

# **Filosofía contemporánea**

Sujeto, ciudadanía y posverdad



# **Filosofía contemporánea**

Sujeto, ciudadanía y posverdad

Renato Rafael Martínez Martínez

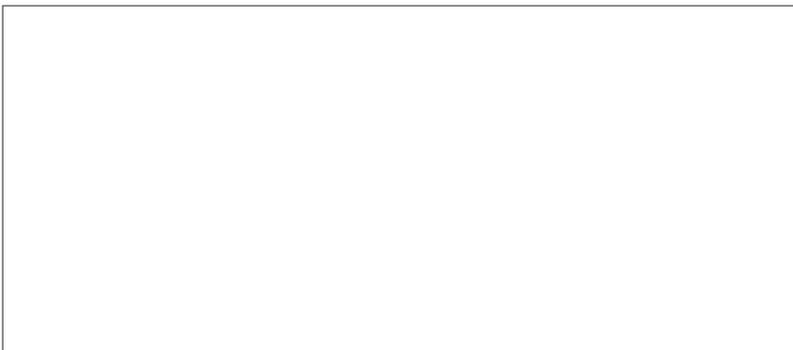
Frank Brady Morales Romero

Martha Lucía Mendoza Castro

Román José Ortega Fernández

**AREANDINA**

Fundación Universitaria del Área Andina



## **Filosofía contemporánea. Sujeto, ciudadanía y posverdad**

© Fundación Universitaria del Área Andina. Bogotá, septiembre de 2021

© Renato Rafael Martínez Martínez, Frank Brady Morales Romero, Martha Lucía Mendoza Castro, Román José Ortega Fernández

ISBN (digital): 978-958-5139-21-3

### **Fundación Universitaria Área Andina**

Calle 70 No. 12-55, Bogotá, Colombia

Tel: +57 (1) 7424218 Ext. 1231

Correo electrónico: publicaciones@areandina.edu.co

### **PROCESO EDITORIAL**

**Dirección editorial:** Omar Eduardo Peña Reina

**Coordinación editorial:** Camilo Andrés Cuéllar Mejía

**Diagramación:** Xpress Estudio Gráfico y Digital

*Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra y su tratamiento o transmisión por cualquier medio o método sin autorización escrita de la Fundación Universitaria del Área Andina y sus autores.*

## **BANDERA INSTITUCIONAL**

Pablo Oliveros Marmolejo †  
Gustavo Eastman Vélez

**Miembros Fundadores**

Diego Molano Vega  
**Presidente de la Asamblea General y Consejo Superior**

José Leonardo Valencia Molano  
**Rector Nacional y Representante Legal**

Martha Patricia Castellanos Saavedra  
**Vicerrectora Nacional Académica**

Ana Karina Marín Quirós  
**Vicerrectora Nacional de Experiencia Areandina**

Karol Milena Pérez Calderón  
**Vicerrectora Nacional de Crecimiento y Desarrollo**

Erika Milena Ramírez Sánchez  
**Vicerrectora Nacional Administrativa y Financiera**

Felipe Baena Botero  
**Rector - Seccional Pereira**

Gelca Patricia Gutiérrez Barranco  
**Rectora - Sede Valledupar**

María Angélica Pacheco Chica  
**Secretaria General**

Omar Eduardo Peña Reina  
**Director Nacional de Investigaciones**

Luis Alfonso Lizcano Higuera  
**Decano Facultad de Derecho**

Gustavo Adolfo Bandera Galindo  
**Director programa de Derecho Sede Valledupar**

Camilo Andrés Cuéllar Mejía  
**Subdirector Nacional de Publicaciones**



# Autores

## **Renato Rafael Martínez Martínez**

Comunicador Social-Periodista y administrador de Medios de Comunicación, Especialista en Filosofía Contemporánea y Magíster en Filosofía de la Universidad del Norte. Ha publicado los libros de literatura filosófica *Zulu* (2007), *Vainilla Once Onzas* (2009) y *Microbio gigante* (2011). Es coautor del libro académico *Intervenciones psicosociales. Cronologías contextos y realidades* (2018), y coautor del libro de investigación socio-jurídica *Derecho en perspectiva* (2020); ha publicado varios artículos en revistas científicas nacionales e internacionales (2007, 2008, 2015, 2020). Actualmente se desempeña como docente investigador del programa de Derecho de la FUÁA, sede Valledupar, y es líder del grupo de investigación Verba Iuris, categoría "C" Colciencias (2020), de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Sociales y Humanísticas de la Fundación Universitaria del Área Andina.

Correo electrónico: [rmartinez41@areandina.edu.co](mailto:rmartinez41@areandina.edu.co)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

## **Frank Brady Morales Romero**

Filósofo de la Universidad de Atlántico. Magíster en Filosofía de la Universidad del Norte. Actualmente es estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Rafael Belloso Chacín de Venezuela (2020). Es Escritor, filósofo y ensayista. Ha publicado varios artículos en revistas científicas y especializadas. Se desempeña como docente de la Universidad del Atlántico y miembro del grupo de investigación Intellectus Greacus Latinus, de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad (2020).

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-0094-1412>

Correo: [frankmorales@mail.uniatlantico.edu.co](mailto:frankmorales@mail.uniatlantico.edu.co)

## **Román José Ortega Fernández**

Abogado de la Universidad Libre de Colombia; Magíster en Derecho con énfasis en Derecho Procesal y Probatorio de la Universidad Sergio Arboleda; Especialista en Derecho Administrativo de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; Especialista en Derecho Constitucional de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Actualmente es docente investigador y director del grupo de investigación Verba Iuris, categoría "C" Colciencias (2020), de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Sociales y Humanísticas de la Fundación Universitaria del Área Andina. Es litigante, asesor, consultor y árbitro.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9989-2202>

Correo electrónico: [rortega3@areandina.edu.co](mailto:rortega3@areandina.edu.co)

## **Martha Lucía Mendoza Castro**

Administradora de Empresas. Doctora en Ciencias Gerenciales y Magíster en Gerencia de Proyectos de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Rafael Belloso Chacín de Venezuela. En sus estudios de Maestría y Doctorado recibió mención honorífica por la trayectoria de excelencia en investigación. Ha desarrollado veintidós investigaciones nacionales financiadas en el campo de las ciencias administrativas. Ha publicado dos libros producto de investigación, trece capítulos de libros y tres artículos publicados en revistas especializadas. Ha recibido dos reconocimientos internacionales y diez nacionales por su contribución y aporte académico, promoviendo el desarrollo humano, científico y tecnológico en beneficio de la comunidad académica y el sector empresarial. Actualmente se desempeña como subdirectora de Investigación y Desarrollo de la Fundación Universitaria del Área Andina y es docente de la Universidad Popular del Cesar. Es conferencista en temas relacionados con industrias creativas, ciudades sostenibles, prospectiva empresarial e innovación. Está categorizada como investigadora junior Colciencias (2020).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0323-3091>

Correo electrónico: [marthamendoza3@gmail.com](mailto:marthamendoza3@gmail.com)

# Tabla de contenido

<b>Prólogo</b> .....	<b>13</b>
<i>Gustavo Bandera Galindo</i>	
<b>Introducción</b> .....	<b>15</b>
<i>Renato Rafael Martínez M.</i>	
<b>Clase 1. Friedrich Nietzsche</b> .....	<b>17</b>
<i>Renato Martínez</i>	
Nietzsche: el crítico de la moral occidental .....	17
Sus obras y su entorno .....	18
Conceptos recurrentes .....	20
Articulaciones e interdiscursividades .....	24
Una recomendación .....	26
Referencias .....	26
<b>Clase 2. El eterno retorno en Nietzsche</b> .....	<b>29</b>
<i>Frank Brady Morales Romero, Martha Mendoza Castro</i>	
El retorno de lo mismo en <i>Así habló Zaratustra</i> de Nietzsche desde la perspectiva del filósofo colombiano .....	29
<i>Jesús Ferro Bayona</i>	
Referencias .....	42
<b>Clase 3. Oswald Ducrot</b> .....	<b>43</b>
<i>Renato Martínez Martínez</i>	
Oswald Ducrot .....	43
Polifonía enunciativa .....	44
Polifonía enunciativa y voces del discurso .....	45
Algunos casos de polifonía enunciativa.....	47
Intertextualidad .....	49
Conclusión .....	50
Referencias .....	50

<b>Clase 4. Ernesto Laclau .....</b>	<b>53</b>
<i>Renato Martínez Martínez, Ernesto Laclau</i>	
Populismo .....	56
Relación de equivalencia .....	58
Significantes vacíos .....	60
Conclusión .....	61
Referencias .....	6
<b>Clase 5. Simone de Beauvoir .....</b>	<b>65</b>
<i>Renato Martínez Martínez, Frank Brady Morales</i>	
Feminismo y existencialismo .....	65
La categoría <i>otra</i> en De Beauvoir .....	69
Biología .....	71
Mitos .....	73
II .....	73
Referencias .....	77
<b>Clase 6. Jean Paul Sartre .....</b>	<b>79</b>
Existencialismo .....	79
Referencias .....	84
<b>Clase 7. Posverdad .....</b>	<b>85</b>
<i>Frank Brady Morales Romero, Renato Rafael Martínez Martínez</i>	
La posverdad .....	86
Concepto de verdad en Nietzsche a partir del nihilismo, la muerte de dios y el ultrahombre .....	90
Concepto de verdad según Michael Foucault en relación con el nihilismo nietzscheano y su incidencia en la posverdad .....	92
Metodología .....	95
Resultados y aproximaciones .....	99
Conclusiones .....	102
Referencias .....	106

*A Dios sobre todas las cosas.  
A Rosi, Angie e Ivanna, mis fuentes de energía.  
A mis amigos David Vásquez y Vanessa Quintero.  
Gracias.*



# Prólogo

Este libro es producto de un ejercicio académico e investigativo liderado por el docente investigador Renato Martínez Martínez, perteneciente al programa de Derecho de la Fundación Universitaria del Área Andina (FUAA) y líder del grupo de investigación Verba Iuris. Ha contado con el importante aporte del docente investigador Frank Brady Morales Romero, perteneciente al grupo Intellectus Greacus Latinos, de la Universidad del Atlántico; del docente investigador Román Ortega Fernández, director del grupo Verba Iuris, y de la docente investigadora Martha Mendoza Castro, Subdirectora Regional de Investigación de la Fundación Universitaria del Área Andina, sede Valledupar.

El objetivo de este libro es presentar un análisis académico sobre algunos de los pensadores más significativos de la filosofía contemporánea, mediante la exposición de sus líneas de pensamiento, de qué manera han repercutido sus ideas en el desarrollo de la sociedad contemporánea y cómo, hoy en día, el análisis filosófico nos presenta posibles formas de abordar problemáticas de interés general.

De esta manera, el feminismo de Simone de Beauvoir, el existencialismo de Jean Paul Sartre, el populismo teórico de Ernesto Laclau, la polifonía enunciativa de Oswald Ducrot y la emancipación del sujeto moderno de Friedrich Nietzsche serán los temas que se dan cita en este libro y sirven de antesala al último capítulo, en el cual se presenta el resultado de un trabajo investigativo realizado por los docentes investigadores Renato Martínez Martínez, del programa de Derecho de Areandina Valledupar, y el docente investigador Frank Brady Romero, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Atlántico.

Todo esto con el fin de entregarle al lector una evidencia sobre el pensamiento y la filosofía contemporánea que lo lleve a una mejor comprensión y argumentación de las formas que la realidad nos presenta, como, por ejemplo, de la relación entre política, medios de comunicación y poder.

La selección de autores y temas es variada, se relacionan y se alejan entre sí constantemente en el ejercicio común de pensar al sujeto, la sociedad, la cultura y la democracia; en fin, son muestra de toda una época histórica: nuestra contemporaneidad.

**Gustavo Bandera Galindo**

*Director programa Derecho*

*Fundación Universitaria del Área Andina*

*Valledupar, marzo 2020*

# Introducción

La filosofía contemporánea se interesa por temas tan individuales, íntimos y aparentemente inconexos que terminan por ser temas generales y universales que nos atañen a todos nosotros. Una muestra de esa diversidad de temas la encontramos en las páginas de este libro, en el que se encuentra una selección de autores que desarrollan variadas formas de abordar problemas tan diversos como la libertad del sujeto contemporáneo, las formas de la política en democracia, el nacimiento del feminismo científico, el ser del sujeto o la crítica a la moral religiosa, entre otros.

Cada capítulo aborda el pensamiento de autores representativos del pensamiento contemporáneo europeo, con énfasis en el pensamiento alemán y francés. Sin embargo, en el capítulo de filosofía política tenemos a un representante latinoamericano, Ernesto Laclau, quien junto a Chantal Mouffe desarrollan su teoría política populista.

Este libro recopila seis ensayos filosóficos y un artículo científico, resultado de investigación, que recorren el pensamiento de varios autores en momentos específicos de su producción intelectual. Es decir, no es un libro bibliográfico ni biográfico de cada filósofo, sino una contribución al entendimiento general sobre las filosofías de carácter contemporáneo.

De manera que en el interior de estas páginas se encuentra un primer ensayo con las ideas más recurrentes de Friedrich Nietzsche sobre la crítica a la moral europea moderna; el segundo profundiza en las ideas de este autor alemán; el tercer ensayo sigue en la línea del lenguaje y expone algunos elementos representativos de la teoría de la argumentación polifónica de Oswald Ducrot; el cuarto versa sobre la propuesta de estudio político populista desarrollada por Ernesto Laclau; el quinto

expone algunos de los presupuestos más importantes desarrollados por la feminista francesa Simone de Beauvoir y continúa con un ensayo filosófico sobre una posible relación entre el feminismo y el existencialismo de Jean Paul Sartre, para terminar en el séptimo capítulo, con un artículo que pone en práctica investigativa la perspectiva filosófica sobre un tema tan actual como la posverdad, tan necesario de análisis en una sociedad en la que la cibercracia parece estar posicionándose cada día más.

Asimismo, el libro tiene al final de cada ensayo un espacio en blanco para que el lector, estudiante o interesado en temas filosóficos se atreva a filosofar y plasme esas ideas que cada texto le ha suscitado, de tal forma que se vuelva parte interactiva de esta apuesta al pensamiento en permanente construcción llamada filosofía contemporánea.

***Renato Rafael Martínez Martínez***

# Clase 1. Friedrich Nietzsche

Renato Rafael Martínez Martínez<sup>1</sup>

**Nihilismo**

**Decadencia**

**Cristianismo**

**Superhombre**

**Eterno retorno**

- 
- 
- 

## Nietzsche: el crítico de la moral occidental

Hablar de Friedrich Nietzsche puede resultar una empresa rica y abundante, pero a su vez un tanto complicada, en razón a la diversidad de temas que tan profundamente abordó durante su vida intelectual y académica.

