombia

Valentina Beltrán Rincón

Pag. 24

Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart

Mystery and knowledge. The Other's Thought from Meister Eckhart

Jimmy Esteban Moreno Rojas

Pag. 30



saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA

Agradecimientos

Acknowledgements

Oriana E López Ballesteros

Quiero agradecer a todas las personas que han hecho de *Saga* un espacio abierto a todas las generaciones y pensamientos. *Saga* se ha convertido en un espacio que va más allá de ser un proyecto editorial. No solo porque recientemente se ha convertido en un excelente proyecto audiovisual, sino también porque se ha convertido un espacio de encuentro con el otro. Por su carácter particular de revista estudiantil, he notado que en ella se encuentran distintos tipos de personas que en otro espacio no podrían encontrar.

Saga me ha dado la oportunidad de apreciar otros tipos de personas e ideas (algo realmente valioso para el ejercicio filosófico). Por eso, quiero agradecer a todas las personas que he conocido en *Saga* y que, seguramente, no hubiera conocido en otros espacios que habitó. Especialmente, quiero agradecerle a la anterior dirección: Sergio y Wendy. Ambos me enseñaron acerca de la disciplina, el compromiso, la prudencia y, sobre todo, acerca de la importancia de tener confianza en el otro. Les agradezco mucho por siempre haber recibido mis ideas de la mejor manera. Estoy muy segura de que no soy la única que se sintió acogida en su dirección. Sin duda, eso desencadenó la posibilidad de que hoy esté escribiendo esto.

Por último, quiero agradecerles a todas y cada una de las personas que dedicaron su tiempo (tan invaluable en cualquier época) a la revista sin esperar alguna retribución, más allá de la satisfacción de estar construyendo este proyecto. Espero que su experiencia en *Saga* haya sido tan gratificante como la nuestra.



Sobre la necesidad de la filosofía en un mundo pos-pandémico

On the Necessity of the Philosophy in a Pos-pandemic World

James Cano Piñeros

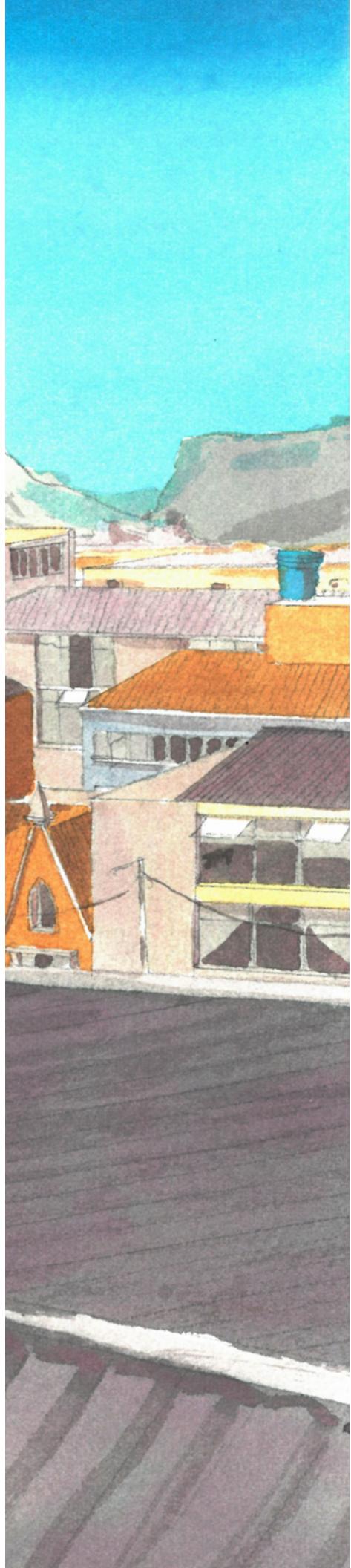
Oriana E López Ballesteros

El mundo al que nos enfrentamos hoy (2022) es, con razón, distinto al que muchos conocimos cuando decidimos estudiar filosofía. El cambio es inevitable, podrían decir algunos. Nosotros les responderíamos a ellos: el cambio al que nos enfrentamos se distancia de manera particular de cualquier otro tipo de cambio. No lo diríamos por pretenciosos —o tal vez sí—, sino porque vivimos, durante dos años, una pandemia que cambió la forma en la que nos relacionábamos los unos con los otros. La rapidez de este cambio es lo que lo hace tan peculiar.

Creemos que, si pudiéramos describir con una palabra la pandemia, tal vez, escogeríamos “distancia”. La pandemia generó distancia. Aún no sabemos qué tipo de distancia es esta y qué implicaciones ha tenido esta distancia. Lo cierto es que parece que nos encerramos en nosotros mismos. No son pocos los comentarios que hemos escuchado en los pasillos sobre lo agotadora que es la vida en la presencialidad. Tampoco son pocos los comentarios que hemos escuchado de estudiantes a los que ya no les gusta habitar el campus. Parece que la gente ha limitado sus interacciones a las que considera necesarias. A pesar de no saber qué implicaciones ha tenido esta distancia generalizada, podríamos tender a pensar que nos distancia de nuestro ser como humanos, de nuestro ser social.

Preguntarnos, entonces, por nuestro papel como estudiantes de filosofía ante esta distancia no parece ser necesario. De hecho, si quisieramos resolver esta pregunta, tal vez sería más adecuado acudir a los antropólogos, los sociólogos o los economistas. Sin embargo, el hecho de que no sea necesario no implica que no queramos preguntarnos cuál es nuestro papel como estudiantes de filosofía ante un mundo distanciado. La respuesta es incierta. Seguramente es incierta porque la pregunta misma es incierta; porque la situación es incierta. No sabemos qué está sucediendo realmente o qué sucedió en el 2020 (ojalá esto se aclare en el 2023, cuando salga a la luz este escrito).

Tal vez, entonces, nuestro papel como estudiantes de filosofía tiene que ver con no apresurarnos a dar una respuesta. La filosofía exige calma. Allí, parece estar lo realmente valioso de la filosofía: en su calma; en su lentitud; en su resistencia ante el mundo de la rapidez. Por eso, ante un mundo que exige respuestas, debemos reafirmar la única tarea necesaria de la filosofía: la pregunta.



Editorial

Foreword

James Cano Piñeros
Oriana E López Ballesteros

Tener la pretensión de continuar con el legado, que durante generaciones de estudiantes de filosofía se ha preservado con rigor e inteligencia, de un proyecto editorial —y, más recientemente, también audiovisual— es arriesgado. Habrá quienes todavía miran con escepticismo este trabajo, pero hay razones que soportan otra y mejor manera de ver: después de más de cuarenta números publicados, más de quince episodios radiales, más de cuatro nuevos capítulos de *Filósofo, no filósofo*, entre otros logros de la Revista, se ha demostrado que *Saga* todavía estará en el medio filosófico colombiano por muchos años más.

En ese sentido, este número es tan solo una pequeña tuerca que se añade al gran mecanismo que es la Revista entera. No por eso este número es menos valioso. Al contrario: evidencia el arduo trabajo que las personas, a pesar de las consecuencias (económicas, psicológicas, laborales, etc.) que todavía trae la pandemia, han hecho juiciosamente para y por *Saga*. Si hay personas a las que se les deba agradecer por el presente número de la Revista, son todas aquellas que le dedicaron al menos una hora de su tiempo para enriquecer su calidad.

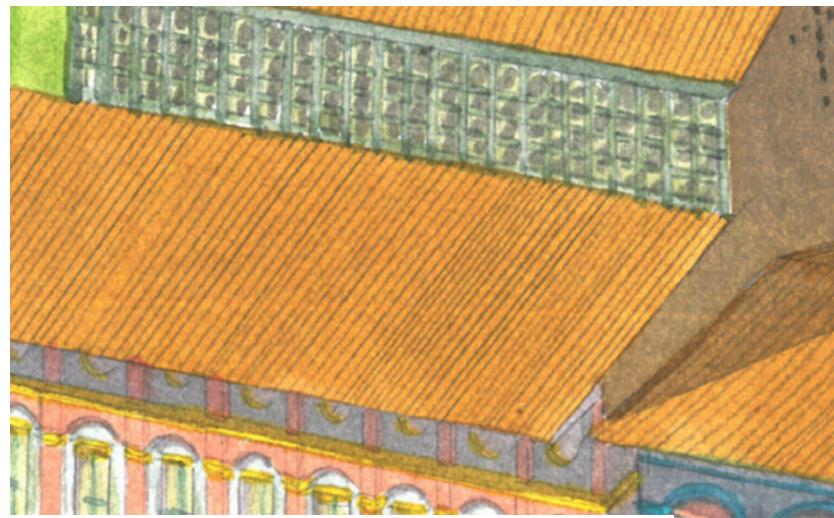
El número abre con el artículo de Laura Jiménez, estudiante de la Universidad de la Sábana, titulado “Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales”. En él, Jiménez rescata el poder que tiene el consentimiento a la hora de revindicar la autonomía de las mujeres. Concibe el consentimiento como un acto del habla que les permite a las mujeres retomar su agencia moral. A lo largo del artículo recurre a autores de distintas tradiciones, lo que, ciertamente, enriquece su texto. Finaliza el artículo revindicando el placer sexual femenino, pues indica que a lo largo de la historia se ha reducido a la mujer a su capacidad reproductiva, lo que no le ha dado la posibilidad de explorar su propio placer.

A continuación, nos encontramos con el artículo de Valentina Beltrán, estudiante de la Universidad Industrial de Santander, titulado “Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis del fenómeno de los falsos positivos en Colombia”. Este artículo muestra la inquietud por aclarar lo que ha sucedido en la historia reciente de Colombia. Propone los conceptos de memoria y redención de Bejamin como una forma de reparación a las víctimas de estos crímenes. En palabras de Beltrán, “[...] recuperar al pasado de la concepción progresista, adquirir una voluntad y conciencia histórica donde prime la memoria y la redención como ejercicio activo político en pro de hacer justicia por el pasado y transformación por el presente”(29)

Finalmente, el número cierra con el artículo de Jimmy Moreno, estudiante de la Universidad de la Sabana, titulado “Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart.” Este artículo se distancia de lo que tradicionalmente leemos en filosofía, pues trae a colación a un autor poco conocido. Lo interesante de él es que propone volcar la mirada a Eckhart, teólogo neoplatónico alemán, para establecer una posición entre el debate de Derrida y Levinas sobre la alteridad. Allí se pone de manifiesto que la alteridad, el pensar en el otro, no siempre tiene que ver con un ejercicio racional y objetivante, sino que es más un encuentro ético con el otro.

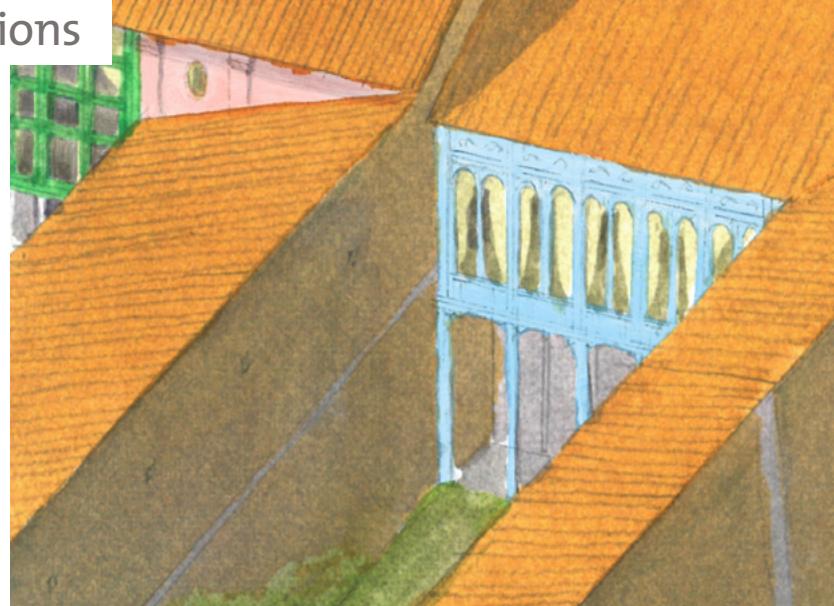
Como podemos ver, el punto de encuentro de los tres artículos es la pregunta por el ser humano y la relación con su entorno. Cada texto responde a esta pregunta de forma diferente, pero se nota la inquietud de los estudiantes por tratar de entender lo que sucede en su realidad más cercana.

De esta forma, cerramos este editorial agradeciéndole a cada uno y cada una de nuestros lectores y lectoras constantes: gracias por hacer que toda la experiencia de *Saga* sea posible.



Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales

Female Sexual Emancipation. The Perlocutionary
Act of Consent in Sexual Relations



Cómo citar este artículo:

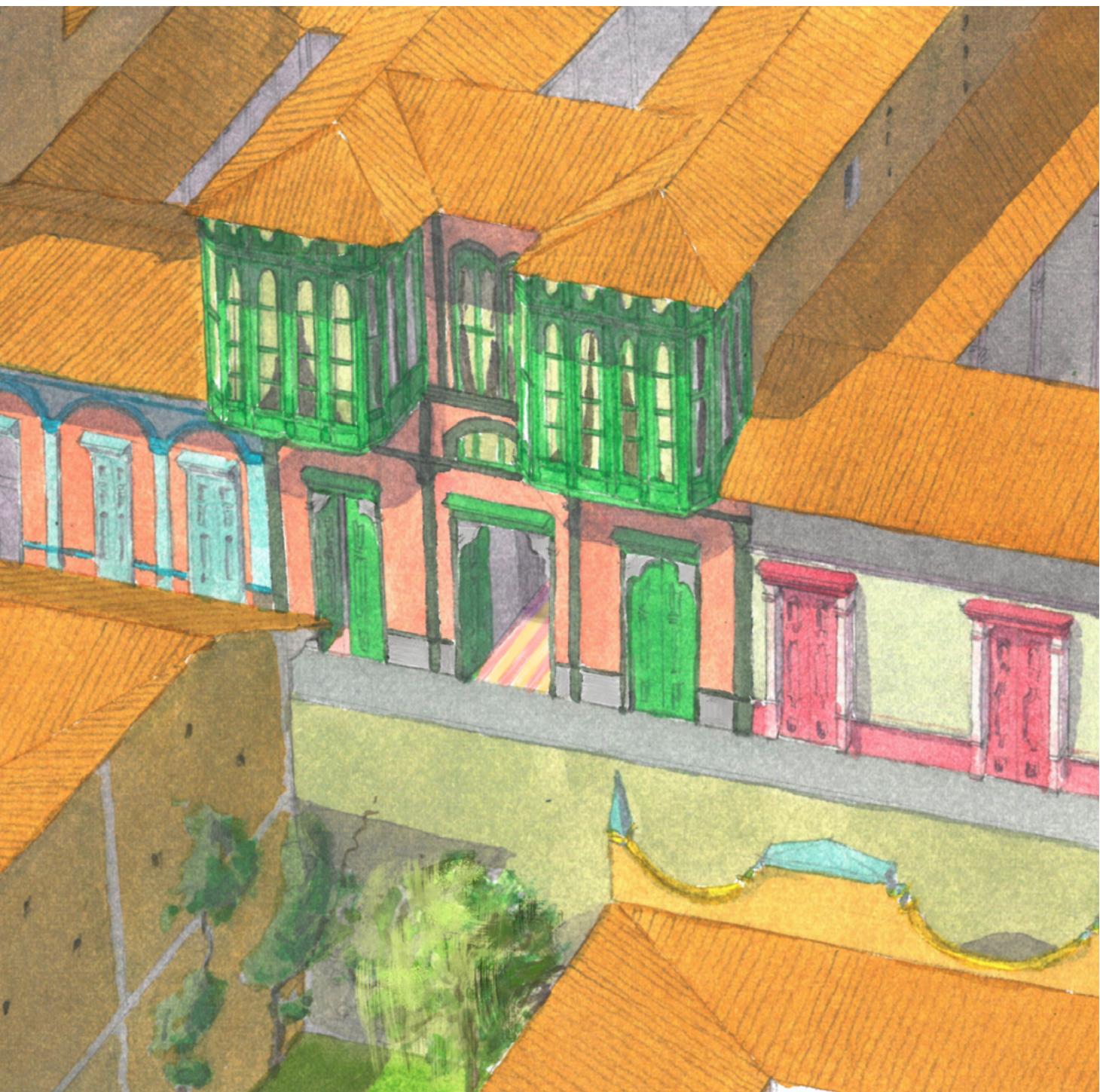
MLA: Jiménez Cuadros, L. K. "Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). 14-23.
APA: Jiménez Cuadros, L. K. (2023). Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (42), 14-23.
CHICAGO: Laura Katherine Jiménez Cuadros. "Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). 14-23

Resumen

El rol de la mujer en el sexo ha sido, por mucho tiempo, un tema central y de difícil resolución. La mujer, al ser considerada como la pieza fundamental en la reproducción de la especie humana, ha perdido cabida en el sexo por placer y se le ha denigrado hasta tal punto que su voluntad y autonomía se han subordinado a la voluntad y autonomía de otros: sus padres, esposos e incluso la humanidad como especie. El consentimiento entra aquí como el recurso más valioso para que las mujeres reivindiquen su autonomía y el poder que tienen sobre sí mismas. Este acto de habla, el consentir, visto desde su dimensión locucionaria, ilocucionaria y, sobre todo, perlocucionaria, es la condición de posibilidad para que la mujer retome la agencia moral que le corresponde y sea vista ante los demás como un ser con voluntad y autoridad propia. La realización exitosa del consentimiento ilocucionaria y perlocucionariamente le abre las puertas a la mujer a retomar el placer sexual que se le ha arrebatado por siglos y a hacer efectivos sus derechos sexuales por los que tanto ha luchado. Sin consentimiento la mujer no sería más que un objeto en los contextos sexuales.

Palabras clave

Actos de habla, Autonomía, Consentimiento sexual, Mujer, Placer sexual.



Vista central #1. Manuel Arteaga / Descripción: Vista central de paisaje inspirado en Bogotá. Acuarela sobre papel. Es una composición que muestra la arquitectura típica del centro de la ciudad de Bogotá.

Keywords

Speech acts, Autonomy, Sexual consent, Woman, Sexual pleasure.

Abstract

The role of women in sex has long been a central and difficult issue to resolve. The woman, being considered as the fundamental piece in the reproduction of the human species, has lost her place in sex for pleasure and has been denigrated to such an extent that her will and autonomy have been subordinated to the will and autonomy of others: her parents, husbands, and even humanity as a species. Consent comes here as the most valuable resource for women to claim their autonomy and power over themselves. This speech act, to consent, seen from its locutionary, illocutionary and, above all, perlocutionary dimension, is the condition of possibility for the woman to take back the moral agency that corresponds to her and to be seen by others as a being with will and authority. The successful performance of illocutionary and perlocutionary consent opens the doors for women to resume the sexual pleasure that has been taken from them for centuries and to make effective the sexual rights for which they have fought so hard. Without consent, women would be nothing more than an object in sexual contexts.

1. Introducción

El rol de la mujer en el sexo, desde una perspectiva social, ha sido motivo de arduas discusiones en las últimas décadas. Los movimientos de liberación sexual femenina pusieron en auge la pregunta por la moralidad del placer sexual, el cual se tachaba de pecaminoso en épocas pasadas, y por el buen juicio de las mujeres que disfrutaban de ese placer. Esto se dio, al menos, desde la perspectiva de la sociedad occidental, en la que la mujer ha fungido en el sexo, desde épocas antiguas, el papel de la reproductora y la fuente de vida, debido a que en su vientre tiene lugar el surgimiento de vida humana. Es por esto por lo que la imagen de la mujer embarazada o los retratos de vulvas eran tan comunes en múltiples culturas y el embarazo se trataba como un acontecimiento más cercano a lo sagrado y misterioso que a lo carnal. Como consecuencia, se veneraba a la mujer en su enigma del milagro de la concepción (cf. Blackledge 2020). Pero ¿qué ocurre con el sexo que no tiene como fin la creación de vida?

Si bien la imagen que da la naturaleza de la mujer como creadora de vida es poderosa, la imagen creada por la sociedad patriarcal de una mujer que solo puede tener sexo para procrear no lo es y mucho menos si es una visión que la priva del placer. Lamentablemente, como denuncia de Beauvoir, a la mujer se la ha distanciado del placer sexual por su misma naturaleza procreadora, mientras que el hombre siente placer en función de la eyaculación que conlleva a la procreación. Si bien esta es una diferencia biológica entre mujeres y hombres, el hecho de que en las mujeres el placer y la reproducción puedan separarse, como se separan el clítoris y la vagina, tiene como efecto social que su placer sea ajeno a su naturaleza, cosa que no sucede en los hombres (cf. de Beauvoir 2016 65). Desde una perspectiva de sexo heterosexual, esto implica que la mujer tiene sexo en pro de la especie, pero no en pro de sí misma, mientras que el hombre tiene sexo en pro de la especie y en pro de sí

mismo sin distinción. La mujer no se involucra en los episodios sexuales más que por una obligación impuesta por la especie, no porque se sienta libre y deseosa de hacerlo. De este modo se objetualiza la mujer en el sexo.

La mujer, en el sexo heterosexual, comienza a ser un objeto para el hombre y para el ser humano, en la medida en que su rol es servirle a la especie. Un objeto disponible para cumplir sus “funciones naturales”: la reproducción. Esto objetualiza el rol de la mujer en el sexo y desplaza su placer a un segundo plano y, lo que es aún peor,

puesto que la mujer es objeto, su inercia no modifica profundamente su papel natural, hasta el punto de que muchos hombres no se preocupan de saber si la mujer que comparte su lecho desea el coito o se somete simplemente a él. (de Beauvoir 2016 315)

Desde esta perspectiva, parece no solo que el placer de la mujer no está en concordancia con sus actividades naturales, sino que además la mujer no tiene ni voz ni voto sobre su cuerpo cuando se trata de procrear y perpetuar la especie humana, lo que le quita autonomía y la subordina a los deseos ajenos.

No obstante, esta opinión cada vez tiene menos fuerza en las sociedades occidentales, lo que se ha hecho patente en los múltiples avances en la liberación sexual femenina y en los fuertes reclamos que se han hecho oír en la actualidad sobre la necesidad del consentimiento en las relaciones sexuales. Es claro que la privación del placer sexual para las mujeres es una postura fundada en una perspectiva patriarcal (en la que el placer del hombre es más importante que el de la mujer), rígida y esencialista de lo que es ser mujer. Si bien esta ha sido una posición que se ha superado poco a poco con la llegada del feminismo, en especial en su primera ola con el impacto que tuvo aceptar que la mujer no tiene una esencia ni una función social definida, el placer femenino sigue siendo relegado en la cotidianidad, lo que da lugar a la objetualización de la mujer y a múltiples casos de sexo no consentido o violaciones. Esto se debe a que el abandono del placer sexual de la mujer la obliga a ser partícipe de encuentros sexuales en los que su voluntad y autonomía son olvidadas. Esto si se entiende el placer sexual de una forma más amplia. El placer sexual en la mujer no solo debe ser entendido como la llegada al orgasmo, sino que involucra la forma en que se desarrolla todo el episodio sexual, de modo que no se reduzca la multiplicidad de experiencias por las que atraviesan las personas al tener sexo (cf. Ramón 2019 134).

Con estos elementos se puede abordar con mayor rigurosidad la pregunta hecha: ¿qué ocurre con el sexo que no tiene como fin la creación de vida? Lo que ocurre

con este sexo es que se percibe socialmente como una actividad que la mujer hace en busca de placer sexual y, si bien es cierto que este placer también puede obtenerse en el sexo con fines reproductivos, es una actividad que todavía recibe rechazo. Incluso muchas mujeres en la actualidad aún no experimentan su vida sexual como una forma de empoderamiento sobre el propio cuerpo y sobre el propio placer, y de expresión de autonomía y voluntad. ¿Qué falta para que la mujer integre el placer sexual en su vida con orgullo y sin reproches? Que se reconozca el poder que tiene el consentimiento como herramienta para vivir plenamente la sexualidad, sin ser juzgadas ni reprimidas.

En este ensayo profundizaré en esta última respuesta, mostrando cómo el reconocimiento de la importancia del consentimiento en los encuentros sexuales da lugar a la reivindicación del placer femenino en el sexo y cómo esto emancipa, en cierto modo, a la mujer en los contextos sexuales. Para esto explicaré detalladamente qué es el consentimiento y qué lo caracteriza en el sexo, abordándolo como un acto de habla con una fuerza ilocucionaria particular. Luego mostraré cómo la concepción del consentimiento como un acto performativo conlleva a considerar las perlocuciones que le son propias, haciendo énfasis en las perlocuciones que se relacionan con la autonomía de quienes ejercen este acto de habla. Finalmente, demostraré cómo la visión del consentimiento, en tanto acto ilocucionario que conlleva ciertos efectos de reafirmación de la autonomía, es la clave para la reivindicación del placer sexual de la mujer.

2. ¿Qué es el consentimiento?

El consentimiento es un acto de habla. De acuerdo con la teoría de actos de habla de John Austin, un acto de habla o un realizativo es un acto que una persona hace cuando emite una expresión, cuando físicamente habla, pero cuya acción va más allá del solo decir algo (cf. 1955 47), transciende la mera emisión. Un ejemplo de un acto de habla es el acto de prometer: para prometer tengo que emitir de algún modo “prometo hacer x”, pero el acto de prometer no es la sola emisión. Prometer es un acto adicional a decir “yo prometo” Esto mismo ocurre con el consentimiento: una persona puede decir “sí, consiento”, pero el acto de consentir va más allá de esa emisión.

Una particularidad del consentimiento es que es una acción con fuerza normativa transformadora (en adelante FNT), en la medida en que consentir algo es, esencialmente, hacer un cambio normativo en el mundo: hacer que algo que no estaba permitido o que estaba prohibido pase a estar permitido. De este modo, el consentimiento es un acto de habla que transforma normativamente el mundo al hacer permisibles acciones

que no estaban permitidas. Para que el consentimiento tenga este cambio normativo en el mundo es necesaria la emisión de quien consiente, pero es importante reconocer que la transformación normativa es efecto del acto completo de consentir y no solo de la emisión hecha.

No obstante, el consentimiento en los encuentros sexuales hay que tratarlo con mucha más precisión. Es cierto que es un acto de habla y en tanto tal tiene una dimensión locucionaria, una ilocucionaria y una perlocucionaria. En su dimensión locucionaria, un acto de habla se compone por unidades completas de discurso, es decir, la locución de un acto de habla es su emisión. En lo que respecta al consentimiento sexual, este puede ser expresado verbal o no verbalmente. Verbalmente cuando se utiliza alguna o algunas palabras, como “sí”, “consiento”, “hagámosle”, entre otras, y no verbalmente cuando se hace uso del lenguaje corporal, como cuando se guiña un ojo, se asiente con la cabeza o se sonríe. Estas locuciones no son en sí mismas consentimientos, aunque sí sean parte fundamental de su existencia, en la medida en que el consentimiento solo existe si es emitido y exteriorizado, pero a estas locuciones les falta constituir una ilocución para que puedan transformar normativamente el mundo y, en últimas, para que cuenten como consentimientos.

Una locución pasa a ser una ilocución de un consentimiento en un encuentro sexual cuando es la expresión de una intención que se orienta a la transformación normativa del mundo, siempre que un acto ilocucionario es “llevar a cabo un acto al *decir algo* [un acto que le sigue a la emisión de alguna expresión], como cosa diferente de realizar el acto de *decir algo* [como la sola emisión]” (Austin 1955 65). Como ya se había dicho, un consentimiento es fundamentalmente un acto de habla que transforma normativamente otras acciones, hasta el punto de que hace que ciertas acciones que no estaban permitidas pasen a estarlo. Así, una locución como decir “sí” o asentir con la cabeza solo pasa a ser una ilocución de un consentimiento sexual cuando transforma intencionalmente una acción no permitida en una permitida en un contexto sexual.

Por último, un acto de habla tiene una dimensión perlocucionaria que se hace patente en los efectos o consecuencias directas que la ilocución tiene sobre el oyente o sobre el hablante mismo. Esta dimensión del consentimiento puede ser descrita de mejor forma si se analiza con mayor profundidad la forma en que el consentimiento es un acto ilocucionario, pues la manera en que el consentimiento logra transformar la normatividad de otras acciones dice mucho acerca del impacto que tiene sobre otros y sobre quien emite el consentimiento.

Teniendo esta breve concepción del consentimiento desde la teoría de los actos de habla de Austin en cuenta, puedo brindar una descripción más completa del consentimiento sexual como un acto ilocucionario, centrándome en a) cómo el consentimiento no es algo que es dado, sino algo que se hace y b) cómo es posible ese hacer.