Ante todo, existen muchos puntos de interés que resaltar a lo largo de su obra, pero existe algo aún más notorio que podría servir de hilo

---

<sup>1</sup> Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magister en Filosofía. Docente investigador del programa de Derecho de Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder del Grupo de investigación Verba Iuris, categoría "C" de Colciencias. Contacto: rmartinez41@areandina.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

conductor con el cual ligar su pensamiento: la fuerza de su tono y su discernimiento excepcionalmente original. Aspectos que podemos considerar como entre sus principales características.

El pensamiento de Nietzsche irrumpió en las esferas sociales, políticas y académicas de Europa como el gran acontecimiento alemán. ¿Y cómo no? Sus temáticas abordadas punzantemente incidían como agujas en la espina dorsal de aquella sociedad moderna y progresista de finales del siglo XIX y principios del XX.

Nietzsche había construido un concepto que era a la vez una finalidad: el *superhombre* (Übermensch); la promesa emancipatoria que propuso el autor a lo largo de su obra. Una dura crítica a la personalidad del hombre de su época que, sin embargo, logró interpretar en muchas maneras las novedosas y fuertes propuestas del filósofo alemán, las cuales hicieron traspasar sus ideas más allá del tiempo y sus lugares acostumbrados para establecerse en sitios públicos, de manera que muchos aspectos de su obra pueden servir todavía de referencia para la cotidianidad.

Su obra, completa, es muestra de la amplitud y el carácter universal del autor, quien es capaz de atraer, hacia sí mismo, al tiempo que conduce a una especie de despertar de conciencia, al lector que ose perseguir el hilo conductor que lo arrojará, sin duda, hacia monstruosas posibilidades de la realidad. Abismos del hombre que Nietzsche ha develado. Esto, al someter los objetos de estudio bajo la lupa de su sistema de análisis, tan puntual y déspota, que no dará oportunidad de volver a pensar, ver ni sentir la realidad de la misma manera, ni con la inocencia de otros días, de otros autores ni de otras ideas.

## Sus obras y su entorno

Friedrich Nietzsche nació en la población de Rocken en 1844, región de Turingia, anexada a Prusia en 1815 (Ferro Bayona, 2004). Hijo de un pastor luterano que fallece temprano, Nietzsche fue educado en Pforta bajo la tutela materna. En 1865 ingresó a la Universidad de Leipzig, donde estudió filosofía.

En aquella época conocería al gran músico alemán y gran influyente en su vida, Richard Wagner, y en esa misma época la música; no solo la de su nuevo amigo será fundamental en sus estudios y en su producción filosófica, pues como crítico y analista de la cultura alemana Friedrich Nietzsche estudió la obra de otros autores y compositores, e incluso incursionó como aficionado en la música.

Escribe entonces el ensayo *El origen de la tragedia* (1872), no muy bien acogido por el público. Es también en esta época cuando ingresa como profesor en la Universidad de Basilea. Según se van dando los acontecimientos en su vida personal, Nietzsche construye de manera progresiva su vida literaria y filosófica. Luego escribe *Humano demasiado humano* (1878), *El viajero y su sombra* (1879), *Aurora y La gaya ciencia* (1882).

En 1885, instalado en Sils María, Alta Engladina, Nietzsche le da una significación trascendental a su obra en ese lugar: allí es en donde tiene la gran revelación del Zarathustra, en la cual el filósofo ve los grandes símbolos de su creación artístico- filosófica que van a tomar forma en su libro *Así hablaba Zarathustra* (Ferro Bayona, 2004).

En aquella época también escribe *La genealogía de la moral*, obra que causó el mayor revuelo en la crítica y que consolidaba más a Nietzsche como el filósofo revolucionario que fue. A esta le siguió la publicación de *El crepúsculo de los ídolos* (1889), *Más allá del bien y del mal* (1886) y *El anticristo* (1895), entre otros títulos, cada uno igual de importante, profundo, revelador y de trascendencia.

Friedrich Nietzsche muere enfermo en 1900. Con su legado deja abierta una puerta para llegar a una liberación del hombre moderno y, hoy en día, su obra es aún lectura obligada y referencia para todos, sobre todo los jóvenes.

Uno de los aspectos que llama la atención de su interesante obra es que las vías de análisis con las que el autor aborda sus objetos de estudio no solo son filosóficas, sino también filológicas y semiológicas,

como en el caso del análisis del rito cristiano en *El Anticristo*, su polémico libro.

Los temas que aborda nunca habían sido tocados, al menos no de esa manera, por encontrarse en esferas morales a las que, en muchos casos, solo la metafísica brindaba un escenario para poderlos tratar, pero Nietzsche ve solo en el arte la actividad suprema y la verdadera tarea metafísica de la vida (Ferro Bayona, 2004).

¿De qué habla Nietzsche?, ¿qué le molesta? Por muchas razones Nietzsche está en contra de la moral europea. Ve en ella el origen de la decadencia del hombre y es precisamente contra ese estado que lanza su voz de alerta y su mirada desconfiada: contra los errores de la sociedad moderna que él ve en la óptica cristiana que tenemos los occidentales sobre la vida.

En este ensayo mencionamos solo ciertos aspectos recurrentes que el filósofo analiza en sus obras *El Anticristo* y *La genealogía de la moral*, con relación a la sociedad de su época; resaltamos algunos rasgos de ese cristianismo negativo que ha denunciado el autor. Además, a partir de esto examinamos algunas ideas de un nietzscheano declarado y actual, el italiano Gianni Vattimo, así como traemos a colación algunas de sus ideas tratadas en su obra *Postmodernidad. ¿Una sociedad transparente?*, a fin de estar en capacidad de llegar a plantear una hipótesis tomando como referencia el pensamiento de ambos autores.

## Conceptos recurrentes

Friedrich Nietzsche a lo largo de su obra abona y fortalece ciertos puntos altos —muchas veces recurrentes— de su pensamiento, como es el caso de conceptos tales como el *superhombre*, *la voluntad de poder*; *lo bueno y lo malo*, *nihilismo*, *la verdad y la mentira*, *el eterno retorno* y *la decadencia*.

Cuando leemos a Nietzsche vemos en sus párrafos que denota un estilo narrativo a veces contradictorio, pues introduce en sus meditaciones

efectos contrarios a los esperados, ya que saca de las antítesis las tesis, o de una negación una afirmación, como en la discursiva de su obra *Más allá del bien y del mal*, en la que se pregunta:

¿Cómo una cosa podría surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia??. (Nietzsche, 2004)

Por medio de una especie de reacción o pensamiento del retorno, avanzado en sus ideas, las cuales contraponen a otras que contradicen, afirma y niega en la misma página. Pero, a pesar de todo, se entiende todo porque su prosa es clara. Además, sabe muy bien de lo que está hablándonos.

No obstante, Nietzsche, específicamente como crítico de la sociedad, cree que las personas han convertido el mundo real en fábula. Que se han invertido los valores de verdadero y falso y que se vive en medio de una negación general de la vida que llamará "nihilismo", lo cual, según él, es uno de los rasgos principales de esta sociedad decadente.

Escribe dos obras incisivas en las que critica vehementemente a la sociedad moralista que lo rodea, que le pesa y rechaza: las obras son *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*.

Además, está convencido de la necesidad de crear un ser superior que trascenderá esa sociedad, no obstante, ese ser superior, humano superior, primero debe liberarse de los valores de la *decadencia* que, según él, son los valores cristianos (Nietzsche, 2011).

Desde *La genealogía de la moral* ha reconocido en los valores cristianos la doctrina de la compasión, de la enfermedad, de la envidia, suelo en el que cuajan las miserias y los resentimientos de un pueblo que, según

---

2 Respecto a esto último, la lascivia que, según Nietzsche, se oculta en el conocimiento puro había sido señalada ya por él, en el Zarathustra cuando habla acerca "del inmaculado conocimiento" (Nietzsche, 2003).

Nietzsche, quiso ser el pueblo elegido a toda costa, a cualquier precio (Nietzsche, 2004), solo que, al encontrarse bajo la esclavitud, aquel pueblo, antaño fuerte, a partir de su resentimiento se creó un mundo *espiritual* al que le otorgó más valor y veracidad que a este, el real. Aquel mundo es conocido como “la vida después de la muerte”. Quiere esto decir que, en este mundo, el real, solo estamos de tránsito, de paso, porque es pasajero, falso. Por tanto, se debe transcurrir entre penurias y esperar el final de la vida para alcanzar lo verdadero, la eternidad, el más allá, la verdad.

Ese *transcurrir*, criticado por Nietzsche, al que se somete el ser, más adelante será clave para el desarrollo de este ensayo.

Pero, ¿cómo se origina este engaño? Nietzsche propone que fueron los esclavos quienes identificaron como malas las acciones de sus amos, tales como bailar, la libertad o montar a caballo, las expresiones de fuerza, libertad o de felicidad. Acciones estas y estados a los que un esclavo jamás lograría acceder. Razón por la cual cargaron con nociones negativas los comportamientos de sus amos, a quienes empezaron a llamar los malos (Nietzsche, 1993). Además, bajo esta lógica desencadenaron todo un aparato moral, jurídico y económico en el que se sustenta Occidente: el pensamiento judeo-cristiano.

Posteriormente, en *El Anticristo*, el pensador pasará del filólogo que fue en *La genealogía de la moral* a ser un semiólogo y psicólogo de la sociedad. Aquí analiza los símbolos de la sociedad moderna y ve aún en el cristianismo los valores de la *decadencia*. Cree que el cristianismo ha encarnado la defensa de los débiles, los malogrados, los bajos, y que eso va en contra de los principios que la naturaleza humana ha fijado para su conservación (Nietzsche, 2011).

Piensa que una especie de “instinto de teólogo” domina Europa, y lo peor es que ve en Kant al teólogo por excelencia y lo menosprecia (Nietzsche, 2003). El teólogo es ese ser que desvalora la vida real y Nietzsche lo combate:

Yo combato ese instinto de teólogo. He encontrado su rastro en todas partes. Quien tiene en las venas sangre de teólogo adopta desde un principio una actitud mendaz y torcida ante todas las cosas [...]. El Pathos derivada de ella se llama Fé [...] lo que un teólogo siente como verdadero, no puede por menos que ser falso. Es casi un criterio de la verdad. Hasta donde alcanza la influencia de los teólogos está puesto al revés el juicio de valor. Están invertidos por fuerza los conceptos verdadero y falso. (Nietzsche, 2011)

Cree también que ni la moral ni la religión corresponden a punto alguno de la realidad. Para él todas las cosas son causas imaginarias: "Dios, alma, yo, espíritu, el libre albedrío". Todos son efectos imaginarios: "pecado, redención, castigo, gracia, perdón". Todas son relaciones entre seres imaginarios: "Dios, ánimas, almas, diablo". Una psicología imaginaria con ayuda del lenguaje de la idiosincrasia religioso-moral: "arrepentimiento, remordimiento, la tentación del diablo, la proximidad de Dios". Toda una ética consecuencialista vestida de una teleología imaginaria: "el reino de Dios, el juicio final, la eterna bienaventuranza" (Nietzsche, 2011), la vida eterna...

De esa psicología social Nietzsche quiere desprogramar al hombre moderno para conducirlo hacia la creación de sus propios valores, hacia el superhombre y liberarlo de esa *moralina* que oculta su verdadero ser y lo ahoga.

Más adelante, dirá el filósofo:

Todo ese mundo ficticio tiene su raíz en el odio a lo natural (a la realidad). Pero si con eso se explica todo. Solo quien sufre de la realidad tiene razones para sustraerse a ella por medio de la mentira; el predominio de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la causa de esa moral y religión basadas en la ficción, mas tal predominio es la fórmula de la *Decadencia*. (Nietzsche, 2011)

En su análisis semiológico del cristianismo incluso devela símbolos de rituales bárbaros, como, por ejemplo, tomar sangre y carne en la

mesa (vino y pan) en cuanto signos del pueblo al que iba dirigida tal religión que doblegaba el espíritu de los más fuertes con su sistema de autonegación (Nietzsche, 2011). Un rito con una amenaza permanente interpretada por el sacerdote: si no me obedeces, beberé tu sangre y comeré tu carne.

## Articulaciones e interdiscursividades

Por otra parte, en la Italia de nuestros días, un filósofo llamado Gianni Vattimo, quien abiertamente siempre ha declarado nietzscheano, se ha querido preguntar sobre su propia época histórica, casi doscientos años después de aquellos veranos prolíficos de Nietzsche en la Alta Engladina.

Vattimo cree que su contexto histórico, lo que él llama la Modernidad en Occidente, como proyecto social, ha terminado y la causa de ese final, que es al mismo tiempo un nuevo comienzo, es la irrupción de los medios de comunicación en la sociedad y, aún más, las redes sociales.

En *Postmodernidad. ¿Una sociedad transparente?*, aunque aún no existían las redes sociales como las conocemos hoy, el filósofo italiano examinaba las características que esta época tenía como rasgos propios y afirmaba:

Con el pasar de los siglos, se volverá cada vez más claro que el culto de lo nuevo, y de lo original en el arte está unido a una perspectiva más general que, como sucede en la edad del iluminismo, considera a la historia humana como un *progresivo proceso de emancipación*. (Vattimo, 1996).

Más adelante, el filósofo italiano comenta: “La Modernidad es la época en que el hecho de ser moderno tiene un valor determinante” (1996).

Ser moderno es lo contrario a reaccionario, a clásico; moderno es el vanguardista, es el que tiene lo último. Es el neófito. Para entenderlo debemos comprender que hay dos formas de asimilar la historia: una forma es verla como algo unitario y progresivo, lineal. Por ejemplo, nosotros los occidentales organizamos nuestro mundo desde el año 0 del

nacimiento de Jesús. Pero otra forma de ver la historia es entendiéndola como muchos sucesos pasando en muchos ahora a la vez. Así es más fácil de entender este punto: si la historia tuviera un sentido progresivo, lo que sea más nuevo, por ejemplo, un teléfono celular, se supone que está más cerca de esa meta de emancipación total<sup>3</sup>, más cerca del final al que se quiere llegar, una especie de más allá de mercado que se valoriza.

Como sucede en el cristianismo que criticaba Nietzsche, en la crítica de Vattimo, la liberación también estaba en el final, pero de otro transcurrir conocido como “el progreso”.

Según Vattimo, en la Modernidad existía una manera cultural en la que creíamos ver los acontecimientos que suceden en la historia de nuestra humanidad, y esa visión del mundo tiene una perspectiva lineal. Además, encadenamos, nos narramos y explicamos nuestro mundo solo desde los puntos de vista hegemónicos de las clases dominantes. Pero ahora todo cambió y en la sociedad de los medios masivos y el internet, con sus redes sociales, podemos tener acceso a miles de historias o puntos de vista, igual de importantes todos, cada una en su propia dirección. He allí la verdadera emancipación, la de los pequeños dialectos, sostiene el italiano.

Para Vattimo, “solamente si existe la historia (Lineal), se puede hablar de progreso” (1996), pues, según él, veíamos la historia de la humanidad como si tuviera personalidad, de manera que, como un humano, ha crecido, se ha desarrollado y ha aprendido de sus errores, adelante tras adelante.

Es aquí en este punto que puede existir una unión entre ambos autores, y es que ese sentido de “progreso” puede tener sus orígenes en algo que ya Nietzsche criticaba a la sociedad judeo-cristiana: el transcurrir hacia la vida después de la muerte.

Ambos sentimientos, tanto el de progreso dado en la modernidad como el de la paciente vida de los esclavos judeo-cristianos, estaban

---

3 “Si la historia tiene sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor aquello que es más ‘avanzado’ en el camino de la conclusión, esto es, lo que está más cerca al punto Terminal del proceso” (Vattimo, 1996).

signados por una especie de espera y por un transcurrir del tiempo y el espacio, así como ambos traen consigo una promesa de recompensa luego del transitar.

Por eso nuestra hipótesis es que puede ser que la idea de progreso y emancipación, criticada por Vattimo, tenga sus orígenes en la noción de *espera* y *recompensa* forjada en los inicios de la religión cristiana, tan criticada por Nietzsche.

## Una recomendación

Han pasado muchos años desde que Nietzsche, el gran acontecimiento alemán, dejó una marca secular en las almas de muchos hombres, sin embargo, su pensamiento continúa vigente hoy más que nunca cuando los temas reiterativos de la sociedad exigen nuevas miradas, más agudas, sobre las mismas posibilidades y lo decimos pensando específicamente en el caso de Medio Oriente y Europa, donde otra forma de nihilismo, más activo, más violento, se presenta entre algunos jóvenes desarraigados culturalmente que se inmolan por causas espirituales y políticas.

Así que conviene leer a Nietzsche, ya que no fue solo un filósofo, sino el filósofo por excelencia. Jugó tal papel en la sociedad y en su transformación. Desarrolló los conceptos que necesitábamos para comprender las cosas, siguiendo su propio hilo conductor, por medio del cual Friedrich Nietzsche ayudó a la humanidad a recordar y recobrar su fuerza, su juventud, sus ganas. Proporcionó armas para combatir la mendaz personalidad del contradictor tradicional y trató de que muchos alcanzaran, casi que violentamente, el signo de nuestra época moderna: la libertad.

## Referencias

Ferro Bayona, J. (2004). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Barranquilla: Ed. Uninorte.

Nietzsche, F. (1984). *Más allá del bien y del mal*. México: Ed. Orbis.

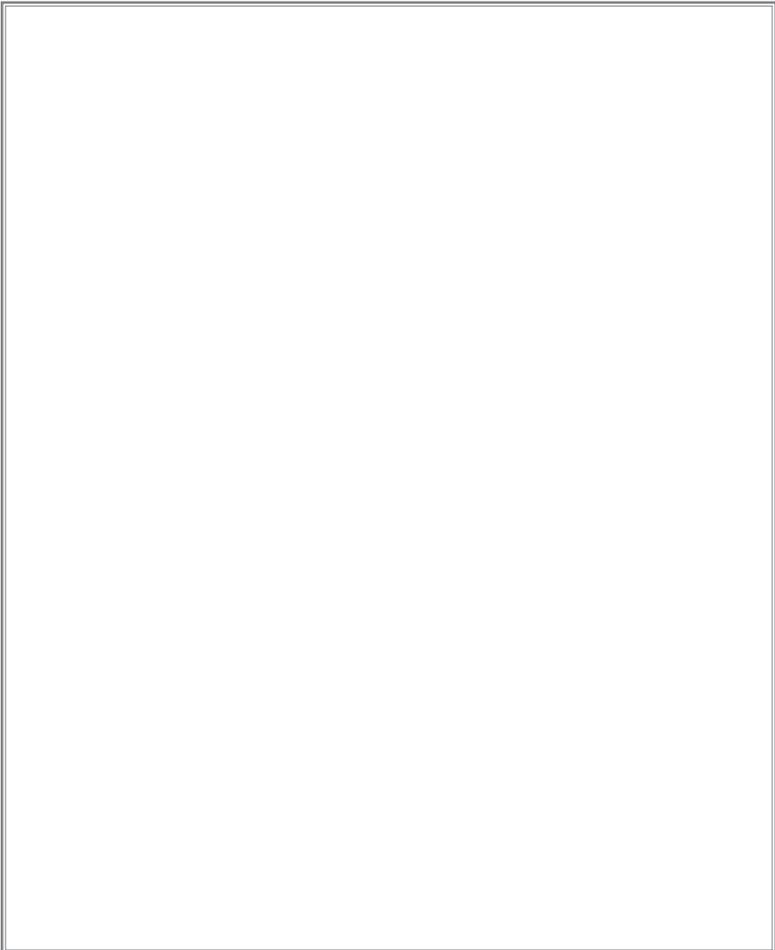
Nietzsche, F. (2003). *Así hablaba Zarathustra*. Colombia: Ed. Esquilo.

Nietzsche, F. (2011). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1993). *La genealogía de la moral*. México: Ed. Orbis.

Vattimo, G. (1996) *Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?* Barcelona: Paidós Ibérica.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por el capítulo:

A large, empty rectangular box with a thin black border, intended for the student to write their philosophical reflections on the chapter.



## Clase 2. El eterno retorno en Nietzsche

Frank Brady Morales Romero<sup>1</sup>  
Martha Lucía Mendoza Castro<sup>2</sup>

Retorno

Tiempo

Existencia

Ultrahombre

Tragedia

•

•

•

((LA RUEDA DEL SAMSARA, EL ETERNO RETORNO)))

### El retorno de lo mismo en *Así habló Zaratustra* de Nietzsche desde la perspectiva del filósofo colombiano Jesús Ferro Bayona

Nietzsche nos relata en su principal obra, *Así hablaba Zaratustra*, cuál es el verdadero sentido de nuestra existencia. Señala de manera explícita

---

1 Filósofo y Magíster en Filosofía, docente investigador del grupo Intellectus Greacus Latinos de la Universidad del Atlántico y docente de la misma institución. Filiación: Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Contacto: frankmorales@mail.uniatlantico.edu.co. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0094-1412>

2 Administradora de Empresas. Doctora en Ciencias Gerenciales y Magíster en Gerencia de Proyectos de Investigación, Desarrollo e Innovación. Subdirectora de Investigación y Desarrollo de la Fundación Universitaria del Área Andina, sede Valledupar. Correo electrónico: mmendoza27@areandina.edu.co. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0323-3091>

que, si bien este mundo es trágico, debemos justificarlo de manera estética. Solo cuando el hombre se reconoce finito, así como que el tiempo es corto y repetitivo, luego, cuando se hace consciente de esta verdad aplastante y la supera, logra así atravesar el puente; mientras tanto, solo será un tránsito a la espera de que este acontecimiento suceda.

La obra atraviesa un camino largo y tenebroso, está llena de metáforas que llevan al lector a un estado de arrobamiento, como el mismo Zaratustra, el personaje principal. Desde una óptica nueva se lleva a cabo este trabajo de investigación y se hace hincapié en el valor que recobra la metáfora como figura reorientadora de toda existencia. O, en palabras de Ferro Bayona, "la experiencia de la lectura de los escritos de Nietzsche ha sido decisiva para comprender la significación del lenguaje como arte en la orientación de la existencia".

El tiempo es tan extraño y problemático que pareciera que todo acontecimiento ha sucedido alguna vez. Esta rara sensación nos permite entender el tiempo de manera circular, sin embargo, el hombre muchas veces no lo concibe como tiempo cósmico, sino de manera lineal, y cree muy convencido que toda existencia tuvo en algún momento un inicio y tendrá un final. Tal es el concepto de tiempo concebido, por ejemplo, por el cristianismo; aunque pensadores como Agustín de Hipona hicieran un gran esfuerzo por explicar el instante, afirmar que el pasado no existe y el futuro no ha pasado, además de centrarse en el presente como algo que ya está pasando, no dejan de fundamentarse en Dios como cimiento último de su pensamiento y es esto lo que los alejaría de entender el movimiento y el cambio como una secuencia de momentos interminables y problemáticos para el hombre.

Este problema del tiempo como fundamento teórico para la existencia auténtica, es decir, el hombre que concibe la vida como tragedia y la acepta tal cual como es, lo resuelve Friedrich Nietzsche, quien afirma que el tiempo es circular-eterno, que no se agota y nos atrapa en un eterno retorno de lo mismo.

Un pensador que ataca desde los cimientos toda la metafísica tradicional, pero, a la postre, termina por ser el último metafísico, como lo afirma

Martín Heidegger; ahora bien, hace metafísica, pero ya no entendida como un afuera, sino como un adentro del mundo (intramundo).

¿Es realmente trágica nuestra existencia?, ¿se hace consciente el hombre de su verdadera existencia auténtica?, ¿necesitamos ser superhombres para resistir la tragedia de la vida si esta es verdaderamente trágica?, y, en caso afirmativo, ¿cómo superar tal tragedia?

Esta y otras cuestiones es lo que intentamos atender en este ensayo. Demostrar como eje principal del presente trabajo —con base en las ideas de del filósofo Jesús Ferro Bayona— que su propuesta del tiempo es una justificación (planificada con mucho detalle desde los mismos inicios de su principal obra *Así hablaba Zaratustra*, y que desarrollará específicamente en su tercera parte) para la existencia y supervivencia del *ultrahombre*, término que acuñó Nietzsche para designar al hombre superior, aquél que ha logrado mediante sus transformaciones cruzar el puente y hacerse niño, quien ya no es el último hombre, que es solo tránsito, sino que es una meta en sí mismo. Cabe resaltar que el filósofo colombiano Jesús Ferro Bayona, en su obra *Nietzsche y el retorno de la metáfora*, obra referente para este ensayo, en ningún momento menciona tal justificación de manera explícita, aunque las ideas y los argumentos que desarrolla, sobre todo en “Figuras”, el cuarto capítulo, evidencian que existe tal justificación, aunque no la construye, quizá dejando el espacio para que otro intérprete enarbole sus ideas y continúe su ardua labor.

Nietzsche vivió la experiencia de su enfermedad y nos la revela (caso diferente con el superhombre, que no es revelado, sino anunciado desde el prólogo) en el canto “El convaleciente”, que aparece en la tercera parte de su magna obra. De esta manera halla en la enfermedad la única posibilidad de vida que le queda al hombre. Aceptar su condición de enfermedad y superarla a través de su *voluntad de poder*, otro término que introduce para indicar el conjunto de todas las manifestaciones vitales del hombre y afirmación de la vida, para, desde allí, fundamentar su filosofía, entendida como un vitalismo. Ferro Bayona (2004) indica: “La revelación de Zaratustra está siempre velada y revelada en el libro tercero: es la renuncia a la conceptualización, la expresión figurada que invita a adivinar más que a deducir” (p. 135).

Es este el espacio poético, como lo dice Ferro Bayona, el momento de las figuras y de la alta expresión de su metáfora que quiere atrapar la esencia de las cosas como un acto puro al estilo de Heidegger. Sin embargo, aquí, en Nietzsche, la captación de la realidad es un juego que desplaza lo conceptual para tratar de recuperar la esencia o el fundamento de las cosas desde la inocencia del niño. Es una figura que juega un papel importantísimo en la doctrina de Nietzsche, ya que es el niño quien representa la inocencia y la más alta expresión de la voluntad del hombre. Heidegger nos brinda un ejemplo. Cuando la madre “grita al niño” y este acude a su llamado, no lo hace en ningún momento por simple y llana obediencia, sino que le encuentra una explicación desde sí mismo; aunque venga de afuera la orden y exista una relación esencial, es el niño quien se obedece hacia sí. Sobre esto hablaremos más adelante.

La obra en mención comienza con un prólogo en el que Nietzsche ataca de raíz y sin miramientos al cristianismo y su falsa doctrina; cuestiona el comportamiento del hombre y su deseo de abandonar la Tierra y alcanzar esperanzas ultraterrenas que acrecientan el dolor y el resentimiento. Aquí comienza su inversión del platonismo, al afirmar este mundo como el único real existente. En la caverna de Platón, los hombres son esclavos de las sombras que se proyectan, en ese sentido desconocen la verdadera existencia, aunque lo verdadero tampoco está lejos de ellos, como lo expuso Platón, sino que eso lejano está, según Nietzsche, más cercano que todo.

Sabe el autor del Zarathustra que esos hombres atados en la caverna siempre preferirán, aunque se les muestre la otra realidad, el estado de comodidad; además, para ello es que el cristianismo se inventa el otro mundo con el propósito de fijar las falsas esperanzas ultraterrenas al hombre. Nietzsche (2003) considera una enfermedad ese pensar tan superfluo y huidizo de toda realidad:

Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra. (p. 112)

Con estas palabras Nietzsche resalta el carácter afirmativo de la vida al atacar al cristianismo y dar a conocer que todo ideal es tomado de lo terrenal, así como que nada hay fuera de ella, es decir, de la Tierra, y que para devolverle el sentido a esta se necesitan otros hombres capaces de negar los otros mundos, incluso a Dios.

En el prólogo se anuncia "la muerte de Dios" y con este "acontecimiento" llega a su fin toda metafísica, o lo que es lo mismo, toda la filosofía tradicional. Es necesario entender que, en Nietzsche, tal como lo muestra Ferro Bayona, los pensamientos y todas las ideas son metáforas y figuras que van adquiriendo valor en la medida que nos conducen a una realidad muy simple. Destruyen de manera progresiva todo el aparato conceptual y nos desnudan la verdad. Gianni Vattimo (2009) señala al respecto: "Nietzsche, piensa que lo que existe es puro juego de fuerzas, conflicto entre interpretaciones que no pueden asociarse a ninguna norma objetiva para decidir sobre lo verdadero" (p. 116)

Como buen genealogista, la propuesta de esta metáfora tan polémica y rebatida por muchos teólogos está dirigida, como todas las demás, a la búsqueda del origen de las cosas de manera pura, y a que es allí donde radica el verdadero sentido de toda existencia, en cuanto valor de verdad.

En este recorrido del ocaso de Zaratustra (el personaje por medio del cual nos habla el mismo Nietzsche) nos anuncia el advenimiento del *ultrahombre*. Enseña que el hombre es algo que debe ser superado y, una vez superado, le devuelve el verdadero sentido a la Tierra. Dice que ese superhombre es un mar, tal como lo resalta inmenso en cuanto creación Ferro Bayona (2004, p. 117):

"Antes se decía Dios cuando se miraba a los mares lejanos, pero ahora he enseñado a decir: superhombre (*übermensch*)". El decir (*sagen*) es creación; y Zaratustra sueña en sus discípulos que podrán crear; "¿podrías crear un Dios? (*einGottschaffen*)". Ahora, en lugar de hablar de los dioses, "vosotros podréis crear al superhombre (*den übermenschenschaffen*)"; porque es la más alta realidad, la figura superior que se encuentra en un lejano porvenir más allá de todo hombre. Invitación a crear de su propia plenitud, como un reto a

la indigencia del arquitecto racionalista que levanta un templum de conceptos para conjurar a un dios conceptual bajo un cielo de conceptos.