3. El consentimiento sexual como un acto ilocucionario

En primer lugar, el consentimiento sexual es un consentimiento que se conoce como aumentador de libertad (*cf. Hurd 2018 46*), concepción que describe el consentimiento como una acción que puede transformar obligaciones negativas¹ en permisos positivos, por ejemplo, la obligación negativa de “no tocar los órganos sexuales de otras personas” en el permiso positivo de “puede tocar los órganos sexuales de esta persona en este momento”. Hay que hacer notar que el permiso positivo no mantiene la misma extensión que la obligación negativa, ya que mientras la obligación es una regla categórica, el permiso es una excepción que solo puede hacerse en una situación concreta, a saber, en la situación en que alguien da su consentimiento. Este aumento de libertad es tanto para quien consiente como para quien le es dado el consentimiento, ya que es un permiso que les permite a ambas partes realizar una acción que antes no estaba permitida: no solo se abre la posibilidad de tocar los órganos sexuales de una persona, sino también la posibilidad de que esa persona lo disfrute e indique cómo desea que lo hagan.

De este modo, se trata de una acción aumentadora de libertad porque se concibe el consentimiento como una acción que potencia la autonomía y la agencia moral:

Ser un agente moral autónomo es tener la capacidad de crear y disipar derechos y obligaciones. Respetar a las personas como autónomas es, por tanto, reconocerlas como dadoras y receptoras de permisos y obligaciones —es concebirlas como magos morales muy poderosos.² (*Hurd 2018 44*; traducción propia)

Dar consentimiento en las relaciones sexuales es mostrar que se tiene la suficiente autonomía y agencia moral como para transformar obligaciones negativas en

permisos positivos³, por lo que la acción misma fortalece al agente como un ser moral autónomo. Una persona con un grado mínimo de autonomía, como un niño o una persona que está coaccionada, no podría hacer que una obligación categórica tuviera excepciones, ya que no lograría asumir las responsabilidades que eliminar una obligación de ese tipo conlleva.

Esto deja en evidencia un aspecto relevante de esta concepción del consentimiento: si bien se lo concibe como una acción que aumenta la libertad, que potencia la autonomía y que promueve la agencia moral, en la medida en que elimina obligaciones y crea permisos, no es una acción libre de responsabilidades. Quien consiente debe asumir la responsabilidad que sus acciones y las acciones del otro conllevan, además de cuidar que la autonomía de ambos nunca se vulnere. Esto se da en virtud de la correlación entre autonomía y responsabilidad: somos tan autónomos como podemos asumir responsabilidades y podemos asumir tantas responsabilidades como lo necesite nuestro grado de autonomía (*cf. Hay 2005 98*).

Hasta aquí se ha dicho que el consentimiento es un acto ilocucionario aumentador de libertad que crea permisos mientras elimina prohibiciones u obligaciones negativas, lo cual transforma normativamente las acciones. Esto da luces sobre la primera cosa que se debe tener en cuenta sobre el consentimiento sexual: es algo que se hace, no que se da. Esto puede逆erse por tratarse de un acto de habla, pero en realidad lo que motiva y potencia esta forma de ver el consentimiento es que la autonomía y la agencia moral son elementos fundamentales en el éxito del consentimiento, los cuales solo están presentes en el momento en que un agente actúa. Además, es algo que puede hacerse en el encuentro sexual mismo, ya que allí también se hacen presentes las locuciones con fuerza ilocucionaria de consentimiento.

Ahora bien, ¿cómo el consentimiento logra todo esto?, es decir, ¿cómo el consentimiento crea permisos, y potencia la autonomía y la agencia moral de los individuos que consienten? La respuesta que se da en la literatura sobre esto apunta a que el consentimiento es algo que cambia las razones por las que un agente actúa y que allí se encuentra la creación de permisos (*cf. Kleinig 2009; Wertheimer 2003; Koch 2018; Schnüriger 2018*). Ahondemos en esa respuesta. Todas las acciones que realizamos las hacemos en virtud de una razón práctica,

1 Una obligación es negativa cuando obliga a no hacer algo, mientras que es positiva cuando obliga a hacer algo.

2 To be an autonomous moral agent is to have the ability to create and dispel rights and duties. To respect persons as autonomous is thus to recognize them as the givers and takers of permissions and obligations — it is to conceive of them as very powerful moral magicians.

3 Quiero poner en claro que, si bien dar consentimiento es muestra de autonomía y agencia moral, no todas las personas tienen en todos los contextos la suficiente autonomía y agencia moral para consentir. Una persona que no pueda asumir responsabilidad sobre sí, ya sea por su edad o por otras razones, que está siendo forzada a emitir un “sí” o lo hace por las razones incorrectas no logra que su consentimiento sea el acto ilocucionario que pretende ser.

sea una buena o una mala razón, y, tal como lo pone Joseph Raz, “generalmente las personas asumen una razón para un determinado acto si realizan ese acto en las circunstancias en las que esa razón es una razón para esa acción”⁴ (1999 178; traducción propia). Sin embargo, parece que hay acciones que gracias a su FNT pueden cambiar las razones por las que alguien actúa, es decir, acciones que pueden cambiar las circunstancias en las que una razón es una razón para la ejecución de cierto acto, por ejemplo, el consentimiento.

Según Raz, existen razones de primer y de segundo orden (cf. 1999). Las de primer orden son las razones por las que actuamos, por ejemplo “cierro la puerta porque el profesor me lo ordenó”. En este ejemplo, la orden del profesor es la razón que guía la acción. Las razones de segundo orden son razones para actuar por ciertas razones y son más comunes en los conflictos entre razones de primer orden, ya que una razón de segundo orden permite asumir o rechazar alguna de primer orden. Por ejemplo, si tuviera que elegir entre “cierro la puerta porque el profesor me lo ordenó” y “no cierro la puerta porque me gusta que esté abierta”, una razón de segundo orden como “debo obedecer a la autoridad” ayuda a dirimir el conflicto entre las razones de primer orden que guían acciones contrarias. Las razones de segundo orden, además, contemplan un tipo particular de razones: las razones excluyentes. Estas son razones para no actuar por ciertas razones, es decir, razones que excluyen ciertas razones de primer orden.

Dado este trasfondo teórico, puede aventurarse una explicación sobre cómo el consentimiento en los encuentros sexuales crea permisos al eliminar obligaciones negativas y cómo eso cambia las razones por las que un agente actúa. Veamos esto con una obligación negativa concreta: no objetualizar a otras personas. En el inicio de este ensayo, ya se había anticipado que la visión predominante del sexo objetualiza a la mujer, lo cual es una preocupación no solo porque subordina a las mujeres, sino también porque tratarlas como objetos atenta contra su dignidad, preocupación que surge a partir del análisis que hace Kant sobre la inmoralidad que viene de tratar a los demás exclusivamente como medios y no como fines en sí mismos (cf. Papadaki 2017 382).

¿Cómo lidiar con esa objetualización latente en el sexo sin quitarle a la mujer la posibilidad de ejercer sus derechos sexuales? Una persona es objetualizada, generalmente, cuando no se reconoce que tiene agen-

cia moral, por lo que se la considera como un ser con menos derechos y con menos libertad. Esto les ocurrió, por ejemplo, a los negros en época de esclavitud. Ahora bien, una persona es objetualizada en un contexto sexual cuando es tratada como sexualmente atractiva en contextos en los que la relevancia de su sexualidad es nula o cuando no se la concibe como un par moral debido a su sexo (cf. Hay 2005 96). Esta última cualidad es la que denuncia de Beauvoir cuando muestra que la mujer se concibe como un objeto para la reproducción de la especie. Esta objetualización sexual suele terminar en acoso, en violencia sexual o en violaciones, ya que se silencia, en cierto modo, la voz de la persona.

El consentimiento entra a jugar un rol relevante para la moralidad del sexo en la medida en que logra revocar la objetualización que parece latente en los encuentros sexuales. Tenemos la obligación de no objetualizar sexualmente a las personas, porque eso atenta contra la dignidad humana, pero puede que tengamos una razón excluyente que logre eliminar esa obligación y hacernos actuar por otras razones de primer orden que nos permitan tener sexo sin sentir culpa. Cuando una persona consiente un encuentro sexual está poniendo en práctica su agencia moral, por lo que el otro agente involucrado no puede, si quiere actuar moralmente, anular su libertad; así que asume su agencia moral y la del otro como agencias iguales. En esta igualdad la objetualización desaparece, por lo que el consentimiento fungiría como una razón excluyente para tener sexo. Puesto brevemente: si tenemos la obligación de no objetualizar a las personas y tener sexo es una forma de objetualizarlas, entonces tenemos una razón de primer orden para no tener sexo. Pero una vez el consentimiento se tiene en cuenta, la objetualización en el sexo desaparece, por lo que el consentimiento sería una razón excluyente para la razón de primer orden de no tener sexo. El consentimiento es una razón que nos da razones para tener sexo. Hace del sexo una acción permitida y quita el presupuesto de que la mujer debe tener sexo en función de la reproducción de su especie al situarla como un agente moral autónomo.

Ahora bien, como ya se ha mencionado, quien consiente un encuentro sexual debe ser alguien autónomo y, por supuesto, alguien a quien se le respete esa autonomía, por lo que debe tener cierta autoridad sobre sí mismo. Como el consentimiento es algo que se hace y además no es definitivo en ningún momento, sino que debe hacerse en cada momento en que el encuentro sexual se está desarrollando (de ahí la importancia de que se reconozcan los actos no verbales como actos de consentimiento, siempre que tengan la intención de dar

⁴ Generally people conform with a reason for a certain act if they perform that act in the circumstances in which that reason is a reason for its performance.

permiso), es un acto que permite el ejercicio constante de la autonomía y de la agencia moral. Esto hace que las mujeres deban ser escuchadas y entendidas durante el desarrollo de todo el episodio. En este caso, entender es, por un lado, efecto de la emisión del consentimiento, pero, por otro lado, no es una consecuencia de consentir, sino que, más bien, es un complemento al éxito del consentimiento. ¿Cuáles podrían ser los efectos de consentir que van más allá de los elementos que garantizan su éxito? Estos son los que deben analizarse a la hora de revisar la dimensión perlocucionaria del consentimiento.

4. El consentimiento sexual y sus perlocuciones

Como ya se ha mencionado, en el consentimiento es clave que haya autonomía y autoridad, pues esto garantiza que el consentimiento sea atendido por el oyente como lo que es, pues si la mujer no tiene ni autonomía ni autoridad sobre sí misma, entonces cualquier intento que haga para consentir y no consentir una acción no tendrá éxito y su objetualización no se vería de mala forma. Sin embargo, autonomía y autoridad sobre sí mismas es algo que todas las personas tenemos en virtud de ser humanos, en virtud de nuestra dignidad humana, y no hay forma de deshacerse de ellas. La autonomía, por una parte, es lo que les permite a los agentes relacionarse normativamente con el mundo. Una persona tiene alguna relación normativa con el mundo solo en la medida en que puede responder a esa normatividad, es decir, en la medida en que puede ser responsable de sus acciones, en que puede aceptar obligaciones, en que puede asumir la moralidad de las acciones (cf. Hay 2005 97); en últimas, en la medida en que es libre y actúa por razones.

Así, un agente solo podrá hacer algún cambio en esas normatividades si tiene ese carácter autónomo, el cual lo pone en relación con la normatividad y le permite modificarla asumiendo los efectos que conlleva tal transformación. Una persona no puede transformar la normatividad de las acciones por la fuerza, ya que no se puede obligar a que una acción prohibida pase a ser una acción permitida. Esto no quiere decir que sea imposible que una acción prohibida se realice, sino que, si llega a realizarse por la fuerza, esa acción no será en ningún sentido moral, pues no es posible que pase a ser permitida sin la voluntad de los involucrados.

La autoridad, por otra parte, está estrechamente relacionada con el poder que los agentes tienen de ejecutar ciertos actos. A mayor autoridad en un contexto determinado, mayor capacidad de ejecutar acciones y, además, mayor capacidad de ejecutar acciones que estén en concordancia con su voluntad. A menor autoridad,

mayor padecimiento del poder de otros (cf. Langton 2009 299). El consentimiento en los encuentros sexuales solo puede expresar su FNT a través de un agente con la autoridad para crear permisos de acciones que van dirigidas a sí mismo. Si el consentimiento logra crear permisos solo cuando es expresado, entonces el agente que lo haga debe tener el poder de expresarse y de que sus emisiones cuenten como actos de consentimiento. Eso implica que la autoridad en los actos de consentimiento en los encuentros sexuales se relaciona con el poder que el agente tiene sobre sí mismo, el poder que tiene para actuar, y el poder que tiene para que sus emisiones sean escuchadas y atendidas.

Tanto la autonomía como la autoridad son elementos necesarios para el éxito del consentimiento, pero, dado que requieren un ejercicio constante, el consentimiento conlleva a que la autonomía y la autoridad se fortalezcan y se reconozca su fuerza tanto por quien emite el consentimiento como por quien lo percibe, pues solo así el consentimiento puede fungir como una razón excluyente para no tener sexo. Precisamente este es el efecto perlocucionario que se obtiene del consentimiento: la potenciación de la autonomía y de la autoridad sobre sí mismo. Consentir un encuentro sexual tiene como consecuencia directa el reconocimiento de la autonomía y de la autoridad de los involucrados, por lo que construir la moralidad de un encuentro sexual en torno al consentimiento conlleva al respecto de la autonomía del otro y al reconocimiento de su voz.

Dado lo anterior, en el contexto particular de las mujeres en el sexo, teniendo en cuenta la visión amplia del placer en los encuentros sexuales que se mencionó anteriormente, consentir el encuentro sexual es parte fundamental de la experiencia placentera del sexo. A partir del consentimiento, la mujer puede tener control sobre sí misma y sobre la situación, lo que le permite vivir y experimentar el encuentro dentro de sus propios límites y no tener que dejar que su cuerpo se transforme en objeto para alguien más. El consentimiento sexual es en sí mismo una expresión de la voluntad y de la autonomía, y es el primer paso para dar lugar al placer, el cual no está presente en situaciones en que se fuerza a la mujer a realizar cualquier actividad o se le acalla en función de sus supuestas actividades naturales de reproducción.

Es importante hacer notar que, sin consentimiento, la posibilidad del placer de la mujer en el sexo se anula, pero, además, expresar consentimiento es en sí mismo una actividad placentera que reafirma la autonomía y que la hace visible a los demás. Así, el consentimiento tiene un doble efecto: por un lado, su efecto ilocucionario en virtud del cual tiene fuerza normativa transformadora

y logra que acciones que estaban prohibidas u obligaciones negativas que se tenían pasen a ser permisos positivos, los cuales abren la posibilidad a la vivencia del sexo. Y, por otro lado, el efecto perlocucionario, que es propiamente el efecto de la ilocución hecha por quien consiente, en virtud del cual el consentimiento se percibe como una forma de expresión de la propia autonomía y de reivindicación del poder sobre sí mismo. Además, la perlocución del consentimiento abre la posibilidad a experiencias futuras de placer sexual, en la medida en que emancipa a la mujer en lo que refiere a la decisión de lo que quiere o no quiere hacer en la cama.