En uno de los cantos de Zaratustra, llamado “La superación del sí mismo”, nos enseña lo que es *la voluntad de poder*. No obstante, a fin de entender sus ideas expondremos de manera sencilla un análisis de este particular episodio que podría ser uno de los más importantes y nos permitirá establecer una relación con uno de los cantos finales, esto es, “El convaleciente”. Es un recorrido por los apartes más importantes y que permite al lector comprender las razones que tuvo el filósofo para introducir toda una línea del tiempo y, luego, revelar los secretos ocultos en lo más profundo de su abismal pensamiento.

Este canto, lleno de metáforas y simbología —como los anteriores— comienza con una idea muy explícita sobre la voluntad de verdad. La muestra como un impulso vital que nos pone ardorosos a los hombres, en general, y asume el autor una actitud crítica de la realidad a la que quiere desnudar, redescubrir o desenmascarar, una realidad de la que el pensamiento mismo duda; sin embargo, esa duda queda justificada en el sentido que se trata de un acontecimiento dado, a saber, una crisis de todos los valores (nihilismo).

Nietzsche (2003) afirma: “Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable?”. Pero es una duda que motiva a la lucha del querer descubrir, a la fuerza, a un poder que radica en cada uno de nosotros; reconoce que el hombre posee una capacidad aplastante, una voluntad capaz de dominar la realidad que debe doblegarse ante el deseo de superación. “Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros”, y continúa Nietzsche, “así lo quiere vuestra voluntad”; aquí se incluye el sentido de la existencia y la perspectiva del ser, en cuanto nos dice que tal existencia es como espejo e imagen reflejada. El acontecimiento de la realidad es una manifestación de la voluntad de poder. Término que aparece de manera clara y por vez primera en esta obra que estamos analizando. La voluntad de poder es, entonces, una voluntad que valora y es creadora a la vez. Nietzsche realiza una autocrítica al resaltar que esa voluntad creadora impone a la

postre una verdad que podría convertirse en aplastante. En este punto Nietzsche propone un juego estético de poderes que se construyen y se derriban entre ellos. Es una tensión entre fuerzas apolíneas y dionisiacas. Esta voluntad, en palabras de Nietzsche, “tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley”; en otro apartado leemos: “sea cual sea lo que yo crea y el modo como lo ame –pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad”.

Safranski (2004, p. 307), en su obra *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, señala:

El conocimiento es un acontecer del poder, en el que están en juego potencias creadoras; un acontecer que culmina en las figuras e ideas logradas, vigorosas, vitales. Lo que se afirma de esta manera se llamará luego verdad. En este acontecer la verdad es un poder que se hace verdadero en tanto se impone. (p. 307)

Esta voluntad de la que nos habla Nietzsche no es la misma voluntad del rebaño que flota sobre una balsa en el mar tormentoso del devenir y que se deja arrastrar, una barca en la que flotan valores enmascarados y caducos que representan un peligro. La voluntad de la que nos habla Nietzsche es contraria, es una voluntad que no agota sus esfuerzos y no se deja llevar por las fuerzas del mar embravecido, una voluntad que lucha contra la corriente, vence y se deja vencer a la vez. Nietzsche nos dice que él mismo ha examinado como buen genealogista las huellas de la existencia y resalta de manera puntual: “en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”. Nietzsche descubre la voluntad de poder y la presenta como un instinto superior que se manifiesta en toda forma de vida. Hasta en las más mínimas expresiones de vida.

Nos dice el autor: “Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega y por amor al poder- expone la vida”. Aquí Nietzsche quiere decir que la voluntad de poder es riesgo y un peligro inevitable en el camino del acontecer. Un riesgo que vale la pena correr, en el que se

expone la propia vida, como la del volatinero del prólogo de esta obra que representa la metáfora de la vida como juego estético del poder.

La voluntad de poder no se agota jamás, no aumenta, pero tampoco disminuye, aunque el devenir arrastre con nuestra existencia. La voluntad, de acuerdo con Nietzsche, es un inagotable poder eterno, un eterno retorno de fuerzas y energías inexhaustas en un devenir insaciable. Se lee en su obra: “pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de finalidades”. Nietzsche comienza a desarrollar en esta etapa su doctrina del eterno retorno, al referir la voluntad como contradicción de finalidades, es decir, lo contrario del fin es el comienzo, y cómo la voluntad es inagotable, las energías se transforman y se destruyen, vuelven y se manifiestan de idéntica manera. En otras palabras, la voluntad de poder se convierte en un nuevo comienzo, o sea, es una voluntad, como señalé más arriba, que no se agota, no se incrementa ni se hace pequeña. Afirma Nietzsche: “pero una violencia más fuerte surge de vuestros valores, y una nueva superación: al chocar con ella se rompen el huevo y la cáscara”. En esta metáfora, el autor hace énfasis en que la voluntad de poder es autodestrucción y aniquilación de todos los valores. Giorgio Colli, en *Después de Nietzsche* (2002), afirma que existe un pensamiento evidentemente moral en Nietzsche con relación al concepto de voluntad de poder:

Para la fuerza preponderante, afirma Nietzsche, dominar es soportar el contrapeso de la fuerza menor. Y también obedecer es una lucha. Por tanto la esfera de la acción, de la historia refleja la maraña metafísica: el opresor se halla sujeto al oprimido, un idéntico impulso bifronte se expresa en los comportamientos individuales y colectivos, las fuerzas mayores y las fuerzas menores, a través de varias combinaciones, se alteran en la dominación. Tucídides es un maestro de esta visión. (p. 24)

Las metáforas en esta obra se repiten una y otra vez, retornan a medida que desplegamos sus capítulos. Obedecer es una lucha; el camello obediente del prólogo luchaba contra la carga, su joroba era peso y sustento a la vez, asimismo, el espíritu del león luchaba contra el dragón que era el opresor, pero esa acción opresora evidentemente conllevaba a una dependencia: a medida que el león renegaba, el dragón se hacía

más grande, y en vista de ello, el espíritu, en su deseo de conquista, se convierte finalmente en niño, el genio creador que solo se construye a través de la voluntad de poderío. La figura del niño es la transfiguración del último hombre.

Hasta el momento hemos visto que Nietzsche, primero, anuncia la muerte de Dios en el prólogo, así como la llegada del ultrahombre; luego la superación del sí mismo, tras las transformaciones del espíritu, lo cual explica muy metafóricamente en el canto "Las tres transformaciones", que no desarrollaremos en este trabajo por cuestiones de espacio. Sin embargo, cabe destacar algunos aspectos que son de suma importancia para esta investigación.

La metáfora de "Las tres transformaciones" es la historia del ser humano, en la que primero fue camello, luego león y, finalmente, niño, que es la era de la emancipación y libertad del hombre del yugo de la tradición y los falsos valores cristianos. Utiliza la frase "el desierto crece" para designar que con él crece también la idea del platonismo, del ser extraterrestre, quien piensa que la mejor y única vida está afuera de esta y se pasa la vida observando las estrellas, cuando lo que se debe mirar son los granos de arena que nos constituyen. En suma, la metáfora bien entendida nos conduce más a la realidad de las cosas que a la retórica de la verdad.

La última transformación es el alejamiento del ser que se orienta a sí mismo con sus nuevos valores, pero no arbitrarios, sino valores que pueden proyectarse de manera positiva hacia otros, de manera involuntaria, que arranca el despojo que le quedaba al segundo hombre, "el león", la carga de los valores decadentes, la ideología platónica y toda tradición judea-cristiana. El ultra-hombre es un ser que no acepta valores impuestos. Habermas (2002) nos dice: "Nietzsche intenta a través de la reflexión sobre la génesis del nihilismo, rescatar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora del obrar" (p. 34). Su filosofía es un perspectivismo que, con el poder de la metáfora, deconstruye la idea misma de lo que es un ser humano. Propone vivir la vida de manera intensa y con deseo e interés. En las tres transformaciones está implícita esta apreciación, el deseo,

el amor por su propia existencia que está por encima del bien y del mal. Termino con el texto de Bayona (2004, p. 10):

El espíritu se vuelve creador cuando habla en símbolos; para que estime y ame, para que su voluntad que domina “la voluntad de un hombre que ama” exprese su riqueza inagotable y dé “a la tierra su sentido, una nueva esperanza.

En palabras de Ferro, no es más que “arte incrustado en el instinto de amor”.

Ese sentido del que nos habla Ferro Bayona es el mismo carácter interpretativo de la verdad: el creador sobrevalora y afirma la vida. Precisamente cuando Nietzsche comienza a esbozar su idea de lo abismal, ya reconoce que la vida es trágica, pero que es necesario justificarla de alguna manera; cuando el hombre comienza a despertar del dogma, cuando reconoce que él es una gran ley para sí mismo, comienza lo problemático. Sísifo se hace consciente y es entonces cuando se vuelve interesante para Camus; por ser este el hombre de la crisis, el que reconoce que debe y puede sobrevivir en la tragedia.

Dado que el ultrahombre no es un hombre situado por encima de este mundo, Nietzsche encuentra la manera de que su ideal quede justificado. Hasta el momento, ese hombre encuentra este mundo como algo material e inagotable dentro de lo percedero, es decir, dentro de un infinito-finito. Se hace consciente y es la única manera en la que el creador niño proyecta su futuro. Lo percedero es el cauce de ese creador que no solo se proyecta abiertamente al devenir, sino que supera la finitud: él está situado en el “entre” heideggeriano, entre el fin y el comienzo donde su única realidad es la Tierra.

“El convaleciente”, el canto en el que Nietzsche expone su doctrina del eterno retorno de lo mismo sin rodeos, explica lo que es el tiempo; y es en este punto que se resalta el desespero del filósofo por complementar y justificar el superhombre, y completar toda su doctrina, si bien puede llamarse de esta manera. Justificar la existencia del ultrahombre es una tarea difícil y nos la muestra en los siguientes puntos.

- La posibilidad de existencia del superhombre depende rotundamente de la muerte de Dios.
- Su voluntad de poder es un existir de un tiempo “ahí” que se proyecta a futuro a una posibilidad que no se agota y siempre marcha hacia adelante.
- Eterno retorno de lo mismo: inversión de todos los valores. Da cuenta de que todo tiempo infinito no tiene sentido o que todo sentido es un sinsentido.
- Infinito = existencia inauténtica.
- Finito = existencia auténtica.
- La voluntad de poder llega a su límite al aparecer el tiempo como cauce de su camino.
- Tiempo = serie de acontecimientos de “ahoras” (sucesiones temporales).

Estos son los puntos más importantes que el filósofo de la tragedia expone de manera explícita en este canto en el que enarbola todo el conjunto de sus ideas.

Pero, ¿por qué la posibilidad de existencia del ultrahombre depende de la muerte de Dios? Porque si el hombre no encuentra piso en el que apoyarse, entonces flotaría en la nada, sin embargo, como esa nada no existe, ya que en realidad hay una existencia que depende únicamente de la tierra y del cuerpo, entonces ese es el suelo donde debe pisar el verdadero hombre. Afirmer la tierra es el único camino que le queda al último hombre, aquél que se ha despojando de todo ropaje artificial y se ha convertido en otro. Tras la muerte de Dios, que era el fundamento último de toda existencia, desaparece también la idea del tiempo lineal. Un superhombre jamás podría existir si no entiende y se hace consciente de esta nueva verdad. Se rompe el límite y se abren nuevas fronteras, pero para hacerse consciente el hombre debe aceptar esta nueva realidad. Eugen Fink (2002) señala: “El superar, el resistir la idea del eterno retorno, produce la transformación decisiva de la existencia,

trae consigo la transformación de toda seriedad y de toda pesadez en la ligereza, en la sobrehumana ligereza de la risa" (p. 102).

Con todo este acontecimiento queda demostrado, primero, cómo el ser para Nietzsche es aquello que permanece presente eternamente. Además, plantea su idea del eterno retorno para justificar la existencia del ultrahombre: "Si el tiempo no es, en su último sentido real, entonces la historia no tiene sentido alguno, y el camino del hombre en el tiempo y las metas proyectadas por él no poseen ningún significado" (2003, p. 66).

El tiempo es una realidad y se entiende como aquella repetición de lo mismo, en un número indeterminado e infinito de secuencias ya experimentadas en su totalidad; lo trágico de todo esto es que todo vuelve, y se repite en un inagotable proceso que envuelve a todo el ser (Ferro Bayona, 2004):

Las tres palabras "hoy", "antes", "en otro tiempo" designan los rasgos fundamentales del tiempo. Las tres fases del tiempo convergen, en tanto que son lo Mismo hacia lo Mismo y se juntan en un ahora permanente: la eternidad. Ese ahora estable, no se encuentra en una posición fija sino dentro de un Retorno de lo idéntico. (Ferro Bayona, 2002, p. 121).

Vida, dolor y círculo son el carácter fundamental de la doctrina del eterno retorno. Sabe Nietzsche que, efectivamente, la vida que es trágica se debe justificar una vez más, y se convierte en esta fase en un verdadero defensor de la vida, del dolor y del círculo, como él mismo los narra. Tan profundo es su pensamiento sobre el eterno retorno que lo enferma durante siete días y solo lo acompañan sus animales, figuras que no son decorativas, sino que, como en cualquier fábula, hablan por él, son ellos los que exponen en realidad su doctrina: el águila símbolo del orgullo y la serpiente símbolo de la inteligencia. Zaratustra jamás se desprende de ellos, por el contrario, los escucha todo el tiempo. Ferro Bayona (2004) señala en su obra:

El convaleciente necesita un canto nuevo para decir su pensamiento más profundo; y si le hacen falta cantos, no serán los del convaleciente.

En efecto, Zaratustra es el profeta (*der Leher*) del Eterno Retorno pero no es él, sino sus animales quienes lo dicen: "Porque tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y qué debes llegar a ser". No es capaz Zaratustra de anunciar su más hondo pensamiento; no ha llegado su hora; es preciso aún atravesar el puente del dolor antes de liberar su espíritu: Oh, mis animales... ¿habéis querido ser los espectadores de mi gran dolor, al igual que los hombres? (p. 124)

Como se puede apreciar, Ferro Bayona entiende que Zaratustra no es el ultrahombre, aún le falta camino por recorrer, aún sigue convaleciente y en ese estado estrangula pensamientos pesimistas, aquellos que le repugnan; pensamientos que se deslizan por su garganta y lo quieren ahorcar; como una serpiente venenosa le arranca la cabeza y la escupe lejos, así descansaría Zaratustra. Su espanto le atraviesa de arriba abajo y él se regocija en sus animales y los seduce para que hablen, hasta que al final calla y cae casi muerto, mientras sus animales hablan así (Bayona, 2002): "Sabemos lo que tú enseñas, que todas las cosas retornan eternamente y nosotros con ellas, y que ya hemos existido una infinidad de veces y todas las cosas con nosotros" (p. 126).

El filósofo colombiano en su obra destaca este momento como algo tremendo en la filosofía de Nietzsche, tanto que describe el horror de Zaratustra al escuchar a sus animales hablar de esa manera. El filósofo hace alarde del silencio de Zaratustra y, como Heidegger, expresa que en el silencio está el saber. En el silencio el hombre se entiende a sí mismo, es donde en verdad se expresa el pensamiento que se piensa a sí mismo; en un canto nuevo, "el pensamiento de Nietzsche vuela como el canto de un pájaro; canta sobre los abismos" (p. 128).

En conclusión, para Ferro Bayona, el hombre actual se ha olvidado de la metáfora originaria, pero propone que se puede volver a retomar, al volver al mismo Nietzsche. Asimismo, cómo el ultrahombre, término que él alude en su obra, no es una sombra; más bien es una posibilidad que queda abierta y es hora de despertar de ese estado de convalecencia y aislarnos, pero no de la realidad, sino del bullicio y de la habladuría, para acercarnos al mar lejano que es en sí mismo el más cercano de todos los mares.

## Referencias

Fink, E. (2004). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Tusquets.

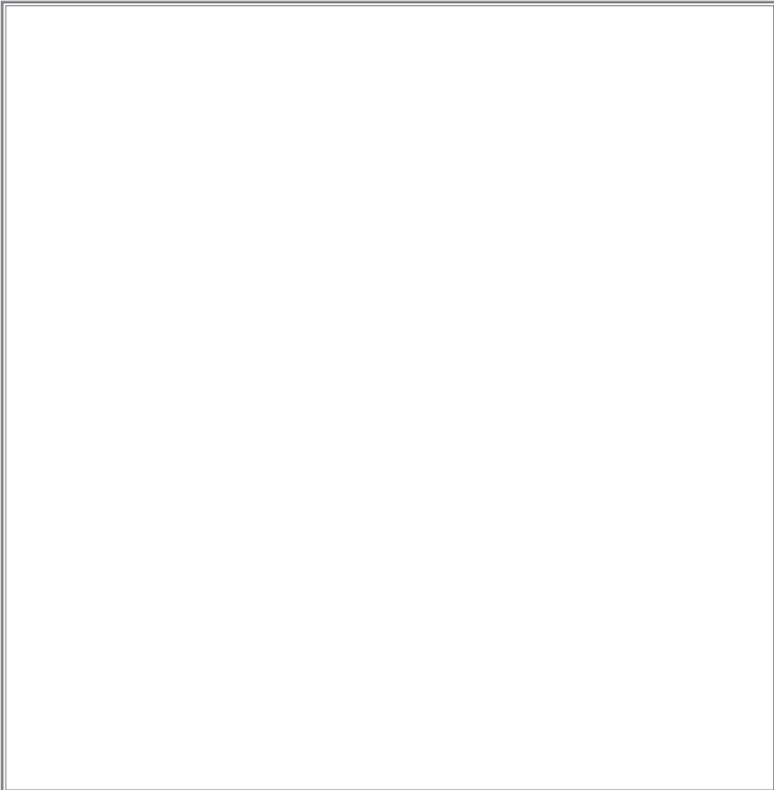
Nietzsche, F. (2003). *Así hablaba Zaratustra*. Barcelona: Alianza.

Vattimo, G. (2009). *Adiós a la verdad*. Barcelona: FCE.

Ferro Bayona, J. (2004). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Safranski, R. (2010). *Nietzsche, biografía de su pensamiento*. Madrid: Tusquets.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:



# Clase 3. Oswald Ducrot

Renato Rafael Martínez Martínez<sup>1</sup>

**Polifonía enunciativa**

**Multiplicidad discursiva**

**Enunciadores**

**Locutores**

**Discurso**

- 
- 
- 

**((CUANDO HABLAMOS ES COMO UNA PUESTA EN ESCENA  
DE NOSOTROS MISMOS)))**

## Oswald Ducrot

Continuamos este ejercicio filosófico por la línea del lenguaje como guía de estudio y profundizamos en este tema al abordarlo desde el análisis del discurso, una disciplina que nos ofrece un camino cercano a la psicología, la filosofía, el psicoanálisis y la lingüística para pensarnos a nosotros mismos desde el lenguaje tanto individualmente como en el conjunto social. Desde esta óptica vemos que, a través de una clase

---

<sup>1</sup> Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magíster en Filosofía. Docente investigador del programa de Derecho de Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder del Grupo de investigación Verba Iuris, categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rmartinez41@areandina.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

de entidades psicolingüísticas que actúan en nosotros en el momento de la conformación de nuestras ideas escritas o habladas, y por medio de ciertas estrategias argumentativas hacemos la aparición de nosotros como sujetos del lenguaje. Nos introducimos en este estudio a partir de las propuestas conceptuales de carácter lingüístico de Oswald Ducrot, quien equipara algunos elementos del psicoanálisis a sus estudios de la lengua en el discurso, especialmente en su texto *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación* (1984).

Partimos de la idea de que existen varios “yo” dentro de cada uno de nosotros que son unificados a través de la enunciación lingüística. Estos interrogantes no son nuevos: ¿cómo es que existen dentro de mi conciencia varias entidades lingüísticas o varios “yo” que hablan a través de mí mismo, mientras me constituyen como sujeto?, ¿es eso posible y si lo es, de qué manera puede suceder? Este tema es ¿filosófico, lingüístico o psicológico (o psiquiátrico)?

## Polifonía enunciativa

Este estudio llama la atención porque, gracias a nuestra tradición religiosa, se nos ha enseñado que somos uno solo en nuestro interior y no hay espacio para otro más, ya que desde el día en que Jesús sacó las entidades demoníacas que habitaban en un loco<sup>2</sup> y les ordenó que se fueran a los cerdos, el solo hecho de pensar la posibilidad de tener varios “yo” adentro de cada uno de nosotros causa terror. O si no pregúntele a un psiquiatra, o peor, a un sacerdote católico, o todavía peor, a uno evangélico. De hecho, en eso se basan muchas películas de terror del cine americano contemporáneo (que al personaje se le mete algo raro dentro del cuerpo que se apodera de su conciencia, que habla y se manifiesta a través del personaje, en fin). Aunque somos aún cada uno de nosotros uno solo por dentro, vemos verdaderamente que conformamos nuestras ideas y argumentamos nuestros puntos de vista estratégicamente al descomponer nuestro ser lingüístico en tres entidades locutoras que hablan a través de un solo sujeto empírico.

---

2 Véase Mateo 8:28-34 y Lucas 8:26-39.

En este capítulo analizamos nuestra existencia lingüística y nuestra aparición en el mundo de la lengua a la luz de la investigación de O. Ducrot, publicada en *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación* (1984), en el que el autor expone sus conceptos de *polifonía enunciativa* y de *pluralidad de voces* del discurso, manifestada en la voz de un narrador natural que incorpora varios locutores y enunciadores dentro de su habilidad discursiva.

En este capítulo se plantea como objetivo señalar algunas formas de expresión, de argumentación, de negación y de intertextualidad empleadas por los hablantes en las distintas modalidades del denominado “discurso referido”.

La pluralidad de voces en el discurso de los hablantes y la polifonía enunciativa que O. Ducrot examina son aspectos clave para replantear la noción de la *unicidad del sujeto* hablante, así como ofrece nuevas alternativas en los estudios de la lingüística, en general, la filosofía, el psicoanálisis, la psicología y la psiquiatría.

Lo que se propone es que los hablantes mezclan distintas voces de sus personajes interiores creados para el discurso, con la de un narrador omnisciente, quien también participa de la historia, pero que al mismo tiempo cede su voz a otros locutores que asumen su papel en primera persona y en tiempo presente, incorporando una multiplicidad de puntos de vista, muchas veces sin marcas lingüísticas, lo que da como resultado una polifonía enunciativa. Además, si nos damos cuenta, esta es la forma en la que citamos y referenciamos los textos escritos a través de normas estandarizadas como las APA, IEEE, NHRL, así como todas las demás.

## Polifonía enunciativa y voces del discurso

El nuevo concepto de *polifonía enunciativa* surgió a partir de las investigaciones de base lingüística que a principios del siglo pasado desarrolló Mijaíl Bajtín en el marco de la teoría literaria y que a

mediados de los años sesenta replantearon, entre otros, Benveniste, Anscombe y Ducrot. Básicamente, Bajtín planteaba la necesidad de tener en cuenta la intersubjetividad como componente esencial de la lengua y considerar a los protagonistas del hecho discursivo (autor, hablante, lector y receptor) como ejes del intercambio comunicativo (García Negroni y Tordesillas Colado, 2001).

De esta manera, llegaría la revisión de O. Ducrot en su obra *El decir y lo dicho*, la cual reúne diversos trabajos desarrollados entre 1968 y 1984, relacionados con los problemas lingüísticos de la enunciación en la lengua que plantean una concepción polifónica de la enunciación. Asimismo, descubre, desde el punto de vista de los enunciados, que “el decir es como una puesta en escena o representación teatral, como una polifonía en la que hay una presentación de diferentes voces abstractas y varios puntos de vista, cuya pluralidad no puede ser reducida a la unicidad del sujeto hablante (Ducrot, 2001, p. 252).

Según Ducrot, en un mismo enunciado están presentes varias entidades polifónicas con niveles lingüísticos y funciones diferentes, figuras discursivas que el propio sentido del enunciado genera. El autor habla de tres entidades polifónicas diferentes vinculadas con el sujeto hablante: el sujeto empírico, el locutor y los enunciadore. Además, especifica que el locutor y los enunciadore dentro del discurso deben ser el objeto de interés del lingüista (Ducrot, 2001, p. 137).

Así, el sujeto empírico es el autor efectivo del discurso, el productor del enunciado, quien dice o escribe las palabras. El locutor es el ser del discurso al que se atribuye la responsabilidad del enunciado y de la enunciación de este. En la mayoría de los enunciados el locutor está inscrito en el sentido mismo del enunciado y está designado en las marcas de primera persona y deícticos, en general, como, por ejemplo, *yo, me, ¡ay!, mi*. La voz del locutor tiene una dimensión verbal, se le atribuyen palabras (Ducrot, 2001).

Ducrot llama *enunciadores*, por definición plurales, a los orígenes de los diferentes puntos de vista que se expresan a través de la enunciación

y que se presentan en el enunciado; son puntos de vista abstractos (Calsamiglia y Tusón, 2007, p. 127). Locutor y enunciador son, para Ducrot, seres del discurso. El autor presenta el sentido del enunciado, como lo hace Bajtín en su teoría de la polifonía, reconociendo que en un discurso atribuido a un solo locutor varias voces hablan de forma simultánea, entendiéndose por esto que el sujeto de la enunciación adopta una serie de máscaras diferentes cuando dice algo. A diferencia de Bajtín, que aplica sus conceptos solo a textos, es decir, a series de enunciados, Ducrot extiende el análisis hacia los enunciados que componen esos textos (Ducrot, 2001, p. 251) y afirma que el autor de la enunciación presenta el sentido del enunciado como una escena de teatro en la que se cristalizan en un discurso distintas voces o puntos de vista introducidos en escena por el locutor. Este locutor muchas veces se identifica con alguno de esos enunciadores que toman la palabra y otras veces toma distancia de ellos. El enunciador es al locutor lo que el personaje es al autor. La polifonía resulta de la pluralidad de sus puntos de vista confluidos.

## Algunos casos de polifonía enunciativa

Los casos de polifonía se dividen en tres grupos, de los cuales algunos se subdividen en otros más concretos. Los diferentes tipos de textos polifónicos son:

- *Discurso reproducido*. Reflejo de la heterogeneidad enunciativa. Se subdivide en discurso directo (DD); discurso directo libre (DDL); discurso indirecto (DI); discurso indirecto libre (DIL) y discurso mixto (DM).
- *Enunciados ecoicos*. El concepto de *eco* ayuda a explicar los marcadores de evidencialidad, el condicional de rumor y pretérito imperfecto de indicativo. La negación polémica denominada por Ducrot “la ironía” y “la autoridad polifónica”, encuentran en la polifonía las claves para su interpretación.

- *Los intertextos*. Es la incorporación explícita de otros textos, completos o no, en el discurso. Pueden componerse de enunciados que no tengan locutor, como, por ejemplo, refranes o proverbios, en los que el responsable de lo que decimos es ajeno a la situación del discurso en la que nos encontramos.
- *Discurso reproducido*. Este tipo de discurso plantea el problema de la inserción de una situación de enunciación en otra y, por extensión, de los recursos que la lengua propone para tal efecto<sup>3</sup>.
- *Discurso directo (D. D.)*. en el cual el receptor oye dos voces del discurso, la del locutor- enunciador y la de otro enunciador, introducida o enmarcada por el locutor. Quien habla reproduce las palabras de otro emisor mediante diferentes recursos tipográficos (comillas, guiones largos, dos puntos, etc.). El discurso directo (D. D.) repite la forma y el significado del discurso citado. Mediante el uso de acotaciones se pretende ajustar el mensaje a la realidad, tratando de mantener los gestos y las tonalidades de la enunciación.
- *Discurso directo libre (D. D. L.)*. El locutor cede su voz y su visión a las de un enunciador por un momento. Las palabras del enunciador en cuestión van señaladas por algún rasgo tipográfico de la presencia del locutor.
- *Discurso indirecto (D. I.)*. Es el que reproduce el significado, pero no las palabras textuales del primer emisor, que quedan introducidas en la del locutor después de un verbo de lengua y la conjunción completiva “que” (“dijo que..., aseguró que...”).
- *Discurso indirecto libre (D. I. L.)*. Consiste en transcribir los contenidos de una conciencia de tal modo que se produzca una confluencia entre

---

3 “El discurso reproducido, reflejo de la heterogeneidad enunciativa —en ocasiones bajo una apariencia monológica—, se vuelve posible en numerosas lenguas mediante el fenómeno de la cita, realizable, a su vez, fundamentalmente a través de tres estrategias discursivas: discurso directo (DD), discurso indirecto (DI), discurso indirecto libre (DIL). Estos procedimientos son los fenómenos discursivos más transparentes, que manifiestan la pluralidad de voces en el discurso” (García Negroni y Tordesillas, 2001, p. 164).

los puntos de vista del locutor y del enunciador y se manifieste en la superficie del texto. Se elimina el verbo de lengua y el nexos completivo.

- *Discurso mixto (D. M.)*. Este combina varios modos del discurso referido como puede ser, por ejemplo, la utilización de fragmentos literales con discurso indirecto (D. I.) o discurso directo libre (D. D. L.).