Todas las reflexiones aquí hechas aplican para cualquier persona. Todos abrimos la posibilidad del placer sexual a través del consentimiento y todos nos emancipamos en el sexo consentido. No obstante, hay a quienes esta emancipación le cuesta más y es por ello por lo que la mujer tiene sus retos y merece atención. Es claro que todos somos propensos a estar en situaciones en las que no se respete nuestra voz ni nuestro cuerpo, pero esta es una situación que viven con mayor frecuencia las mujeres y, a causa de esto, los reclamos feministas se alzan con más fuerza. Esto no quiere decir que todas las personas, en algún punto de sus vidas, no vivan situaciones en las que se les acalle y se les prive de algún modo de consentir un encuentro sexual, pero resaltar a las mujeres en este punto es importante para mostrar cómo la perspectiva de la mujer que es “inferior por naturaleza” o “más débil” es un estigma que se mantiene hasta nuestros días y que lamentablemente constriñe la autonomía de la mujer.

Decir “no” también hace parte del ejercicio del consentimiento, pues allí es donde se marcan los límites y se ajusta la experiencia del episodio sexual a la propia voluntad. Sin embargo, hay un problema: “¿Cómo se formula un ‘no’ frente al chantaje emocional de saberse inferior?” (Ramón 2019 134). Aquí “saberse inferior” hace referencia meramente a la fuerza física. Las mujeres sabemos que la fuerza física de un hombre puede obligarnos a hacer cosas que no queremos y, dado que tenemos este miedo latente de que un hombre nos oponga resistencia, ¿cómo podemos decir “no” sin pensarlo dos veces? ¿Cómo ejercemos nuestra capacidad de consentir si las condiciones se nos presentan como si no tuviéramos opción de elegir?

Puede que el consentimiento nos abra la puerta del placer sexual y nos despoje de los sesgos sociales, pero nada de ello vale la pena si en realidad no tenemos opción de decir “no” cuando queremos decir “no”. Y esto se agrava si consideramos que el silenciamiento que se hace de la mujer no solo se da a nivel locucionario (es decir, no es solo que se le ponga la mano en la boca a la mujer

para que no emita “no”), sino que la mujer también se ve silenciada de formas ilocucionarias y perlocucionarias. La mujer es silenciada ilocucionariamente cuando los actos de habla que intenta hacer son considerados como cosas distintas a su cometido, por ejemplo, cuando la mujer dice “no”, pero el hombre lo entiende como “sigue intentando” (cf. Langton 2009). Una mujer puede emitir, de forma locucionaria un claro “no”, pero si este no se entiende como un rechazo, bien sea porque el oyente es incapaz de entender lo que es un rechazo, o porque no cree que la mujer tiene la agencia moral suficiente como para rechazarlo, la mujer sufre una violencia que la silencia y le impide consentir en absoluto, un abuso que se da al nivel ilocucionario de sus actos de habla.

Además, la mujer puede ser silenciada perlocucionariamente, efecto que se obtiene del silenciamiento ilocucionario del que puede ser víctima. Si una mujer dice “no” y este no se entiende como un ejercicio del consentimiento en que se rechaza y se ponen límites, entonces a la mujer no solo se le priva de la posibilidad de consentir, sino que también se le priva de su ejercicio de autonomía y autoridad, lo que termina en su objetualización y en la privación de placer sexual, entre muchos otros efectos que la violentan. Que una mujer sea privada de su capacidad de emitir locuciones o de que sus actos de habla tengan una determinada fuerza ilocucionaria es terrible y denigrante, pero que sea privada de la perlocución de su consentimiento es mucho peor, pues no solo se invalida su locución e ilocución, sino que además se la rebaja al estatus de objeto y se le dice en la cara que no tiene elección sobre su cuerpo ni sobre nada que la afecte. Impedir que una mujer consienta, ya sea impidiendo que hable o tomando como un “sí” lo que en realidad es un “no”, la imposibilita del placer sexual y la vuelve una muñeca para inflar.

5. Conclusiones

Consentir es una acción poderosa e importante que debe estar disponible para todos, al menos para todos los que ya cuentan con cierto nivel de autonomía y autoridad sobre sí mismos. Consentir tener sexo es poderoso, al menos en lo que respecta a las mujeres, porque las sitúa en una posición de equidad de agencia moral con todas las demás personas, lo que las des-objetualiza en los contextos sexuales y les brinda la posibilidad de experimentar placer sexual en sus encuentros. El placer sexual es importante en la vida de las mujeres porque es un indicio de que se las está escuchando, de que se respetan sus acciones y deseos, y que, por tanto, se las respeta a ellas.

El consentimiento, además de ser poderoso e importante, es emancipador. Le permite a la mujer soltarse de

limitaciones que la sociedad patriarcal le había impuesto: ser objeto para el hombre y ser objeto de procreación para la especie. La mujer ya no tiene sus experiencias sexuales en el margen de lo que la sociedad manda o de lo que su biología limita, sino que ella comienza a vivir su sexo y a manejar su cuerpo desde su propia autonomía y bajo sus propias leyes, lo cual, en últimas, es la liberación de la mujer de las garras de todo aquel que quiere limitarla o usarla. Tener sexo consentido es un proceso emancipador que le permite a la mujer conocerse, ponerse límites sobre sí y sobre los demás, y luchar contra todo el que quiera tomar control sobre ella.

El consentimiento, además, es emancipador en su dimensión perlocucionaria debido a que libera a la mujer del yugo paternalista y esencialista de la sociedad patriarcal. La mujer se libera del yugo paternalista al consentir tener sexo en la medida en que la decisión de si debe o no tener sexo ya no recae en nadie más. Ella misma tiene el poder de transformar el mundo de tal modo que, al estar en un encuentro sexual, este no cuente como una violación. Cualquier persona que interfiera en esta decisión de la mujer deteriorará el consentimiento, hasta tal punto en que puede quitarle su FNT, lo que a la vez le quita autonomía y autoridad. Consentir, en este sentido, es una lucha de las mujeres frente a la sociedad que les impide tomar sus propias decisiones.

Adicionalmente, la mujer se libera del yugo esencialista al consentir tener sexo porque rompe el estereotipo de lo que es ser mujer, que incluye el estatus de objeto. Al consentir, la mujer pone en práctica su autonomía y la autoridad que tiene sobre sí misma, dos cosas que solo tiene un agente moral en calidad de agente y no de objeto. La mujer puede consentir porque es un sujeto con libertad, voluntad y poder, por lo que en su experiencia sexual siempre será sujeto, ya que el consentimiento en el sexo se va desarrollando en la medida en que se desarrolla el episodio sexual, así que en todo el episodio sexual la mujer debe tener propiedades que la distinguen tajantemente de un objeto. Además, una mujer que consiente tener sexo es una mujer que sabe que su deseo por tener sexo determina, no en su totalidad, pero sí en parte importante, que el episodio ocurra, sin que sea relevante el rol que la sociedad le ha impuesto, como el de ser la perpetuadora de la especie. Una vez la mujer tiene el poder de consentir el sexo, tiene también el poder de autodeterminarse y de elegir el rol que quiere tanto en el sexo como en la sociedad.

Esto muestra que el sexo consentido es algo poderoso que debería estar disponible para todos, pues todos debemos tener la posibilidad de tener control sobre nuestro propio cuerpo y sobre nuestro propio placer.

Es claro que a lo largo de todo el ensayo la figura de la mujer en el sexo es la que predomina, al igual que la emancipación femenina, pero eso no implica que los hombres o que cualquier otra persona que se catalogue de una forma distinta o que no se catalogue en absoluto no deba tener la misma posibilidad de tener sexo consentido, autónomo y emancipador, pues los límites y las etiquetas de la sociedad heteropatriarcal nos afectan a todos. Sin embargo, es pertinente resaltar las dificultades históricas por las que ha atravesado la mujer en su búsqueda del placer sexual, no porque otras personas no las hayan tenido también, sino porque la mujer sigue teniendo un estigma social muy marcado respecto a su sexualidad, estigma que incluso las mujeres mismas alimentan y que las objetualiza a los ojos de los demás.

Este es un llamado a que se entienda la importancia del consentimiento en los encuentros sexuales. El consentimiento puede entenderse desde su dimensión legal como una condición necesaria para que un encuentro sexual no sea una violación, pero también va más allá de eso. El consentimiento emitido por una mujer es la condición de posibilidad del placer sexual y de la reivindicación de la autonomía y del poder femenino. Es la clave para entender cómo y por qué un encuentro sexual no consentido es una violación y es el fundamento de la liberación sexual de todas las personas que en algún momento se han sentido denigradas en una actividad tan natural y poderosa, el sexo.

Bibliografía

Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Escuela de Filosofía. Universidad ARCIS, (1955).

Blackledge, C. “El origen del mundo”. *El poder de la vagina a través de la historia*. Trad. Zoraida de Torres Burgos. Barcelona: Ediciones Península, 2020. 41-96.

de Beauvoir, S. *El segundo sexo*. México D.F.: Penguin Random House, 2016.

Hay, C. “Whether to Ignore Them and Spin: Moral Obligations to Resist Sexual Harassment”, *Hypatia* 20.4 (2005): 94-108.

Hurd, H. M. “The normative force of consent”. *Routledge handbook on the ethics of consent*. Ed. Peter Schaber. Londres: Routledge Press, 2018. 15-36.

Kleinig, J. “The nature of consent”. *The ethics of consent: Theory and practice*. Eds. Franklin Miller y Alan Wertheimer. Nueva York; Oxford: Oxford University Press, 2009. 3-24.

Koch, F. “Consent as a normative power”. *Routledge handbook on the ethics of consent*. Ed. Peter Schaber. Londres: Routledge Press, 2018. 32-43.

Langton, R. "Speech Acts and Unspeakable Acts". *Sexual Solipsism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Papadaki, L. "Sexual objectification". *The philosophy of sex: Contemporary readings*. Séptima edición. Eds. Raja Halwani, Alan Soble, Sarah Hoffman y Jacob M. Held. Lanham; Boulder; Nueva York; Londres: Rowman & Littlefield, 2017. 381-399.

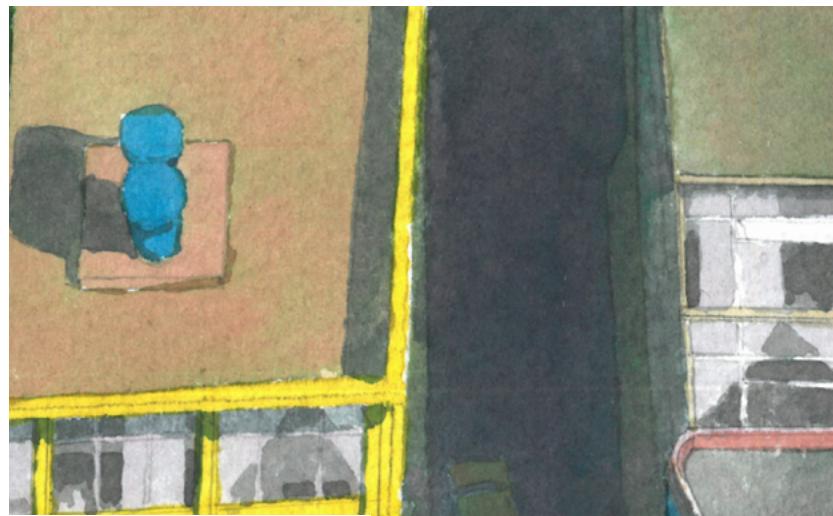
Ramón, M. *Tirar y vivir sin culpa*. Bogotá: Editorial Planeta, 2019.

Raz, J. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Schnüriger, H. "What is consent?". *The routledge handbook of the ethics of consent*. Routledge, 2018.

Wertheimer, A. (Ed). "The ontology of consent". *Consent to Sexual Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 144-162.





Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia

Memory and redemption in Walter Benjamin. Analysis
of the phenomenon of false positives in Colombia



Cómo citar este artículo:

MLA: Beltrán, V. "Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). 24-29.

APA: Beltrán, V. (2023). Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (42), 24-29.

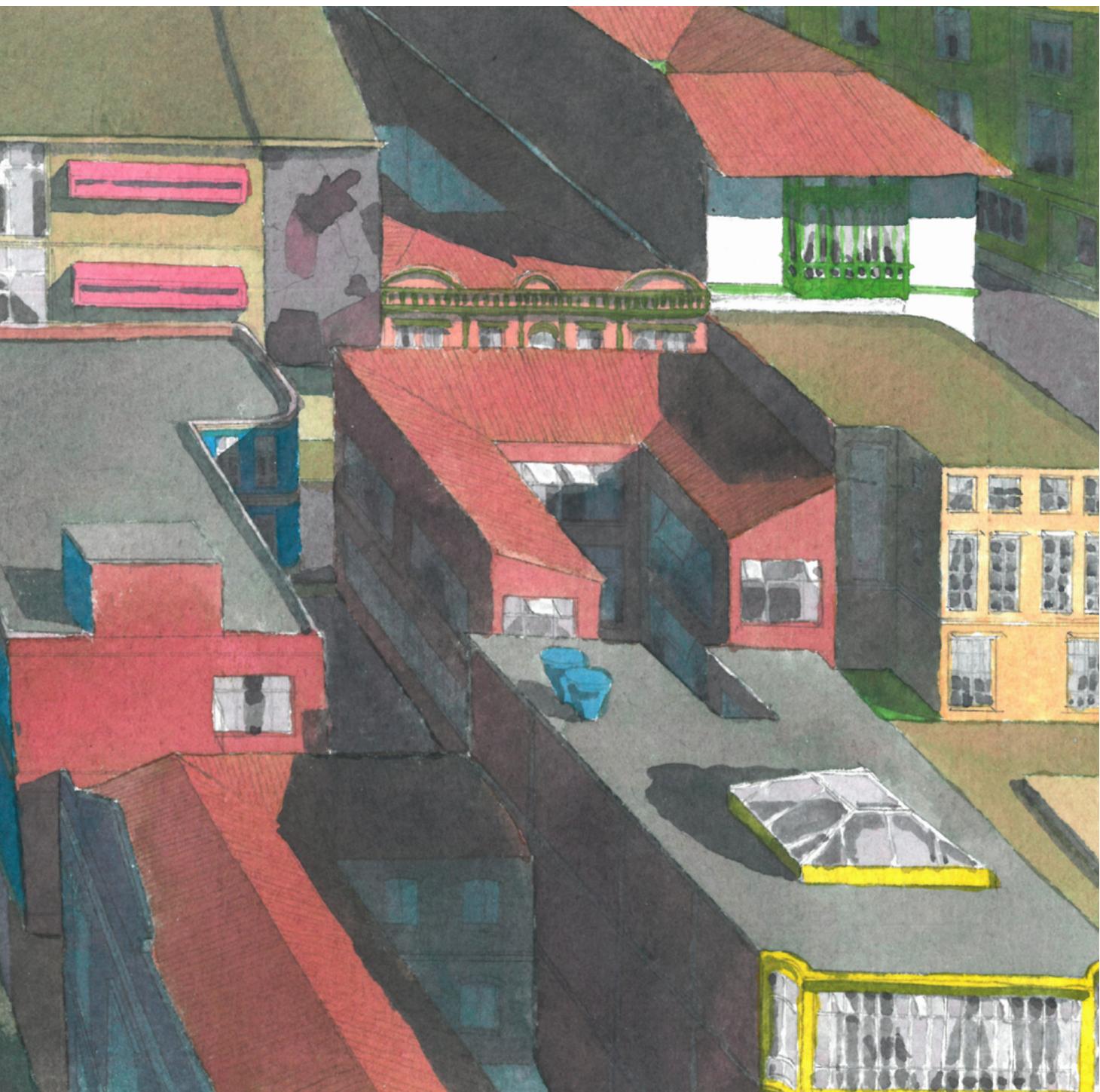
CHICAGO: Valentina Beltrán. "Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). 24-29.