La presencia de marcas de la primera persona indica que la enunciación es imputable a un locutor, salvo, como indica Ducrot, en el discurso transmitido en estilo directo. Se trata de un caso de doble enunciación: una parte del enunciado que se atribuye globalmente a un locutor, primero es imputado a otro locutor. Por ejemplo, si Juan dice “Pedro me dijo: yo vendré”, vemos dos marcas de primera persona (*me* y *yo*) que remiten a dos locutores diferentes. El sentido del enunciado atribuye la enunciación a dos locutores distintos, aunque la enunciación es obra de uno de los dos (Ducrot, 1986).

## Intertextualidad

Finalmente, esta figura polifónica la encontramos en repetidas ocasiones. Se trata de una voz colectiva que a lo largo de la novela aparece dejando rastros de la realidad real que es aludida por un hablante. Según Ducrot, se trata de la incorporación explícita de otros textos, completos o no, que se pueden componer de enunciados que no tengan locutor, como, por ejemplo, un refrán o un proverbio, en el que el responsable de lo que decimos es ajeno a la situación del discurso en la que nos encontramos, pero no es posible que no posean un sujeto empírico.

Si como locutores utilizamos la cita o el refrán, solo somos responsables de utilizarlos adecuadamente, de aplicar de modo apropiado, *hic et nunc*, el contenido ajeno. Sin embargo, muchas veces lo utilizamos de manera inversa a la explicación de O. Ducrot y utilizamos los intertextos para traer a la narración una voz social, colectiva, que se forma afuera de su discurso, pero a su vez lo fortalece, en el sentido que podríamos también aplicarle los principios de la autoridad polifónica que vimos más arriba a esa voz formada en la intertextualidad de la narración.

Sin embargo, los intertextos, para que funcionen, deben contar con la competencia y el conocimiento del mundo cultural por parte de los receptores e interlocutores, aunque es muy común su utilización en todo tipo de discurso referido.

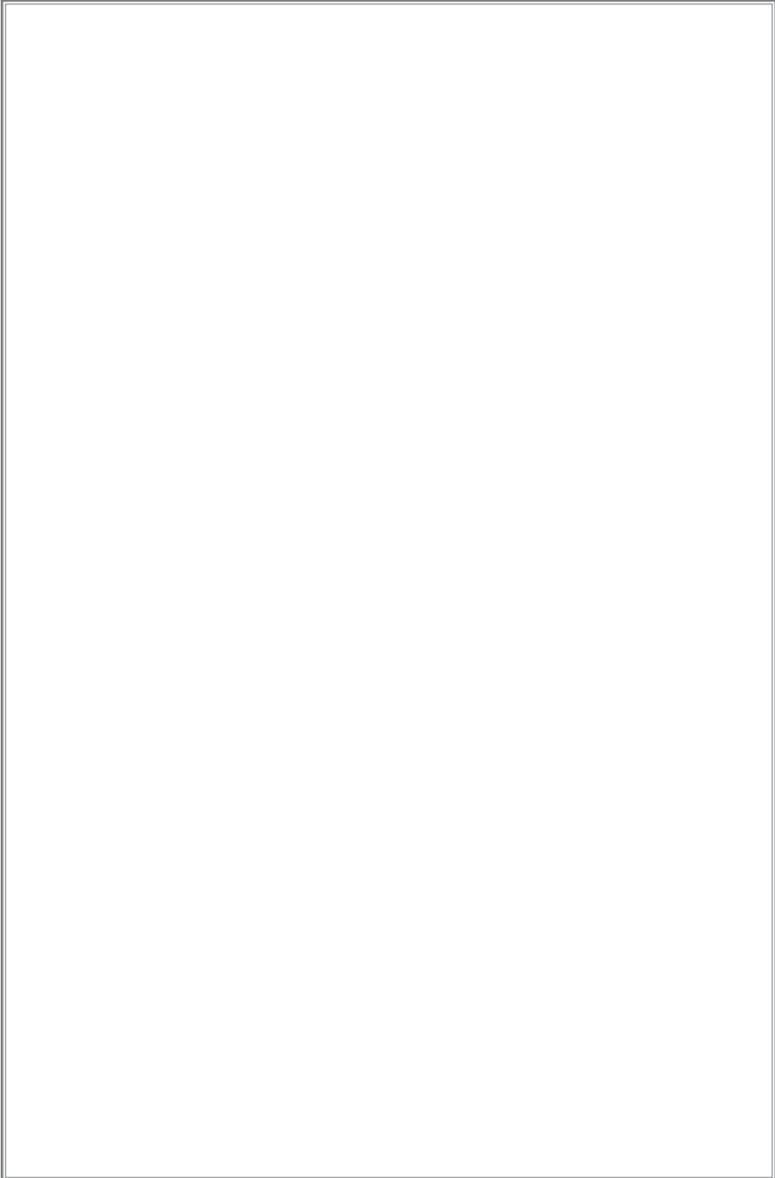
## Conclusión

La unicidad del sujeto hablante es un concepto cuya revisión se ha demostrado necesaria en las áreas de interés de la filosofía, la lingüística, la psicolingüística, el análisis del discurso, la teoría literaria, la lingüística textual, la narratología, la semiótica y la sociolingüística, entre otras áreas. Hoy por hoy son muchos los autores que se interesan por la polifonía enunciativa y la pluralidad de voces en el discurso. Bajtín, Benveniste, Anscombe y Ducrot o Habermas, entre otros, han trabajado por llevar esta nueva perspectiva adelante en los estudios de diversas disciplinas y muchos autores literarios, como, por ejemplo, Gabriel García Márquez, han puesto a prueba tales convicciones.

## Referencias

- Calsamiglia, H. y Tusón A. (2007). *Las cosas del decir*. España: Ariel.
- Ducrot, O. (1984). *El decir y Lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- Ducrot, O. (1986). *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Ducrot, O. (2001). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- García Negroni, M. y Tordesillas, M. (2001). *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid: Gredos.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:

A large, empty rectangular box with a thin black border, intended for the student to write their philosophical reflections on the chapter.



# Clase 4. Ernesto Laclau

Renato Rafael Martínez Martínez<sup>1</sup>

Populismo

Democracia

Hegemonía ideológica

Relación equivalencial

Significante flotante

- 
- 
- 

((EL POPULISMO ES MÁS BIEN UNA FORMA DE LA POLÍTICA  
QUE UN CONTENIDO IDEOLÓGICO DE LA POLÍTICA)))

## Ernesto Laclau

En este capítulo se abordan algunos de los planteamientos teóricos que el filósofo y politólogo Ernesto Laclau desarrolla en relación con su teoría política y algunas de las formas sociales de representación, significación y apropiación que se dan en una sociedad lingüística y políticamente conformada y pensada desde el populismo, a fin de identificar los tres principales pasos o dimensiones por las que se transita en su proceso constitutivo. Se abordan también conceptos

---

<sup>1</sup> Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magíster en Filosofía. Docente investigador, Programa de Derecho de Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder del Grupo de investigación Verba Iuris, categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rmartinez41@areandina.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

necesarios dentro del desarrollo argumentativo que Laclau propone a lo largo de sus obras *La razón populista* (2005) y *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 1985), tales como los *significantes vacíos* y su importancia para el desarrollo político, las *demandas populares* y las *relaciones de equivalencia* y su posterior articulación hegemónica dentro de los procesos de gestión de los movimientos populistas, así como su comportamiento, sobre todo en América Latina.

No obstante, al mismo tiempo, este ensayo será particularmente un encuentro con el pensamiento de un extraordinario politólogo y filósofo que supo describir los movimientos y las dinámicas de una serie de expresiones de carácter político a las que fue capaz de estructurarle, de construirle un soporte teórico detallado y serio, descifrando así los mecanismos de un comportamiento ideológico y social. De esta manera, Ernesto Laclau sentó las bases teóricas del populismo sustentando los movimientos de su conformación como forma de expresión social democrática, a la vez que desarrolló una serie de conceptos que forman parte de un constructo teórico basto, con base en áreas que van desde la lingüística hasta el psicoanálisis, pero siempre con miras a la realidad, tal cual se nos presenta.

El lenguaje utilizado por Ernesto Laclau para explicar su postura tiene dos formas de ser, debido, tal vez, a que sus receptores se manejaban en dos esferas muy diferentes: la académica y la social. Cuando nos referimos a la esfera social tomamos como ejemplo de corpus los múltiples conceptos explicados por el filósofo por medio de entrevistas dirigidas a un público masivo y cotidiano, alejado de teorías pero necesario para él.

Este público no especializado era de mucho interés para Laclau, por eso su esfuerzo por mantener siempre dos lenguajes entrecruzados a nivel mediático y en el ámbito académico, a fin de emitir y explicar sus conceptos. Entonces no es un dato menor tener en cuenta la serie de entrevistas periodísticas en las que el politólogo se expresa con ejemplos coloquiales con el propósito de dirigirse a un público más amplio, con miras a la comprensión general de sus teorías, siempre actuando de forma paralela con sus exposiciones

académicas, intervenciones, textos, libros, críticas, seminarios, congresos, coloquios, etc.

Al comparar los lenguajes utilizados en ambas esferas, vemos cómo las diferencias argumentativas y ejemplares forman dos caras de una misma moneda que le otorga valor completo a su posición.

De esta manera, Laclau detecta que en el mundo globalizado en el que nos encontramos hoy, cada vez más aparecen y se hacen visibles en la arena política de gobiernos democráticos voces ciudadanas que activan discursos, a veces recurrentes, en representación de nuevos actores, llámese minorías, grupos, clases o sectores de la sociedad, cada uno con decálogos de demandas insatisfechas que los medios de comunicación a diario tratan de canalizar, de sintetizar y, sobre todo, de ubicar, para que la opinión pública misma pueda entender su lugar en el mundo, o por lo menos identificarse y tomar posición con respecto a algunas de las máximas que estas nuevas voces representan.

No obstante, muchas veces la visión con la que son tratadas desde los medios estas demandas insatisfechas dentro de una sociedad democrática se ajustan más a la noción de una representación sesgada y parcial de la realidad, que a una emisión de información coordinada con la intención de una respuesta, como puede ser la final absorción dentro del sistema estatal de dichas demandas insatisfechas.

Esa visión parcial de la realidad puede variar su parcialidad dependiendo de los intereses o la identificación que tenga el medio de comunicación de turno dentro de un sistema de poder económico y político que rija una sociedad. Además, muchas veces los medios de comunicación, en manos de pequeños grupos político- económicos muy poderosos, son utilizados como un engranaje más de los aparatos ideológicos al servicio del Estado, de modo que fortalecen el poder hegemónico existente en una sociedad democráticamente constituida.

Sin embargo, advertirá Laclau, en este juego del gato y el ratón también se prepara el fértil terreno en el que otros grupos sociales más débiles,

sin voz, marginales o excluidos, articularán sus demandas insatisfechas que no encuentran entrada o asimilación institucional, haciendo uso y apropiándose de una serie de significantes vacíos (Laclau, 2005, pp. 165-167), los cuales se llenarán de manera progresiva con discursos compuestos por contenidos representativos y significativos que facilitan la emergencia de una identidad popular cuando se logran identificar en su totalidad como contraparte unida en oposición al poder establecido.

La conformación de una serie encadenada de demandas sociales relativamente equivalentes y siempre minoritarias, con respecto a la expresión colectiva que las contiene, posteriormente se articulará y conformará en una sola forma de manifestación y representación política más fuerte que Ernesto Laclau llamará "populismo".

## Populismo

Según Laclau, el populismo debe entenderse desprendiéndose de la clásica noción negativa atribuida por el liberalismo, que, según él, ha tenido una concepción tecnocrática del poder según la cual solo los expertos deben determinar las fórmulas que van a organizar la vida de la comunidad. Siguiendo esta misma línea, sostiene una expresión muy importante que contiene en sí la propuesta fundamental de la tesis expuesta en *La razón populista* (2005): "El populismo es más bien una forma de la política que un contenido ideológico de la política".

Con esta última frase podemos comenzar por aprender una distinción entre cualquier otro tipo de populismo y el expresado aquí. Este populismo al que se refiere Laclau no es peyorativo (Laclau, 2005, p. 91), así como no es necesariamente de izquierda ni de derecha (p. 150).

Es, más bien, una forma política de la democracia capaz de articular demandas insatisfechas de ciertos sectores marginales de la sociedad y de cristalizarlas a través de un discurso construido generalizado y dirigido a sí mismo por fuera de los canales de institucionalización.

Para Laclau, cuando ocurre este proceso hay populismo y este, según él, debe existir en toda democracia (p. 150).

Según afirma el politólogo

Una democracia que no aceptara ninguna forma de populismo tendría que ser una democracia en la cual todas las demandas fueran institucionalizadas de manera absolutamente perfecta, lo cual es un fenómeno impensable, por lo tanto la democracia tiene que aceptar estas formas de pluralización de demandas y tiene que ser en alguna medida populista. (Laclau, 21 de agosto de 2004)

Al verlo de este modo, el populismo no tiene, entonces, contenido específico, es más bien una forma de pensar las identidades sociales, un modo de articular demandas insatisfechas y dispersas y, finalmente, una manera de construir lo político (Laclau, 10 de julio de 2005).

Así, el populismo vehiculiza las demandas, las une bajo máximas creadas en los lazos fraternales de la comunidad e, incluso, puede delimitar el terreno en el que surgen los líderes sociales y populares, como en el caso de América Latina fue la emergencia del chavismo en cuanto corriente antagónica, autodenominada “antioligarca”, o en el caso de Bolivia, en una arena política constituida y madura, el advenimiento de un líder representativo de la mayoría indígena, históricamente oprimida por intereses de elites ajenos al pueblo, en la figura de Evo Morales.

Existen ejemplos concretos y reales de las formas como el populismo realiza sus movimientos en el espacio de lo público y lo político. Para Ernesto Laclau la cuestión del populismo es la siguiente:

[...] un grupo de vecinos presenta un pedido a la municipalidad para que se cree una línea de ómnibus que los lleve al lugar en donde casi todos trabajan. La demanda puede ser aceptada, y en ese caso no hay problema, pero si es rechazada, esa gente

empieza a sentirse excluida. Esa serie de demandas insatisfechas se cristaliza alrededor de un símbolo anti-sistema, de un discurso que tratará de dirigirse a estos excluidos por fuera de los canales de institucionalización. Este es el proceso del populismo. (21 de agosto de 2004)

Pero, ¿cómo comienza a gestarse el populismo?, ¿cuáles son los puntos clave en el camino que recorre hasta convertirse en un claro movimiento político de masas?

## Relación de equivalencia

Recientemente, en Brasil, antes, durante y después de los días del mundial de fútbol del 2014 se visibilizaron serios indicios de movimientos de grupos populares a lo largo y ancho del país que, aunque no lograron cristalizarse en máximas generales, articularon en torno a los medios de comunicación variadas demandas insatisfechas que fueron tomando forma verbalizándose en exigencias: los vecinos pedían mayor Fuerza Pública, es decir, seguridad; los jóvenes exigían oportunidades, es decir, trabajo; las madres en representación de la infancia exigían hospitales, es decir, salud. Pero el trasfondo real de esas demandas denunciaba algo mayor y más general: la corrupción de la clase política brasilera. Aunque no se concretó un movimiento político popular claro, sí se dio la creación de espacios prepopulistas que, finalmente, perdieron su fuerza al término del suceso deportivo cuando se retiró la atención mediática que suscitaron los eventos.