Resumen

El fenómeno de los falsos positivos es considerado como un acontecimiento que ha marcado la historia de la violencia en Colombia, pues se ha llevado consigo, de manera violenta e indiscriminada, la vida de miles de personas inocentes para justificar la ejecución del plan de gobierno estatal contra los grupos al margen de la ley. Es fructífero analizar tal fenómeno a luz de los postulados filosóficos propuestos por el filósofo alemán Walter Benjamin, quien, por sus sustanciales aportes a la filosofía de la historia desde su reconocida obra *Sobre el concepto de historia*, destaca la memoria y la redención como ejes fundamentales que repercuten en el ámbito político. Por tanto, desde esta investigación se pretende efectuar un análisis del fenómeno de los falsos positivos a partir de la propuesta benjaminiana, con miras a proponer una política de cambio y compromiso en el contexto colombiano.

Palabras clave

Falsos positivos, Memoria, Política, Redención



Vista central #4. Manuel Arteaga / Descripción: Ilustración en acuarela de una calle urbana. La ilustración está dispuesta desde un ángulo superior de modo que lo que resalta en la imagen son las azoteas de los edificios. Los edificios no son muy altos, no superan los tres o cuatro pisos. Hay tonalidades rojas y amarillas calidas. Parece ser un atardecer por la sombra que proyectan los edificios.

Keywords

False positives, Memory, Policy, Redemption.

Abstract

The phenomenon of false positives is considered an event that has marked the history of violence in Colombia, violently and indiscriminately taking with it the lives of thousands of innocent people to justify the execution of the state government's plan against illegal groups. It is fruitful to analyze this phenomenon in the light of the philosophical postulates proposed by the German philosopher Walter Benjamin, who, in his substantial contributions to the philosophy of history from his renowned work *On the Concept of History*, highlights memory and redemption as fundamental axes that have repercussions in the political sphere. Therefore, the purpose of this research is to analyze the phenomenon of false positives based on Benjamin's proposal to propose politics for change and commitment in the Colombian context.

1. Introducción

Colombia es uno de los países suramericanos más marcados por las devastadoras huellas de la violencia. Desde antaño, la población colombiana ha sido sometida por múltiples acontecimientos que han implicado la pérdida de miles de personas de manera violenta e indiscriminada. Este es el caso del fenómeno devastador de los “falsos positivos”, que ha trasgredido en gran medida la historia colombiana. En este sentido, desde esta investigación se pretende efectuar un análisis a partir del filósofo Walter Benjamin, quien es considerado uno de los pensadores más influyentes y brillantes del siglo XX por sus diversos aportes a la filosofía, en especial, a la filosofía de la historia.

En la obra, *Sobre el concepto de historia*, publicada en el año 1942, Benjamin condensa su crítica hacia el historicismo, lo que permite vincular esta revolucionaria propuesta al análisis del fenómeno de los falsos positivos en Colombia. Por ello, el propósito de este texto es llevar a cabo un análisis del fenómeno de los falsos positivos en Colombia entre los años 2002 y 2010 a partir de los postulados benjaminianos sobre memoria y redención expuestos en la mencionada obra, con miras a establecer una propuesta política de cambio y compromiso en el contexto colombiano. Así pues, para dar respuesta al propósito anterior es primordial en primer lugar, analizar los hechos ocurridos en el marco del fenómeno de los falsos positivos; en segundo lugar, reconocer el papel de la memoria y la redención como nociones fundamentales para la transformación del presente en la política colombiana y, por último, algunas consideraciones finales.

El fenómeno de los “falsos positivos” en Colombia

Colombia es una nación que ha estado profundamente marcada por la violencia, con pérdidas significativas de un gran número de personas a causa del conflicto armado entre las fuerzas militares del

gobierno colombiano y grupos al margen de la ley. En el marco de estos enfrentamientos, surgió un aterrador fenómeno que ha cobrado la vida de personas inocentes: los falsos positivos. Según Alejandro Aponte, “falsos positivos” se les llama a las personas asesinadas sin piedad, fuera de combate, ajenas al conflicto armado, pero que luego son puestas en escena como “positivos”; en otras palabras, como “logros” de las fuerzas armadas frente a las guerrillas (cf. 2010 47). Estas ejecuciones se dieron de manera ilegal, sin ningún tipo de justificación aparente por parte de las fuerzas militares de Colombia. Si bien este no es un fenómeno nuevo para los colombianos, pues sus primeras apariciones se remontan al año de 1980, su mayor auge se dio entre los años 2002 al 2010 cuando hubo un gran número de desapariciones y denuncias por parte de las familias afectadas.

En dicho periodo, la administración a cargo estaba en manos del expresidente Álvaro Uribe Vélez. El creciente número de víctimas se presentó como “bajas de combate”, esto es, como una muestra de la eficacia de la “política de defensa y seguridad democrática”, “que tenía la finalidad de mostrar un Estado fuerte y un ejército victorioso que velaba por la seguridad de la Nación (cf. López 2011 2). En efecto, la eficacia de tal política era medida por el número de bajas que obtuvieran los integrantes del ejército nacional en compañía de grupos paramilitares, quienes también han sido vinculados a dichos ataques contra la población civil. Lo que resulta paradójico es que dicho número de “bajas” no se dieran en combate. Según Philip Alston, en su informe ante el Consejo de Derechos Humanos, para el ejército era “más fácil asesinar a civiles” dadas las conexiones que tenían con grupos de delincuencia organizada con los que no querían entrar en combate. Por tanto, se optaba por montajes de muertes para presentar a los asesinados como miembros de grupos guerrilleros. Quienes los ejecutaban recibían incentivos por ocasionar las bajas, incluidos dinero, tiempo de vacaciones, medallas y ascensos (cf. 2010 13-14).

En términos generales, el perfil de las víctimas respondía a un patrón específico: hombres jóvenes campesinos, habitantes de zonas rurales, provenientes de familias con escasos recursos, o personas indigentes marginadas socialmente, cuyo destino, se creía, no sería indagado por nadie. Una vez se había seleccionado a la víctima, un reclutador la engañaba con falsas promesas y la trasladaba largas distancias; finalmente, se cometía el asesinato y se manipulaba

la escena del crimen para que pareciera la de una baja dada de manera legítima (cf. Federación Internacional de Derechos Humanos y Coordinación Colombia Europa Estados Unidos 2012 18-19). Como se observa, se trataba de personas inocentes, víctimas de un crimen interno organizado para hacerle creer al mundo exterior que los movimientos guerrilleros estaban siendo controlados, cuando en realidad se estaban efectuando asesinatos en masa. Esto fue lo que le pasó al joven José Taborda (por mencionar solo uno de los testimonios). Él tenía un retraso cognitivo del desarrollo que le ocasionaba movimientos anormales en su cuerpo. Fue reportado como “baja” con la aparente justificación de tener vínculos con narcotraficantes (cf. Bonilla 2017 53). En consecuencia, en muchos casos son personas que han quedado en el pasado, que no tuvieron la oportunidad de alzar su voz en contra de las injusticias cometidas. Son inocentes vencidos que han quedado relegados en el olvido y, a costa de ellos, los vencedores han moldeado la historia a su favor.

3. Memoria y redención como política de cambio y compromiso

Las tesis sobre la historia que Walter Benjamin presenta en la obra *Sobre el concepto de historia* se conciben como una serie de consideraciones propositivas que buscan establecer una nueva concepción de la historia:

Una lectura de las tesis nos permite ver esos espacios de la memoria de las víctimas y la importante labor del historiador, del materialista histórico, del marxista comprometido con la praxis política, en la lucha revolucionaria entre los vencedores y oprimidos que busca sacar del anonimato al “oprimido” y que busca romper ese continuo de la historia que en la visión de Benjamin no es otro que el de catástrofe y barbarie. (Arteta y Díaz 2020 199)

Esta mencionada “nueva concepción de la historia” implica plantear una postura que vincule componentes marxistas y mesiánicos con el fin de incluir a aquellos sujetos no reconocidos que históricamente han quedado invisibilizados y eliminados por parte de la historia oficial. En ese sentido, lo que busca la propuesta benjaminiana es romper con ese *continuum* de la historia relatado por los “vencedores”, quienes han configurado los hechos a su favor, con lo que han dejado atrás historias inacabadas, cadáveres y acontecimientos aterradores. Es por esto por lo que Benjamin sugiere en la VII tesis “cepillar la historia a

contrapelo” pues es deber del pensamiento filosófico e historiador visibilizar estos episodios ocultos dentro de la historia canónica. Según Reyes Mate, habitualmente el que escribe es el vencedor o alguien en su nombre. Aquel consigue, así, dos victorias: ganar físicamente contra su enemigo y, posteriormente, narrar lo que ocurrió desde su punto de vista (cf. 2006 137). Entonces, ¿cuál es el camino necesario para lograr una “nueva concepción de la historia?” La memoria, ya que redime a todos aquellos sujetos silenciados por los vencedores, actúa como instrumento de lucha contra la violencia del olvido y propone una política fundamentada en el cambio y el compromiso. La memoria es la salvación del pasado y el presente. Es salvación del pasado porque, gracias a una nueva luz, se obtienen aspectos desconocidos del pasado; y del presente, porque le permite liberarse de la cadena causal que lo trajo al mundo (cf. *id.* 108).

Ahora bien, la memoria está condicionada con una cierta debilidad o fugacidad que estropea la posible captura de los sucesos pasados; sin embargo, Benjamin afirma que: “articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «tal y como propiamente ha sido». Significa apoderarse de un recuerdo en un instante de peligro” (2008 307). Es decir, el peligro inminente al que se enfrentan los sujetos es el olvido; no obstante, la concientización de este instante de peligro permite asumir una disposición de apropiación del pasado. Así, Benjamin defiende una propuesta totalmente radical de irrumpir el *continuum* de la historia, en la que la memoria se asocie con la redención a partir de lo singular para entender la historia y lo particular a fin de transformar nuestra actualidad.

En este orden de ideas, es fundamental tener en cuenta las tesis II, V y XVI pues reúnen de manera explícita los contenidos sobre memoria y redención indispensables para el desarrollo de esta reflexión. En la tesis II Benjamin presenta los primeros visos de la importancia contenida en el término “redención”, que posibilita una transformación de nuestro presente. Según Arteta y Díaz, “la redención está íntimamente vinculada al rescate de la esperanza, de las utopías perdidas a causa de los horrores de la guerra, donde el espíritu saca la fuerza de la desesperanza” (2020 184). Las generaciones pasadas reclaman a las generaciones presentes redención por todas aquellas víctimas del olvido, de la impunidad y de la injusticia, a causa de los atroces crímenes cometidos que apagaron su voz, que trajeron sumo dolor a sus familias con sus desapariciones y ejecuciones sin

ninguna causa justificada. Todas aquellas víctimas de los falsos positivos nos han estado esperando: “A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil fuerza mesiánica* a la que el pasado posee un derecho” (Benjamin 2008 306, énfasis agregado). Aquí se hace visible un concepto importante en la propuesta benjaminiana, la débil fuerza mesiánica, con la que hemos sido dotados para redimir el pasado, un pasado colmado de dolor y sufrimiento, de proyectos inacabados y de felicidades que no pudieron ser.

El mesianismo es un término teológico utilizado por Benjamin para evocar la necesidad de un “retorno” al paraíso, donde existe la paz y no existen vencedores ni vencidos. Según Frajman, el mesianismo se refleja en la capacidad de reescribir la historia, entendida como liberación de las barbaries de la civilización y la autoridad. Es un objetivo sin fin, de cambio, en busca de mejoría del ser humano y del medio en que este vive (cf. 2003 75). Así pues, el mesianismo es esa fuerza transformada en un grito que nos viene del pasado. Escuchamos las voces de los jóvenes abatidos y fusilados que nos reclaman, que poseen el sumo derecho de interrogarnos para que se haga justicia y se cumpla la tan esperada redención. Aquí se encuentra, pues, la clave de la propuesta benjaminiana: se debe romper con la noción de la continuidad en la historia, no se puede “avanzar” cuando el pasado no se ha redimido, cuando no se ha luchado por el reconocimiento de los vencidos en la historia: “la historia se realiza en tanto en cuanto el presente actúa como redención del pasado” (Reyes Mate 2006 69). Esto implica entender que toda la noción mesiánica apunta hacia la redención de los vencidos con el objetivo último de honrar el pasado para transformar al presente y, así, lograr que se piense la política colombiana desde otra perspectiva, a saber, desde la perspectiva de un pasado violento que se ha llevado la vida de personas inocentes que suplican su redención.

Ahora bien, la tesis V muestra la relevancia de la memoria como posibilidad de salvación (cf. Reyes Mate 2006 107). De acuerdo con Benjamin, “el pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad” (2008 307). Esto quiere decir que ciertas imágenes efímeras del pasado se nos cruzan y está en nuestro deber retenerlas, no permitir que los vencidos simplemente pasen como imágenes fugaces, sino garantizar que el individuo asuma la labor de una cámara fotográfica: captar el pasado en un

relampagueo de luz, porque se corre el grave riesgo de que con cada nueva generación el pasado se torne incognoscible. Entonces, ¿cómo sería posible retener el pasado? Con el ejercicio activo de la memoria, porque ella capta, lucha contra la violencia del olvido, mantiene los acontecimientos del pasado presentes y en constante crítica. Según Martínez, la memoria se presenta como una categoría llamada a ocupar un lugar central en el pensamiento contemporáneo debido al ejercicio de actualización política que ejerce del pasado en nuestro presente (cf. 2019 5).

Cabe preguntarnos, con lo dicho hasta este punto, si actualmente en Colombia las prácticas políticas incluyen acciones de memoria, si las víctimas de los falsos positivos han sido redimidas o si, por el contrario, han caído en el olvido. Sin duda, todo se nos presenta como un eterno retorno, las desapariciones y asesinatos en masa de jóvenes inocentes parecen solo ser recordados por sus familiares, quienes no han dejado de sentir sumo dolor por el paradero de las víctimas. El joven Andrés Garzón, por ejemplo, fue asesinado en el año 2007 en el municipio de Maní, Casanare, y su familia tuvo conocimiento de su paradero hasta el año 2010 por un registro fotográfico; sin embargo, su cuerpo sigue desaparecido (cf. Bonilla 2017 48). Aquí reside entonces la pertinencia y relevancia de la propuesta benjaminiana: asumir, como generaciones presentes, una postura histórica redentora que excluya la tradicional cultura de la indiferencia ante sucesos históricos violentos que nos interrogan de manera reiterativa: “¿No nos roza, pues, a nosotros mismos un soplo del aire que envolvió a los antecesores? ¿No existe en las voces a que prestamos oído un eco de las ahora enmudecidas?” (Benjamin 2008 306).

Finalmente, en la tesis XVI Benjamin consolida su crítica con una propuesta política que ratifica, a través de la memoria, la redención del pasado y el oportuno cambio del presente. “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino en el que el tiempo está en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse” (2008 316). Esto es, como sujetos, estamos implicados dentro de una constante transición entre lo que no pudo ser y lo que está siendo, entre las felicidades que no pudieron ser y la posibilidad de la nuestra, entre los injustificados abatidos en combate y los que se avecinan. De acuerdo con Reyes Mate, la construcción del presente supone un decisivo conocimiento del pasado, una experiencia única entre el pasado y aquél que lo enfrenta para dar el golpe al continuum

de la historia (*cf.* 2006 250). Nuestra misión es, pues, comprender esa conexión intrínseca que sostienen el pasado y el presente, a saber, que no se puede establecer un correcto accionar político sin el previo conocimiento del pasado, con miras a obtener un anhelado equilibrio entre los requerimientos políticos actuales y las exigencias que nos reclama el pasado.

4. Consideraciones finales

Analizar los hechos sucedidos en el marco de los falsos positivos en Colombia resulta una tarea desgarradora. Cientos de jóvenes, después de un frecuente patrón hostil de engaños y malversaciones, fueron condenados a una hostil y despiadada muerte que los consuma en la violencia del olvido; sus anhelos y proyectos inacabados resuenan como un eco que nunca cesa. Por esto, la propuesta política e histórica ofrecida por Walter Benjamin permite comprender este fenómeno desde otra perspectiva, una en la cual se ratifique el uso activo de la memoria para redimir a todas aquellas víctimas que los márgenes canónicos del historicismo han decidido excluir:

La memoria ejerce, así, una función correctiva sobre una concepción lineal y teleológica del tiempo que arrasa toda oportunidad de intervención, de acción política, que para Benjamín se corresponde, precisamente, con la interrupción del movimiento inercial del progreso histórico: la detención, y no su aceleración, constituye el verdadero acto revolucionario. (Martínez 2019 10)

La memoria y la redención ejercen en el ámbito político una función correctiva a la visión continua y evolucionista de la historia, ratifican la importancia de reelaborar las políticas de dignificación fundamentadas en el cambio y el compromiso con las víctimas de la violencia en Colombia. Este cambio de paradigma político genera una visibilidad del dolor y del sufrimiento experimentado a causa del ocultamiento de los verdaderos hechos sucedidos, que hoy en día, después de varios años, permanecen encubiertos por los medios de comunicación y ejes de poderío dominantes en el país que alteran la historia a su favor.

En suma, Benjamín nos propone erradicar la visión cotidiana de que, si hoy asesinan menos personas que ayer, estamos “avanzando” en la política de seguridad que ofrece el gobierno. Por el contrario, lo que se busca es apuntar hacia la redención de todos los vencidos de la historia, recuperar al pasado de la concepción progresista, adquirir una voluntad y conciencia histó-

rica en la que primen la memoria y la redención como ejercicios activos políticos en pro de hacer justicia por el pasado y transformación por el presente.

Bibliografía

Alston, P. *Informe del Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias: Misión a Colombia.* A/HRC/14/24/Add.2. Asamblea General de las Naciones Unidas, 2010.

Aponte, A. “Persecución penal nacional del homicidio en persona protegida: alcances y límites del derecho penal en contextos de justicia transicional”. *Revista Colombiana de derecho Internacional*, 8.17 (2010): 13-62.

Arteta, C., y Díaz, J. “Memoria y víctimas en las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamín: contra la violencia del olvido”. *ADVOCATUS*, 18.35 (2020): 181-190.

Benjamín, W. “Sobre el concepto de historia”. *Obras. Walter Benjamín*. Vol. 2. Eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Madrid: Abada Editorial, 2008.

Bonilla, A. “Falsos positivos diez años después: discursos antagónicos y límites teóricos”. Tesis. Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

Federación Internacional de Derechos Humanos, y Coordinación Colombia Europa Estados Unidos. *Colombia la Guerra se mide en litros de sangre: Falsos positivos, crímenes de lesa humanidad: más altos responsables en la impunidad.* [https://coeuropea.org.co/wp-content/uploads/CCEEU-y-FIDH-Falsos-Positivos-En-Colombia-la-Guerra-se-mide-en-Litros-de-Sangre-Informe-ante-la-CPI.pdf]

Frajman, M. “El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin”. *Ciencias Sociales*, 2.100 (2003): 71-76.

López, J. H. “Guerra, mentira y política: Los casos de falsos positivos en el contexto colombiano”. Ponencia a la UNAD. Bogotá. 2011. [https://academia.unad.edu.co/images/foro%20filosofia/2011/FalsosPositivosenelContextoColombiano.pdf]

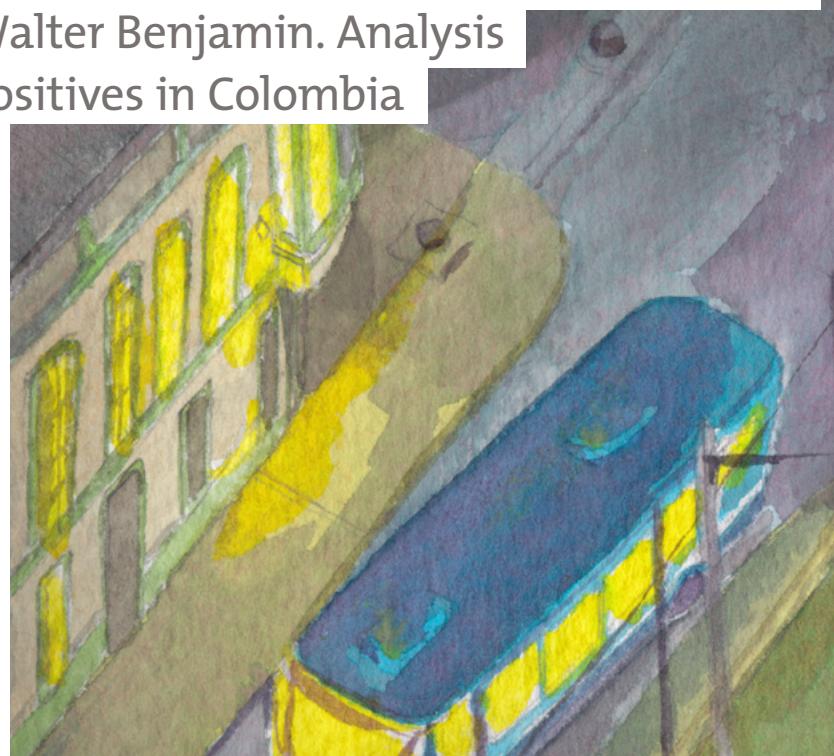
Martínez, D. “Memoria y política: Un acercamiento desde Walter Benjamin”. *Actas del IAPSS WORLD CONGRESS*. Madrid. 2019. [https://eprints.ucm.es/id/eprint/63788/1/MARTÍNEZ_D_Memoria%20y%20pol%C3%ADtica_05_2019.pdf]

Mate, R. *Medianoche en la historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.



Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart

Memory and redemption in Walter Benjamin. Analysis
of the phenomenon of false positives in Colombia



Cómo citar este artículo:

MLA: Moreno Rojas, J. "Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). ##-##.

APA: Moreno Rojas, J. (2023). *Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (42), ##-##.

CHICAGO: Jimmy Moreno Rojas. "Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). ##-##.

Resumen

Este escrito intenta explorar el pensamiento de Meister Eckhart, específicamente su visión sobre el Otro y la alteridad, de acuerdo con los debates del siglo XX al respecto. Para esto, el texto se divide en los siguientes puntos: a) entender la alteridad fuera del pensamiento teórico, según el trabajo de Emmanuel Levinas; b) explorar el silencio y el pensamiento en la consideración sobre el Otro en Meister Eckhart; c) considerar los planteamientos de Eckhart y Derrida a propósito de la alteridad en y desde la racionalidad. Finalmente, el texto argumenta que, si bien Eckhart y Derrida están de acuerdo con las objeciones de Levinas en contra del pensamiento teórico y la reducción de la persona a un lenguaje categorial, no rechazan el aspecto lógico-racional que puede explorar nuevas formas de pensar al Otro dentro del yo racional.

Palabras clave

Eckhart, Alteridad, Conocimiento, Misticismo, Otro.



Vista central #3. Manuel Arellano | Descripción: Se trata de una vista central de la ciudad de Bogotá. Es una composición de acuarela sobre papel. La composición muestra el cruce de cuatro direcciones en el barrio Las Nieves. Es un paisaje nocturno.

Keywords

Eckhart, Alterity, Knowledge, Mysticism, Other.

Abstract

This paper tries to explore Meister Eckhart's thinking and specifically his vision about the Other and the alterity, according to the debates in 20th century about it. To achieve this, the text aims to do the following: a) to understand the alterity of theoretical thinking according to Emmanuel Levinas' work; b) to explore silence and thinking in Meister Eckhart's consideration about the Other; c) to consider Eckhart's and Derrida's thinking about alterity in and from rationality. Finally, the text argues that, even if Eckhart and Derrida agree with Levinas' objections against the theoretical thinking and reduction of a person in a categorial language, they do not refuse the rational-logical aspect that can explore new ways of thinking the Other inside the rational self.

1. Introducción: ¿El otro soy yo o no soy yo? Pensar la alteridad desde el misterio

Una característica fundamental de la segunda mitad del siglo XX es la crisis del paradigma tradicional de la racionalidad que permea la filosofía desde la cultura griega. Uno de los intentos por modular una alternativa a esta forma condicionada de la tradición occidental, señala Martina Roesner, es el de Martin Heidegger en el descubrimiento de la escritura y cultura japonesa, que trata de recuperar un significado *pre-teórico* de las cosas en un mundo tecnológico ya realizado¹. Otro es el intento de Emmanuel Levinas, quien rescata la primacía ética de la cultura judía en contra de la filosofía griega para explorar otro tipo de pensamiento radical frente a dicha tradición.

Ambas propuestas se contemplan en el intento de abandonar el pensamiento teórico, para así encontrar el fundamento fuera de categorías, correspondencias o juicios; en otras palabras, encontrar otra forma de pensamiento que no se limite a la teorización. Estos intentos transitan distintos caminos, pues mientras Heidegger trata de comprender el ser sin que se le confunda con lo óntico (al ser mera nada), Levinas se concentra en comprender la trascendencia de la persona desde una ética radical. Esto es, sostiene que la objetivación de la persona debe eliminarse de este paradigma, pues pensar al Otro no debe ser por mera simetría o comparación, sino desde un punto de vista en el que no puedo llegar a agotar o categorizar la trascendencia de la persona, o sea, no se la vea como un mero objeto con categorías. Pensar al Otro es pensarlo más allá de

1. Respecto del debate sobre el pensamiento, y en su intento de pensar el ser más allá de las condiciones onto-teológicas, Heidegger imparte algunas conferencias en las que trata de rescatar qué era el pensar para algunas culturas asiáticas antiguas, la china, la hindú y la japonesa. Eso sí, con la advertencia de desprenderse del modo de pensar occidental, condicionado por lo óntico, para así dar una verdadera escucha al modo de pensamiento de estas culturas. Respecto a este debate, se recomienda "Del diálogo acerca del habla" de Heidegger.

la categorización de corte teórico, tal como Levinas cree que es propio del gesto de la filosofía griega y su descendencia en la cultura occidental.

Este tipo de críticas, contrario a lo que cree Levinas, parecían hallarse ya en la tradición misma. Una muestra es Meister Echkhart y su comprensión del ego que deja de limitarse a la categorización del intelecto. Pero, a diferencia de Levinas y su intento por salirse radicalmente de esta tradición, Echkhart intenta, más bien, entender esta resistencia categorial como una manifestación del mismo ego divino o de la propia racionalidad. Este mismo gesto, que es más gramatical más que teológico (se verá más adelante dicha distinción), lo sigue de cerca Jacques Derrida en su debate con Levinas respecto de cómo pensar al Otro en su alteridad, en su no categorización, pues su intento es encontrar que dicha alteridad es algo *co-origenaria* a la racionalidad —manifestado en el silencio de recogimiento del ego. De esta manera, en dicho debate, se trata de entender este recogimiento en el conocimiento como un espacio de no categorización u objetivación hacia el Otro (dejar de verlo como algo ajeno), sin por ello salir propiamente de la racionalidad que sigue dichos gestos. Esto, con sus matices, es lo que se aborda a continuación.