Sin embargo, si la situación siguiera igual por mucho tiempo habría una acumulación de demandas insatisfechas y los vecinos o agrupaciones podrían percibir que otros sectores, como ellos, tienen otras demandas igualmente insatisfechas (problemas de agua, salud, educación, etc.), y esto establecería entre las partes afectadas una relación equivalencial, una especie de identificación con el otro, como una relación de solidaridad que reconoce y unifica las demandas. Si estas no son atendidas por el Estado, se dará el surgimiento de un abismo cada vez mayor entre el sistema institucional y la población (Laclau, 2005, p. 99), Es un movimiento

natural que, según Laclau, provoca “la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas” (p. 99). Pensemos en el fenómeno Donald Trump en Estados Unidos y la forma estratégica como dividió a la sociedad norteamericana al armar discursivamente una barrera simbólica con la evocación de un muro en la frontera, que a la fecha no se ha construido, pero existe en la mente del ciudadano que lo apoya.

El movimiento comenzó con algunas peticiones ciudadanas que se convirtieron en una serie de reclamos; estas demandas, satisfechas o no, Laclau las define como “demandas democráticas” (Laclau, 2005, pp. 158-159).

Cuando esta serie de demandas democráticas se articulan equivalencialmente y se constituyen en una subjetividad social más amplia Ernesto Laclau las llamará “demandas populares”, las cuales son los primeros cimientos en la construcción de un actor histórico potencial llamado “El Pueblo” (Laclau, 2005, p. 99).

Durante este proceso constitutivo del populismo, según Laclau, se dan tres pasos principales o tres dimensiones que se gestan a manera de procesos:

1. La unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial.
2. La constitución de una frontera interna que divide la sociedad en dos campos.
3. La consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular.

Un líder popular que sepa canalizar estas fuerzas bajo una cristalización sintagmática y verbalizada es una persona capaz de reconocer estos tres movimientos en una sociedad en la que se encuentren diferencias

marcadas entre la sociedad y el Gobierno, identificando y apropiándose de los significantes vacíos y flotantes, así como profundizando las deferencias y los antagonismos.

## Significantes vacíos

La noción de un *significante vacío* para Laclau es la existencia de un punto dentro de un sistema de significación que es constitutivamente irrepresentable, que permanece vacío pero es un vacío que puede ser llenado, significado, porque es un vacío dentro de la significación (Laclau, 2005, p. 136).

Estos significantes, en sí, no poseen un significado y es otro significante el que le otorga su sentido; la lucha por imponer el significante vacío de significado es la lucha por la hegemonía. Pero antes que una lucha por la hegemonía es un requisito para ella, debido a que el vaciamiento del significante o la presencia de un significante sin significado, o lo que también Laclau denomina “el punto nodal”, es lo que permite fijar el significado o la totalidad de la identidad a los demás elementos del sistema.

Estos significantes vacíos, según Laclau, se desarrollan justamente donde existen procesos de articulación de lo social y donde se crean las identidades. Estos significantes son constituidos en el punto de encuentro entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia<sup>2</sup>.

El elemento articulador de estos significantes no está indicado, por eso la lucha por la hegemonía es la lucha por la articulación de diferentes elementos y la fijación de su sentido. La relación hegemónica es central en la construcción de cualquier diferencia colectiva. La relación hegemónica es una relación de poder. Es el campo dentro del cual se construye cualquier identidad social.

---

<sup>2</sup> “[...] Pueden considerarse como un desnivel esencial en lo social. El punto cero entre el significante y el significado” (Laclau, 2005, p.107).

La hegemonía es el resultado de la presencia de un significante vacío que actúa como fijador de la identidad de los demás elementos y, al hacerlo, permite una particular vinculación común entre estos. No hay relación hegemónica si el proceso de nominación no pasa por un significante vacío. Si este significante no es vacío no se da la constitución de un conjunto y, por tanto, no hay un proceso real de hegemonía<sup>3</sup>.

Si volvemos a los ejemplos dados en este texto podemos reemplazar el significante por las demandas. Hablemos de varias demandas, las mismas que no poseen en sí ningún significado, pero por cualquier motivo una de ellas actúa como fijadora del sentido de las demás. De esta manera, vemos cómo varias de ellas quedan atrapadas, absorbidas por una misma demanda que consigue englobarlas a todas.

En el caso argentino ponemos el ejemplo de la construcción sintagmática con la que el Gobierno, de rasgos populistas, abandera su posición frente al caso de la deuda impaga o *holdouts* constituida en la expresión "Fondos Buitre o patria", ahondando así más en el tercer momento del populismo, o de la conformación de las fronteras sociales dicotomizadas y profundizadas, lo que evidencia la conformación de los antagonismos sociales mencionados por Laclau. Lo paradójico de este asunto que acabamos de exponer es que quien ejecuta estos movimientos de resemantización es el mismo Gobierno; sin embargo, no debe extrañarnos las coincidencias con todo lo que acabamos de analizar porque es bien sabida la afinidad por las teorías de Laclau de la presidenta Cristina Kirchner, quien admitió en algunas ocasiones públicamente tener "de cabecera" sus dos obras más importantes: *Hegemonía y estrategia socialista* (2004) y *La razón populista* (2005).

## Conclusión

Para Laclau era importante no desatender lo fenomenológico de los asuntos sociales, es decir, debía tener en cuenta a los actores reales, las personas y su actitud, su acción, así como su desgaste y fatiga dentro de los procesos

---

<sup>3</sup> "La construcción discursiva de los antagonismos sociales", conferencia dictada por Ernesto Laclau el 5 de abril de 2001 en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata (2001).

que estudiaba. Por eso estaba en contra de los esencialismos en las teorías que daban cuenta de un sujeto social-económico determinado en una sociedad en lucha por la hegemonía de clases. Tal vez sea la razón, o una de ellas, por lo que siempre circulaba en dos lenguajes, el teórico para los académicos y el coloquial dirigido al resto del público, para ese sujeto que, al fin y al cabo, será quien tomará el bondi y pagará el pasaje con el objetivo de ir a una manifestación. Ese es el que le interesaba. Finalmente, estos movimientos articularios de lo social político suceden muy a menudo y están expuestos a descripción. Pero fue Laclau con Mouffe quienes lo descifraron teóricamente mientras nos enseñaban su descripción.

## Referencias

Albán Gil E. (2012). Los significantes vacíos en la construcción del populismo y su relación con la política. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 6(17). Recuperado de [www.academia.edu/7395912/2012](http://www.academia.edu/7395912/2012)

Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. (2001). *La construcción discursiva de los antagonismos sociales. Conferencia dictada el 5 de abril de 2001, en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata*. Biblioteca Freudiana.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura económica.

Laclau, E. (21 de agosto de 2004). Entrevista. *La Nación*.

Laclau, E. (10 de julio de 2005). Ernesto Laclau: "El populismo garantiza la democracia". *La Nación*. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/719992-ernesto-laclau-el-populismo-garantiza-la-democracia>

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:

A large, empty rectangular box with a thin black border, intended for the student to write their philosophical reflections on the chapter.



# Clase 5. Simone de Beauvoir

Renato Rafael Martínez Martínez<sup>1</sup>  
Frank Brady Morales<sup>2</sup>

Feminismo

Cultura

Otredad

Mujer

- 
- 
- 

(NO SE NACE MUJER, SE LLEGA A SERLO)

## Feminismo y existencialismo

Estos dos últimos capítulos tienen como tema central la relación entre el feminismo desarrollado por la filósofa francesa Simone de Beauvoir en su investigación publicada bajo el título *El segundo sexo* y algunos puntos de correspondencia con el sistema de pensamiento desarrollado por

---

1 Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magíster en Filosofía. Docente investigador del programa de Derecho de la Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder del Grupo de investigación Verba luris, categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rmartinez41@areandina.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

2 Filósofo y Magíster en Filosofía, docente investigador del grupo Intellectus Greacus Latinos de la Universidad del Atlántico y docente de la misma institución. Filiación: Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Correo electrónico: frankmorales@mail.uniatlantico.edu.co. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0094-1412>

su compatriota y compañero sentimental, Jean Paul Sastre, consignado, principalmente, en su obra *El ser y la nada*.

Estas dos obras poseen rasgos ejemplares para la filosofía contemporánea y se consideran los puntos más elevados de la producción de ambos pensadores, en los que se tratan específicamente las problemáticas filosóficas que a cada uno interesaron. Aquí, con cautela, se tratarán de exponer algunas marcas del existencialismo que se encuentren en el feminismo, de modo que se logre valorar las interpretaciones feministas como una apropiación de su predecesor existencialista, así como una de las más implacables críticas contra la sociedad occidental.

Se ha dividido el ensayo en dos partes. La primera introduce al lector en el universo de propuestas establecidas en *El segundo sexo*, en el que la filósofa Simone de Beauvoir, con un estilo formal y una prosa clara y legible, argumenta cómo la mujer ha estado históricamente sometida a la dominación del hombre en casi todas las áreas de la vida social.

Vemos, entonces, cómo sus cuestionamientos son analizados con rigurosidad en áreas tan diversas, pero a su vez muy relacionadas entre sí, como, por ejemplo, la biología, la fisonomía humana y el lenguaje. Así, se descubren serios indicios de falseamiento y tergiversación de la información que es transmitida generacionalmente a través de la cultura, lo que ha provocado un oscurecimiento y una especie de ocultamiento del verdadero ser femenino, oprimido aun en la sociedad actual.

En la segunda parte, una vez conocida la propuesta de De Beauvoir, presentamos un segundo análisis de este mismo feminismo, a fin de acercarlo al existencialismo como base para su estudio, es decir, los principios del existencialismo propuestos en el *El ser y la nada*, escrito por Jean Paul Sartre.

El ensayo recorre los que han sido los estadios más importantes del pensamiento de estos dos filósofos mediante un recorrido por las páginas de cada una de las dos obras citadas, mientras se sacan a relucir

las relaciones entre ambos pensadores y compañeros. De esta manera, lo que se busca es ver qué recibió el feminismo —tal como lo concibió De Beauvoir— del existencialismo de Sartre.

Para iniciar traeré a colación dos preguntas simples: ¿por qué las mujeres deben preocuparse por la igualdad respecto a los hombres?, y ¿qué tipo de igualdad es la que se busca? Existen muchas respuestas, todas evidentes, pero estas fueron las preguntas iniciales al abordar el feminismo. En nuestra gran ignorancia como sociedad, esto que se llama “feminismo”, para algunos, no es más que un nombre o término para una actitud contemporánea; aún no comprendemos un tema tan liberador y tan profundo que toca al ser en sus fibras más delicadas y desenmascara una realidad que ha convertido todo en un mundo masculino, desde el lenguaje, hasta las prácticas sociales; todo está, al parecer, modificado por el lente de los hombres que ha relegado a la mujer a la condición ajena de lo otro, *la otra*. El feminismo, entonces, era una necesidad de libertad, un grito que la filósofa francesa Simone de Beauvoir ha lanzado desde las mismas leyes masculinas para que sea escuchado y estudiar su condición femenina, de modo que ha desarrollado así su filosofía.

Es tan importante este tema de la existencia y el ser de lo femenino, su análisis filosófico como ser en el mundo y de dominio, que en nuestra búsqueda de literatura encontramos interesante que el libro de los Proverbios del antiguo Testamento termina con las palabras del Rey Lemuel cuando cuenta la profecía con la que su propia madre le enseñó<sup>3</sup>: “Qué hijo de mi vientre? ¿Qué hijo mío? ¿Y qué hijo de mis deseos? No des a las mujeres tu fuerza ni tus caminos a lo que desmaya a los reyes”.

¿Por qué ese condicionamiento, ese temor? En el Génesis veía que la mujer también era puesta en posición menor que el hombre.

Al igual que muchos hombres y mujeres, hemos sido educados bajo estas palabras e ideas que tratan de subposicionar a la mujer frente al

---

3 Véase el Libro de los Proverbios, Nuevo Testamento. cap. 31, versículo 10.

hombre desde el mito de la creación. Ahora vemos lo que sucede, y es cómo, históricamente, la palabra *mujer* dicha por un hombre es obsoleta. Aún tiene la misma significación desde que Dios creó el mundo. Y sí, Dios es masculino.

Es por allí, por esas rendijas feministas y esos quiebres del pensamiento, que se encuentran los próximos desarrollos del ser. Tratar de manera específica el feminismo de Simone de Beauvoir, a quien encontramos particularmente enriquecedora, es lo que permite, en primera medida, ubicarnos científicamente en las raíces de esta problemática de la igualdad, el respeto, la inclusión, la libertad y la alteridad, frente a la mujer y su ser en el mundo.

También analizaremos algunos de los capítulos de *El segundo sexo*, su análisis de los mitos, el uso del vocabulario que circula allí alrededor de lo que significa ser hombre y mujer. El existencialismo sartriano es aquí el faro, la imagen falocéntrica que ilumina el camino, con algunas variaciones en la construcción de conceptos como *la otra*, que De Beauvoir desarrolla desde la noción original de la alteridad. También veremos cómo influye el sistema de Sartre en la búsqueda por la verdad del ser que emprende De Beauvoir, quien fue una de las grandes mentes de la Francia reciente. Polémica, acostumbrada a las discusiones literarias y filosóficas, activista política, tiñe de aires de revolución liberadores esta clase, que es una lectura subversiva de su exquisito ensayo *El segundo sexo*.

Para conocer a Simone de Beauvoir hay que leerla, pues su biografía es fácil de reconstruir a partir de lo que ella misma, con un ejercicio constante de la búsqueda de la verdad existencial, dejó escrito de su vida como ella la vio, desde muy joven, en una serie de trabajos autobiográficos como pueden ser las *Memorias de una joven formal. La plenitud de la vida (La force de l'âge)* (1960), *La fuerza de las cosas* (1963) o *Una muerte muy dulce* (1964), acerca de la muerte de su madre, así como los ensayos *La vejez*, (1970) y *Tout compte fait* (1979), y el relato *La ceremonia del adiós*, en el que describe sus últimos tiempos con Jean Paul Sartre.

Su verdadero nombre fue Simone Lucie Ernestina Marie Bertrand de Beauvoir. No tuvo hijos y su posición frente al embarazo (también

frente al aborto, aunque por otras razones) es tan conocida que de él parte para trabajar su tesis de la dominación del hombre sobre la mujer, subsumida al hogar por condiciones biológicas.

Por esta razón me es contradictorio que la quisieran llamar la “madre” del feminismo, como, por ejemplo, lo hizo la filósofa mexicana Graciela Hierro aquella tarde de julio de 1986, cuando declaraba con la voz rota, durante una conferencia a las mujeres de Pemex: “Ha muerto Simone de Beauvoir, la madre del feminismo de este siglo” (Hierro, 1986).