2. Pensar la alteridad radical: Levinas en contra del pensamiento teórico

De acuerdo con la postura y crítica de Levinas frente a la racionalidad de origen griego, el ambiente de este debate se desarrolla en una recepción por parte de Levinas mismo respecto de la intersubjetividad formulada por Edmund Husserl y su postura sobre cómo entender la alteridad (o lo ajeno al ego racional). A partir de esto, Levinas desarrolla una crítica a la intersubjetividad o al *alter-ego* husseriano, pues la insuficiencia en dicho término no se da por la mera relación entre un yo individual y el Otro a la distancia intencional, sino que su postura se centra en implicaciones éticas más allá de la condición individual y subjetiva del yo. Esto se sigue, porque la noción de *alter-ego* trata de atestiguar un intento de apropiar la alteridad del Otro en la inmanencia *omniabarcante* del yo. ¿Qué quiere decir esta "*inmanencia omniabarcante* del yo"? Que el mismo ego trata de estudiar y entender al Otro bajo el marco de la racionalidad, esto es, mediante juicios y categorías que terminan modulando un *alter* que posee las mismas capacidades y propiedades, pero que es ajeno al yo. Esto se debe a que el *alter* no es un indicador

de exterioridad independiente, sino mera alteración, privación y modificación accidental de la sustancia indivisible del yo trascendental que es intencional ante su conocimiento de las cosas, según las condiciones de la intersubjetividad husseriana. Dice Levinas respecto de este “yo trascendental”:

La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo. (2002 60)

Con esto, el intento de Husserl, señala Levinas, no solo trata de reducir la Otredad a la *epifenomeidad* en la esfera de los objetos naturales (lo secundario a las intenciones primarias del yo intencional), sino que también trata de inscribir el *alter-ego* en un contexto de universalidad racional que permita un fundamento fenoménico confiable y trascendental. Con esto, Levinas ve este gesto como muestra de *neutralidad ética* y está en contra de esta actitud teórica que reduce la trascendencia del Otro a una mera espacialidad exterior. Esto se debe a que el interés de Husserl, en estas condiciones, no es preocuparse por esa corporeidad extranjera o ajena a la intencionalidad, sino encontrar las semejanzas y condiciones necesarias que, en esa relación entre el propio “ego” y el “ego del Otro”, coincidan y sean universales para establecer la intencionalidad como fundamento *pre-teórico*.

Frente a este acto violento, Levinas propone un acercamiento y primacía cualitativa del rostro, frente a otros miembros del cuerpo, pues pretende remediar de alguna manera la reducción ontológica presente en la fenomenología corporal de Husserl, en particular, y la metafísica clásica, en general. Esto debido a que el rostro presenta lo no objetivable, la presentación original de una alteridad que trasciende a categorías empíricas, para obstaculizar cualquier racionalidad en términos de asimilación; porque a la “cara” no puede hablarse en condiciones de una distancia intencional teórica, sino que se aborda su gesto directamente desde una diferencia radical que no es cuantificable:

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad

del objeto que precisamente llega a ser contenido (Levinas 2002 207).

Así, Levinas asigna esta diferencia entre el rostro y cualquier objeto natural (óntico) al rasgo de la desnudez, pues “conocer” el rostro va más allá de la mera intencionalidad subjetiva, o, para Levinas, verdaderamente trasciende el misterio. El Otro consiste así en plantear un límite *negativo* y las fronteras de presunciones desplegadas por la ontología tradicional, pero no en una dialéctica que trate de conciliar dos opuestos en una síntesis conceptual y positiva (Hegel), sino en un espacio donde dicho tratamiento rompe sus límites y realmente *trasciende*. En consecuencia, Levinas, en su idea de no-asimilación, rescata la relación intersubjetiva como esencialmente ética porque debe dirigirse al Otro en su vulnerabilidad (desnudez) y escapar a la actitud teórica de asimilación concomitante del yo trascendental husseriano.

Por eso, en *Totalidad e Infinito*, Levinas señala que el “rostro” no asegura así un medio sincrónico de presencia categorial, ya que muestra una ruptura ontológica en el sentido en que algo no está *ya dado*, pues la alteridad radical no se experimenta respecto a lo que *ya* existe, sino con un *surgimiento original del ser* que aún está por-venir. Un ejemplo para entender mejor esta explicación postula que las personas con las que se encuentra un *ego* a diario son percibidas como Otros, porque forman parte de su horizonte experiencial actual (el aquí y el ahora), pero en una relación padre-hijo este fenómeno se radicaliza porque el engendrar un niño “previamente” inexistente ya marca esa *des-posición* co-original, esto es, una ruptura del propio *ego* consigo mismo al no poder categorizar al Otro en su posición. Esto pasa con el padre, quien no puede saber qué hará su hijo en una estructura sincrónica, sino más bien diacrónica al no poder contemplar la totalidad de experiencias que tendrá su hijo. Muestra así la estructura diacrónica de la propia intersubjetividad quien se rinde ante su imposibilidad de condicionar al Otro.

Por eso, este sujeto que enfrenta a la alteridad radical se desprende de sí y se aleja fuera de los límites de su propia subjetividad, porque, si bien el hijo no existe sin el padre, encarna una intencionalidad que está en un futuro que trasciende radicalmente el *ego* intencional del padre, o sea, su propiedad, asimilación y categorización sobre el hijo. Así, al contrario de la mera reflexión y *egoidad* del yo intencional, Levinas muestra que el *ego* husseriano no es sino una mera

actualización de un yo trascendental en su propia relación. El intento de Levinas, de esta manera, es mostrar una verdadera experiencia de la alteridad, de la heterogeneidad, más allá de la *episteme* griega que no contempla el horizonte ético del Otro —como sí lo hace la tradición judía, según su argumento—.

Pese a esta crítica fundamentalmente ética que propone Levinas respecto de la alteridad en contra del pensamiento teórico griego, Roesner encuentra en dicha argumentación algunos puntos que no terminan de ser del todo claros en la propuesta de Levinas. Estos son:

a) Levinas presenta la intersubjetividad husserliana y la alteridad radical del Otro como algo excluyente y sin relación alguna, lo que es problemático porque indica que ambos lenguajes, el teórico-objetivo intencional husserliano y el ético de la alteridad, son radicalmente opuestos.

b) Levinas da por sentado que la tradición filosófica es un compendio *homogéneo* dominado por categorías objetivantes y naturalistas de raíz griega, pero esto es cuestionable porque precisamente sigue el mismo gesto de asimilación y homogeneización que critica en la *egoidad* husserliana (particular) y en la ontología tradicional (general).

c) Por esto, ambos puntos se inscriben en un cuestionamiento respecto de un gesto tributario de la misma lógica que pretenden denunciar. Precisamente lo que muestra Roesner, con ejemplos particulares en esta tradición griega que critica Levinas, es que no todo el pensamiento filosófico occidental se determina bajo este gesto objetivante y omniabarcante del *logos* griego.

De esta manera, a partir de estos puntos sin aclarar en la propuesta de Levinas respecto de la alteridad, se trata de traer a Meister Eckhart al debate respecto de la alteridad y el Otro. Este intento logra mostrar que estas denuncias de Levinas parecen ya estar presentes en el misticismo medieval, pero, en lugar de oponerse a las tradiciones “paganas”, el intento del dominico alemán (Eckhart) consiste en contemplar un análisis del *alter* despojado de propiedades naturalistas (en el contexto medieval) o categorías objetivantes propias de la denuncia de Levinas, sin renunciar a la racionalidad. Mantener la racionalidad, más que rechazarla, podría explicar el tránsito de la cultura griega a la actualidad, para así comprender sus aciertos, sus errores, y, sobre todo, cómo el misterio y el silencio hacen parte de la racionalidad sin que ella misma lo sepa. Esto se verá más a fondo en la propuesta de Eckhart.

3. El silencio como actitud en el conocimiento de Dios

Eckhart, a diferencia de la concepción ética de Levinas, no trata de expresar su inconformismo a partir de una crítica o rechazo místico a una tradición teórica, sino que su análisis tiene sus raíces en el *ego* o la concepción metafísica del intelecto de corte aristotélico, como indica Roesner. Esta concepción se nutre de un trato particular de los textos bíblicos, pues, al contrario de la escolástica que busca un sentido bíblico-histórico de acuerdo con ciertos principios filosóficos, Eckhart opina que la Sagrada Escritura y la filosofía aristotélica enseñan los mismos contenidos, aunque de maneras distintas.

Esta complejidad predicativa del sistema aristotélico de categorías lleva a Eckhart a afirmar que el *yo intelectual*, que conoce y aprehende la naturaleza de esos conceptos fundamentales, es una “sustancia pura”, o sea, es sustancia en sentido absoluto: porque si las cosas tienen esencia, es porque un intelecto indivisible es capaz de aprehenderlas y unificarlas. Y, al ir más allá, no se considera el intelecto como una facultad humana cualquiera, sino que Eckhart la asemeja a la esfera de lo increado o el intelecto divino mismo, pues la importancia del *unum* (uno) y del *verum* (verdad) relega el *ens* (ser) y el *bonum* (bien) al nivel de los seres creados, o sea, sobre el ser. Esto es contrario a la reconciliación entre fe y razón en la escolástica, pues en dicho pensamiento el ser y el bien son más fundamentales en la esfera de lo creado y en la racionalidad propiamente; contrario a Eckhart, quien trata de dar importancia al Uno en esa unificación con lo increado que sería Dios. Sobre dicha relación e importancia, comenta Eckhart:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual que a sí mismo. 'El verbo estaba junto a Dios, y Dios era el verbo' [Juan 1,1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo algo más: él lo ha engendrado en mi alma. [...] El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo; todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que su Hijo, sino que me engendra en tanto que él mismo y él se engendra en cuanto a mí y a mí en cuanto su ser y su naturaleza [...]. (2008:54)

Al estimar el sentido de la Verdad Divina, Eckhart señala que el alma del ser humano sobrepasa toda velocidad terrenal al encontrar la altura máxima y la cercanía con ese bien supremo que es Dios: tiene en sí

dicha posibilidad. Sin embargo, ese acercamiento con la divinidad no se limita a ser *impasible y simple*, como mera quietud, pues se guarda en esta relación con Dios una *intimidad suprema*. Es en este vínculo, logrado en un *desierto silencioso* o un *recogimiento íntimo* sin juicios por parte del *ego*, que es posible lograr una relación co-originaria entre el ser humano y Dios; por lo que más allá de una simple interacción o sensación inmediata, se logra esta *intimidad*. Este fondo silencioso, casi imperceptible, lo muestra Eckhart para sumergirse en una *desnudez pausada*, o sea, un momento fuera de la objetivación de las cosas, dentro de una calma que sería aquella que permite comprender la armonía y el sentido de todas las cosas creadas. El hallazgo de Dios, según esto, está más allá de la simple percepción, la concreta enunciación o la palabra como determinación (bajo el sistema de categorías).

Así, entre más despojado y vacío de sí esté el ser humano de su mortalidad, entre más guarde un reposo silencioso en un mutismo, más se acercará a Dios al ir más allá de las categorías objetivantes que estarían en el nivel de la mortalidad y la no trascendencia; en el rechazo, aislamiento, distanciamiento de las demás criaturas, se encuentra el reposo y el hogar de Dios bajo un lenguaje que no se limita, ni a la estructura sujeto-predicado, ni a la simple enunciación categorial. Este punto lo resalta Oliver Davies, quien comenta que el silencio juega un papel fundamental en la noción de Ser en Eckhart, ya que le permite estar en oposición con un lenguaje de Uno como categoría indivisible que siempre trasciende a la categoría “Ser” de las cosas creadas. En otras palabras, es necesario modular el lenguaje para encontrar esta armonía *inmanente* entre Dios y el ser creado, así como su dinamismo en lo terrenal. De aquí la importancia de lo Uno.

En la búsqueda de este lenguaje sepulcral, se encuentra que la creación no solo consiste en la acción creadora de fabricación exterior que subsista independiente de su origen o del Creador, sino que en la dinámica de la Creación la esfera *extra-divina* de la naturaleza hace parte de la mortalidad: así Dios engendra a su Otro desde la eternidad, pues sin la generación del Hijo (del Verbo, la palabra eterna de Dios en su creación) no existiría el mundo natural. Esto se debe a que Dios sería ese yo intelectual en su máxima pureza, que se dirige al intelecto humano para ser reconocido como tal; es así la única categoría que se aplica a la sustancia pura que es el *ego*, bien sea en su expresión divina o en la humana.

Esto se concentra en el comentario de Eckhart, señala Roesner, sobre el versículo del *Éxodo* (3:14) en el que Yahvé le dice a Moisés “Yo soy quien soy” (*Ego sum qui sum*). Más allá de la estructura sujeto-predicado aristotélica, Eckhart apunta a reinterpretar dicho fragmento parte por parte: a) el pronombre “*ego*” no reemplaza simplemente al sujeto, sino que se manifiesta en la *energía* que habla (no es mero sustrato aislado); b) “*ego*” representa la absoluta sencillez y presenta el principio supremo de identidad subjetiva, por lo que es suficientemente rico para renunciar a mecanismos de autoconservación como la duda (Descartes); c) así, el *ego sum qui sum* abre un espacio de verdadero encuentro intersubjetivo, por lo que, más que ser mera tautología, sería *autoengendramiento* divino porque no hay diferencia ontológica que permita la relación sujeto-predicado, sino que hay dos configuraciones distintas de un absoluto que se reconoce como tal. Por eso el *alter-ego* engendrado por el *ego* no es una adición o residuo accidental, sino la forma de alteridad radical que es co-original con el *ego*. Esto implica un reajuste de la jerarquía trinitaria bajo la condición causa-efecto, pues el Padre depende del Hijo para ser tal (no puede serlo sin ser Hijo), ya que el Hijo es causa del ser del Padre y el Padre no podría manifestar su potencialidad sin el Hijo. Dice Eckhart respecto de esta relación:

No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida. [...] Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios (2008:55).

De esta manera, para Eckhart, no hay un yo verdadero además del *ego* divino, e incluso las relaciones humanas deben obedecer a este esquema trinitario co-original, pues si se considera a las otras personas según cualidades, propiedades o habilidades, se las somete a la lógica de la sustancia-accidente aristotélica; pero si se pone en paréntesis “este o aquél” bajo el aspecto del Otro y se le considera como *ego*, se ve un punto de vista de amor verdadero y desinteresado o el origen primordial y fundamentalmente trascendental en cualquier experiencia del mundo natural. Eso sí, en contraposición con Levinas, Eckhart no rechaza este enfoque intelectual por su acto violento, sino

que muestra una relación mutua en la que la *egoidad* accede a sí desde la distancia y alteridad infundadas co-originares al mismo *ego*: por eso, se considera al Otro desde una ausencia fenoménica, o sea, como algo que sale de la simple categorización del yo intelectual.