A fin de abordar la problemática del feminismo y, sobre todo, de las y los feministas, tomamos el ensayo *El segundo sexo*. Desde este ella se pregunta qué significa ser mujer, para hacer un recorrido histórico que la lleva a las raíces de nuestras construcciones culturales que han ido cimentando la realidad con opresión y, muchas veces, represión de la mujer, aun hoy en día. No obstante, De Beauvoir ha sido criticada por tener una visión corporeizada de la mujer, como se ve a lo largo de toda la obra citada y criticada también por su noción judeocristiana de la cultura. Sin embargo, lo cierto es que esta brillante filósofa sentó las bases de lo que es el feminismo moderno, la única vía interesante y novedosa en la búsqueda del ser contemporáneo.

## La categoría *otra* en De Beauvoir

¿Qué significa para De Beauvoir ser la *otra*? Lo desconocido. Eso es la *otra*: lo que tal vez no es animal por completo ni ser humano completamente, porque está atrapada en la dualidad de su propia naturaleza<sup>4</sup>. Sin embargo, esta es solo una idea construida, creada a través del tiempo, de la cultura. Es esta misma cultura uno de los tres factores que, según la hipótesis de De Beauvoir, concurren en la opresión de la mujer. Para esta filósofa el factor cultural es determinante, pues

---

4 “La mujer atada a la especie por su función reproductora, se limita a dar la vida, algo que en esa cultura (la occidental) no es un valor, por eso no alcanza la plenitud de lo humano, es la *otra*” (De Beauvoir, 1999, vol. 1).

ella ve en su estudio que todas nuestras nociones de macho y hembra son construcciones culturales, porque masculino y femenino no son determinantes sexuales.

En el prólogo a la edición española del libro *El segundo sexo*, Teresa López Pardina apunta que el hombre, dentro de esa cultura a la que él le da el valor, pone en cuestión su vida por alcanzar otras metas, otros valores-fines que son para él superiores, tales como el honor, el poder, la riqueza, el reconocimiento de otros clanes o tribus.

Así, en esta vía, supuestamente nosotros los hombres realizamos nuestra trascendencia en un reino puramente humano. ¿Qué significa esto? López Pardina responde:

Si tenemos en cuenta que para De Beauvoir ser humano es más cultura que naturaleza, si llevar una vida propiamente humana es trascenderse en su ser en el cumplimiento de los proyectos, solo realiza su trascendencia el hombre, quien al poner otros valores por encima del valor de la vida se realiza como ser cultural que es, mientras que la mujer, condicionada por su constitución biológica, en esa cultura determinada que privilegia otros valores por encima del de la vida, se ve abocada a la inmanencia (De Beauvoir, 1999, vol. 1, p. 20)

Este análisis puede encerrar mucha veracidad si pienso en la muerte por amistad, que impulsa a Aquiles en la guerra de Troya a vengar la muerte de su amigo Patroclo, en una acción que conlleva, en la *Ilíada*, al triunfo de los teucros y griegos sobre los troyanos (Homero, penúltimo canto).

Sin embargo, de nuevo con respecto al *Segundo sexo*, De Beauvoir hace uso de la categoría *Otra*, no de la misma manera que la usa, por ejemplo, Jean Paul Sartre, pues se tiende a asimilarla estrictamente al significado que se tiene en *El ser y la nada*, pero no es así. Sartre, como De Beauvoir, toma de Hegel esta categoría y le da un tratamiento fenomenológico de tipo husserliano, de modo que la usa para analizar las relaciones entre

prójimos y señalar tanto el carácter conflictivo como la reciprocidad de las conciencias<sup>5</sup>.

## Biología

¿La mujer? —se preguntará De Beauvoir—. Es muy sencillo, dicen los amantes de las fórmulas sencillas: es una matriz, un ovario; es una hembra y basta esta palabra para definirla (1999).

Simone de Beauvoir, en el primer capítulo de *El segundo sexo*, “Las circunstancias biológicas”, indaga la parte biofísica de la naturaleza de la mujer para tratar de encontrar la raíz, la razón de su opresión, y se pregunta: ¿qué representa la hembra en el reino animal?, y ¿qué especie singular de hembra se realiza en la mujer? Pues ve que, en boca del hombre, el epíteto «hembra» suena como un insulto, y sin embargo el hombre no se avergüenza de su animalidad, está orgulloso de que se diga de él: “¡Es un macho!”. El término *hembra*, por otra parte, es peyorativo, no porque arraigue a la mujer en la naturaleza, sino porque la confina dentro de los límites de su sexo<sup>6</sup>. Pero su tarea no termina aquí y hace énfasis en este capítulo en el hecho mismo de que en la naturaleza la función reproductora no está necesariamente ligada al género.

También da cuenta en este punto de la esquizogénesis, es decir, la división del individuo, cuyo origen también es asexual, o blastogénesis, esto es, la división del individuo que ha sido producido por un fenómeno sexual (los fenómenos de brotación y de segmentación observados en la hidra de agua dulce, celentéreos, espongiarios, gusanos, tunicados) y en los fenómenos de la partogénesis, en la que el huevo virgen se desarrolla

5 “De Beauvoir usa la categoría en el sentido de la fenomenología Hegeliana para señalar la relación parcial y unilateral entre las conciencias del hombre y de la mujer y la ausencia de reciprocidad entre ellas como rasgo contrario a lo que ocurre entre los grupos humanos que estudia la antropología cultural. En definitiva, esta categoría sirve para explicar la lucha por el reconocimiento entre la conciencias, la tensión de las relaciones humanas en un mundo de hombre, aunque no se mencione el género en ‘el Ser y la Nada’. En De Beauvoir la categoría de otra sirve para explicar la división de la sociedad en dos grandes grupos: el de los hombres que es el grupo opresor y el de las mujeres, las otras, que es el grupo oprimido” (De Beauvoir. 1999, vol. 1, p. 20).

6 “[...] machos y hembras son dos tipos de individuos que en el inferior de una especie se diferencian con respecto a la reproducción; solo es posible definirlos en correlación”.

como un embrión sin intervención del macho que no desempeña ningún papel, o un papel secundario, como en el caso de algunos huevos de abeja (De Beauvoir, 199).

Entonces, se pregunta: ¿es la constitución biológica lo que explica que la mujer sea la otra? Respuesta negativa. Lo que verdaderamente distingue a la hembra del macho humanos es su evolución funcional, “lineal en el hombre, mucho más compleja en la mujer, quien desde el nacimiento “queda poseída por la especie”, por su condición de receptáculo y sede de la reproducción de la vida biológica: todos los momentos de su evolución funcional están marcados por ese momento”<sup>7</sup>.

Este análisis no arroja los resultados esperados, pero sí una base sobre la cual proseguir su búsqueda por el nacimiento de la mujer como la otra. Esto la lleva a la psicología, específicamente al psicoanálisis, el único planteamiento que le ofrece interés para su investigación.

De este primero critica su sistema, el cual da por hecho que la sexualidad es algo dado e irreductible, pues hace descansar el desarrollo de la vida humana, únicamente en la sexualidad; la sexualidad para el psicoanálisis es un hecho irreductible.

En discusión con el psicoanálisis se descubre que las diferencias hombre mujer son también culturales, es decir, están en función de la cultura y se transmiten a través de la educación. En suma, tampoco la psicología explica el hecho de la supeditación de la mujer al varón. Además, para el psicoanálisis no hay libertad, pues se da un rechazo sistemático de la idea de elección: la anatomía es el destino. El planteamiento de De Beauvoir puede resumirse así: primero, la existencia, luego la sexualidad, mientras que para los psicoanalistas se considera que la verdad primordial es dada al hombre por su propio cuerpo y el de sus semejantes.

---

7 “[...] Pero De Beauvoir define al ser humano —al igual que Ortega y Sartre— como un ser histórico y cultural; por tanto, los datos de la biología solo nos informan de una parte del problema. Para explicarnos la condición de la mujer hay que averiguar cómo ha sido captada la naturaleza a través de la historia” (De Beauvoir. 1999, vol. 1, p. 18).

La filósofa termina criticando a la psicología y sus métodos, que no le ofrecen una respuesta contundente.

## Mitos

El materialismo histórico le permite a la filósofa sentar las bases para que la opresión de la mujer se ubique en una encrucijada entre su biología y su física. Así, la mujer más atada a la especie se ve impotente de acción frente al hombre, el mismo hombre que siempre ha albergado los poderes concretos y que desde los primeros tiempos del patriarcado consideró útil mantener a la mujer en un estado de dependencia. Sus leyes se construían contra la mujer. Así se convirtió concretamente en la alteridad. También porque en cuanto el sujeto se trata de afirmar, el otro que lo limita y lo niega pasa a serle necesario.

En el capítulo "Mitos" se enfatiza en los mitos grandes, como, por ejemplo, el de la creación, y pequeños como los del vocabulario y el lenguaje cotidiano.

Simone de Beauvoir se da cuenta de que el mito de la creación es tanto fuerte como machista al crear Dios un ser (el hombre) cuyo fin único era adorarle; al verlo solo y triste le regala a la mujer, cuyo fin no es Dios directamente, sino el hombre, para servirle a él; desde aquí se ve claramente cómo es la imagen que el hombre ha construido de la mujer para sus intereses propios.

"No se nace mujer, se hace", es la consigna de este capítulo y solo aquí consigo ver una posibilidad de tregua en la batalla inicial por el reconocimiento. Si ya fue en el mito donde se les conformó, será entonces en el mito científico que se de la liberación la mujer " (De Beauvoir. 1999, vol. 1).

## II

Retomando la última parte, Simone de Beauvoir ve que hay un problema allí donde se dan las relaciones entre hombre y mujer. Sí,

iguales los hombres, pero entre ellos, dirá; empieza preguntándose si es un problema de poderes y termina, dado tal vez el entorno filosófico en el que se encontraba, tratando su problema desde la óptica existencialista.

La mujer es, pues, la otra por opresión que le genera el varón. Esa es su tesis inicial. En el prólogo a la edición española, Teresa López Pardina escribe: “[...] la mujer en la sociedad patriarcal —y lo son todas las conocidas— es mediadora entre el hombre y las cosas; es la otra ante la cual el hombre se erige como pura trascendencia, como único ser trascendente” (López Pardina, 1999, p. 16)<sup>8</sup>.

Recordemos que tanto Sartre como Beauvoir han tomado de Hegel esta categoría de *otra* y le han dado un tratamiento fenomenológico de tipo husserliano, de modo que la usan para analizar las relaciones entre prójimos y señalar tanto el carácter conflictivo como la reciprocidad de las conciencias (1999). A fin de aclararlo, López Pardina señala:

De Beauvoir la usa (la categoría *otra*) en el sentido de la fenomenología hegeliana para señalar la relación parcial y unilateral entre las conciencias del hombre y la mujer y la ausencia de reciprocidad entre ellas.

[...] En Sartre la categoría *Otro* sirve para explicar la lucha por el reconocimiento entre las conciencias. (1999, p. 16)

En De Beauvoir sirve para explicar la división de la sociedad en dos grandes grupos: el de los hombres, que es el grupo opresor, y el de las mujeres, *las otras*, que es el grupo oprimido. En ambos casos *otro* es el objeto fenómeno, concepto básicamente existencialista y sartreano.

---

<sup>8</sup> “[...] las redujeron a la condición de otras que convenía, no solo a sus intereses económicos, sino también a sus pretensiones ontológicas y morales ¿en qué sentido? En el sentido Hegeliano de que cuando un sujeto quiere afirmarse como tal, necesita de otro que lo limite o lo niegue, de modo que no se realiza como tal sujeto sino a través de otra realidad que no lo sea. Pues bien, la mujer es para el hombre esa realidad intermedia entre la naturaleza y el otro varón, el semejante” (López Pardina, 1999, p. 16).

El concepto clave en torno al cual girará la obra es explicar por qué la mujer es la otra. De Beauvoir (1999), en sus propias palabras, nos sitúa en la moral existencialista y expone los presupuestos básicos de esta moral:

1. “Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia”. Esta es una afirmación totalmente existencialista. El sujeto se hace ser a través de lo que él hace, pues antes de hacer nada es una mera existencia sin esencia, sin entidad, arrojada en el mundo”.
2. “Solo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades”.
3. “No hay justificación en la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto”.
4. “Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia, se da una degradación de la existencia ‘en sí’ de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infringida, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos es un mal absoluto”.

De acuerdo con López Pardina (2015),

en estas últimas afirmaciones está la clave para bien interpretar el ensayo de la filósofa: en la moral existencialista no ejercer la trascendencia es siempre una falta moral; si no me asumo como libertad, si no reconozco que mi propia forma de ser es un existir abierta hacia el futuro que forzosamente ha de elegir lo que ha de ser, si no hago proyectos, entonces me rebajo ontológicamente y me equiparo a las cosas: seres en sí. Pura inmanencia.

Mientras lo que caracteriza al ser humano es ser “un ser que es lo que no es y que no es lo que es”, según la fórmula sartreana. (1999, vol. 1, p. 15)

Desde aquí vemos cómo es el enfoque existencialista el que le va dando forma a la investigación de Beauvoir y, a grandes rasgos, diremos que incluso la libertad sartreana se constituye en su tólos al pretender la filósofa, precisamente, la emancipación del género femenino. Buscando la raíz de su problema, indaga a lo largo de su investigación en la biología, en el psicoanálisis, va a la historia, al ser, a los mitos, a la literatura, pero siempre propiciando una posibilidad de libertad, noción ligada estrechamente con la de situación, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad.

No obstante, para De Beauvoir debe existir una jerarquía entre las situaciones, por tanto, *separa situación y libertad*. La libertad es la autonomía del sujeto y es siempre absoluta. Esto es el existencialismo de Sartre: la realidad humana es libertad: "estoy condenado a ser libre" (Sartre, 1978, p. 545). Por tanto, no se le puede reducir simplemente a ser sartreana.

Pero, para De Beauvoir, los demás limitaban esa libertad, esta se encuentra más o menos cercenada por la situación (1999, p. 11) De aquí vemos una discrepancia: que el ser de Sartre es más libre que el ser de De Beauvoir o menos utópico y teórico y más político y social.

¿A pesar de esto, es entonces De Beauvoir una filosofía existencialista? Obviamente sí.

López Pardina responde:

En efecto, el existencialismo es una filosofía del sujeto que analiza los problemas desde la experiencia vivida de los sujetos a investigar. Es una filosofía que ve en lo singular de la contingencia del sujeto, la universalidad de su condición. Por eso al comenzar a investigar desde su propia experiencia, enseguida ve (De Beauvoir) que las preguntas son generalizables y se pone a la tarea de indagar sobre la condición de la mujer en las sociedades occidentales. (1999, vol. 1, p. 8)

## Referencias