Incluso el intelecto del *ego* no podría apropiarse del Otro en una especie de fusión mística; por eso, comprender el *alter-ego* es considerarlo desde una perspectiva según la cual somos el uno para el otro, al mismo tiempo “Padre” e “hijo” porque no hay así dominación, sino que se reconoce como reflejo co-original en la vida del *ego* divino. Este modelo de intersubjetividad, si bien tiene presupuestos en el paradigma de la luz y el conocimiento intelectual, no por ello tiene una pretensión de apropiar al Otro bajo una empiricidad motivada, esto es, estudiarlo como mero fenómeno categorial. En esta pobreza, el ser humano encuentra el Ser eterno que *ha sido* y que *ha de ser* eternamente. Porque el ser humano, allí en su creación, es la causa de sí mismo, es su nacimiento eterno y permanecerá eternamente al volver a aquel estado con Dios. Por esto, en la pobreza de no querer o desear, el ser humano vuelve en aquel punto en el que *no era*, y de manera negativa, en vez de decir que Dios (por ejemplo) es un Ser dotado de entendimiento, se dice que Dios, ni es un Ser, ni está dotado de inteligencia, ni conoce esto o aquello porque Dios es libre de cualquier cosa, ya que Él es todas las cosas.

Con la explicación de la pobreza, Eckhart termina por afirmar que “Yo soy la causa de que Dios sea Dios” (1983:692), porque si yo no fuera, Dios tampoco: porque si el ser humano es *creación*, Dios es *creador*. Y en la apertura al mundo se recibe el don de que Dios y el ser humano son *Uno*, por lo que Dios no encuentra su lugar en el ser humano, sino que Dios es *uno* con el espíritu y solo en la suprema pobreza puede hallarse esta armonía *inmanente* que resiste a todo conocimiento humano que pretenda agotarla (o mortalizarla).

Teniendo esto claro, en la última sección del texto se trata de esbozar las raíces eckhartianas en la crítica a la alteridad de Levinas por parte de Derrida, para así contemplar la falla detrás de esta. Y al tener esto claro, se verá cómo el misterio y el silencio dentro del paradigma de la racionalidad, tanto para Eckhart como para Derrida, son una alternativa para pensar al Otro del *ego* sin por ello violentarlo. Así, Derrida no retoma tanto el trasfondo teológico propiamente trinitario, sino esa *util* gramática que permite un encuentro entre el *ego* y el *alter-ego*.

4. Eckhart y Derrida: silencio y metafísica

En el ensayo *Violencia y metafísica*, Derrida trata de evaluar los supuestos fundamentales en la crítica de Levinas a la ontología clásica de origen griego. Así, su gesto es doble: por un lado, en el caso de Heidegger, consiste en mostrar que el “dejar de ser” (*Gelassenheit*) no es sinónimo de indiferencia, sino más bien una apertura fundamental del *Dasein* en la condición de posibilidad de recibir cualquier fenómeno; por otro lado, en el caso de Husserl, muestra que el *alter-ego* no es una mera tautología que asimila al Otro en la mismidad, sino que en realidad muestra una exterioridad co-original al *ego*. Como señala Roesner, parece que la influencia de Eckhart está vigente en ambas argumentaciones, especialmente en el apartado de Heidegger en el que se ven raíces de la teología negativa, pero se concentra la argumentación del *ego* eckhartiano fundamentalmente en las condiciones del *alter-ego*. Esto debido a que, si bien no hay mención directa en el apartado de Husserl, Derrida parece basarse en el supuesto trascendental de la egología de Eckhart respecto de la alteridad.

Con esto, Derrida está interesado especialmente en la idea del místico medieval de introducir la diferencia primordial de Dios mismo, o sea, así como todo ser humano tiene que renunciar a su apego “de esto o aquello” en la pobreza fundamental, Dios tendría que renunciar a la individualidad de las personas trinitarias y aceptar el desierto silencioso que es la “deidad”, para así asumir su Otro en el Verbo, según la interpretación de Eckhart. Por eso, al contrario de entender que el *desierto silencioso* sería el equivalente divino de la pobreza humana, Derrida va más allá y comenta que este silencio es la simple negación del discurso onto-teológico tradicional. Esto es, no una apertura fenoménica potencialmente asimilable, sino el sinónimo de un misterio oculto que no puede revelarse al pensamiento racional, pues es bordado por medio de la fe y es co-original al *logos* mismo, o sea, hace parte de la racionalidad misma.

Así, la desnudez y la nada que caracterizan la noción de lo divino en Eckhart no son solo el resultado de un proceso privativo propio de la teología, sino también la realidad *supra-categórica* del yo que es literalmente “nada”, al ser pura realidad energética que está constantemente desarrollándose y cambiando. Cerca de esta argumentación, Derrida intenta explicar que la sintaxis de “*alter*” no podría interpretarse ni como una lógica predicativa ordinaria, ni su simple negación, sino que, más bien,

esta estructura co-originaria del *ego* implica una distancia (no espacial) de una carencia discontinua que denota el adjetivo determinante “*alter*”. Con esto, si bien Derrida reconoce la legitimidad fundamental de la crítica de Levinas a la ontología y metafísica de totalidad clásica, sin embargo, no lo sigue en que la expresión *alter-ego* haga parte de esta lógica restrictiva y asimilable del *yo* inmanente. Lo anterior ocurre gracias a argumentaciones como las de Eckhart.

Esto denota, al contrario de Levinas, pero en cercanía con Eckhart, la relación di-simétrica entre el *ego* y el *alter-ego*; eso sí, no es que el Otro sea un reflejo de *mi* propia corriente de conciencia con mis contenidos intencionales o recuerdos individuales, sino que hay reflexión en “forma”, a saber, que ambos tienen universalmente un *egoísmo* incondicionado. Porque el Otro refleja la ausencia fenoménica co-originaria que se experimenta en la fuente íntima de mi conciencia, que no “es *mía*”, sino que está desplazada en un nivel *pre-egoico* o *pre-posesivo* siempre carente, porque antes del “*yo*” hay un punto de ruptura *desencajado* que impide una asimilación completa por parte de la mismidad. Así, el *alter-ego*, para Derrida, no es un derivado inmanente del *yo*, sino una reminiscencia externa y explícita en la encarnación de lo que *ya* en sí mismo es distinto que el “*yo*”: un dislocamiento co-originario. Dice Derrida:

[...] Husserl se muestra cuidadoso en respetar en su significación la alteridad del otro. Para él, se trata de describir cómo el otro en *tanto que otro*, en su alteridad irreducible, se me presenta a mí. Se me presenta a mí, lo veremos más adelante, como no-presencia originaria. Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del *ego*: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreducible para el *ego* como *ego* en general (el *eidos* del *ego*). (2012:165).

Eckhart critica la insuficiencia de las categorías aristotélicas y la lógica sujeto-predicado de acuerdo con la subjetividad humana en su relación con Dios, al igual que Levinas en el caso del *alter-ego*. Pese a ello, no solo basta un lenguaje discursivo bajo un silencio *sobrecedido* frente al Otro, esto es, renunciar a la egoidad tajantemente, sino, más bien, se debe elaborar una forma lingüística distinta y más apropiada en el lenguaje (la sintaxis y la gramática trascendente). Derrida, en *Violencia y Metafísica*, sigue dicha estrategia no solo para entender mejor la experiencia subjetiva, sino también para no delimitar las condiciones del sujeto a la lógica

predicativa o categorial-empírica. No limitarse al lenguaje objetivante que habla de las personas como si fueran meros objetos (categorías) hace posible dar paso a otro paradigma lingüístico distinto en el que las palabras no son meras monedas desgastadas, sino que permiten generar un misterio hacia el Otro en una diferencia *ex-tática* del intelecto al momento de hablar.

De esta manera, Eckhart y Derrida comparten que el espacio específico de la ética y la justicia no es simplemente un silencio desértico frente al Otro, sino que debe ser una forma coherente de mediación lingüística y discurso racional, sin limitar la subjetividad al ámbito intencional o categórico. Pese a ello, Eckhart toma sus raíces de esta diferencia indefinible y sin accidentes en Dios mismo, mientras que Derrida solo toma el fundamento del *alter-ego* de Husserl y sigue a Eckhart en su estamento egológico (más que el teológico). Sin embargo, como señala Roesner, sus cercanías en dicho debate parecen similares y casi hermanadas en el misterio de la subjetividad frente a ese Otro co-originario a toda racionalidad.

5. Conclusiones

Este análisis y rescate del pensamiento de Eckhart ha tratado de conjugar un intento por pensar la alteridad e importancia del Otro, sin tener que renunciar tajantemente al espacio de la racionalidad y su intento en pensar las cosas de manera objetivante o categorial. Pues, si bien sigue de cerca la crítica de Levinas a la ontología tradicional griega en el ámbito de asimilación de la Otredad bajo la subjetividad concomitante, Eckhart muestra este encuentro ético con el Otro como una correlación originaria y fundamental, ya que el Otro de cada *ego* individual no es *otro ego* sino el absoluto Otro: el *ego* divino. Por eso no habría pérdida de la egoidad o racionalidad, sino un reajuste a la comprensión y entendimiento bajo el esquema trinitario que propone Eckhart en su interpretación egológica del *Éxodo*. En otras palabras, se mantiene el respeto por la trascendencia, la alteridad del Otro, sin renunciar a la racionalidad o el espacio de pensamiento propio del *ego*.

En cercanía de esta gramática, más allá de la estructura sujeto-predicado, Derrida sigue este gesto en su comprensión del *alter-ego* husseriano, para así tratar de no unilateralizar la racionalidad propia de la teoría intencional husseriana y la ética con el Otro bajo la no categorización propuesta por Levinas. Esto dado que, en vez de expresar una exclusión, se trata de ver en la egoidad misma un dislocamiento co-

originario que impide la asimilación y categorización absoluta del *ego* racional. Esto lo sigue de cerca, bajo la egología eckhartiana, el filósofo francés.

Por esto, Derrida comparte con Eckhart la postura de acuerdo con la cual una relación simétrica entre *ego* y *alter-ego* no equivale a una concepción solipsista o subjetivista de asimilación, sino que expresa una apertura fundamental del “yo” a su “Otro”. Y bajo estas reflexiones, la identidad del ser humano como *ego* racional no muestra sino una diferencia co-originaria que está presente en cada conciencia *egoica* y que no se limita a la mera categorización de la mismidad. Muestra, más bien, una orientación hacia Otro intelectual que trasciende la empiricidad y que en el silencio *quizá* pueda comprenderse que la absoluta alteridad es, en definitiva, a la vez identidad.

Bibliografía

Davies, O. “Beyond the language of being: A comparative study of Meister Eckhart and Emmanuel Levinas.” *Eckhart Review*, 9.1, (2015): 32-40.

Derrida, J. “Violencia y metafísica”. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. 2012. 107-210.

Eckhart, M. “El sentido de la verdad divina”. *Vida eterna y conocimiento divino*. Buenos Aires: Devas. 2002. 179-188.

Eckhart, M. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Ediciones Siruela. 2008.

Eckhart, M. *Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas por Ilse M. Brugger. Barcelona, 1983.

Heidegger, M. “De un diálogo acerca del habla”. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard, 1987.

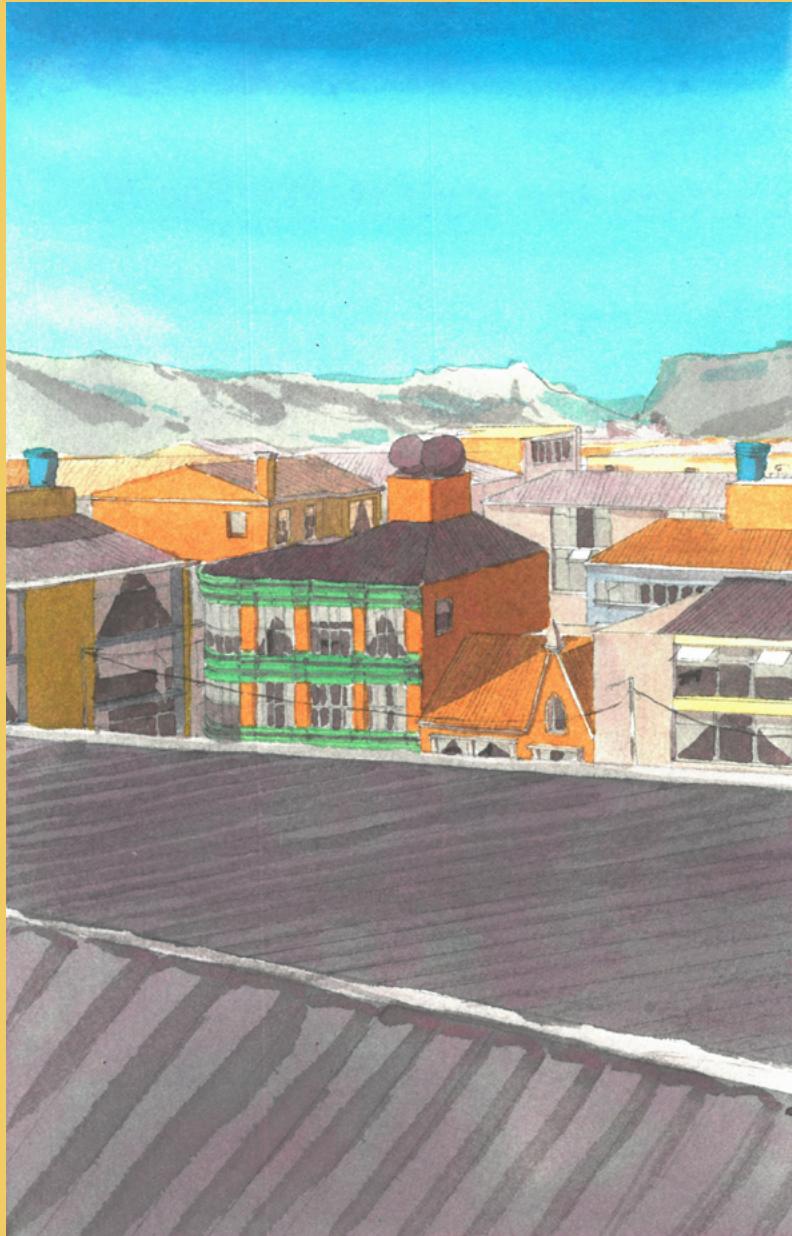
Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2002.

Roesner, M. “The nudity of the ego. An eckhartian perspective on the Levinas/Derrida debate on alterity”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47.1, (2016): 33-55.



Esta revista se terminó de diagramar en el mes de septiembre del 2022 en la ciudad de Bogotá, Colombia, año en el cual el país tomo la decisión democrática de optar por otra línea de política, esperando por el cambio social.

Fuentes utilizadas: *Swift*, **TheMix** y **Vollkorn** en sus distintos pesos.



Emancipación sexual femenina. El acto perlocucionario del consentimiento en las relaciones sexuales

Laura Katherin Jiménez Cuadros

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

Memoria y redención en Walter Benjamin. Análisis al fenómeno de los falsos positivos en Colombia

Valentina Beltrán Rincón

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart

Sergio Mateo Castro Piza

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA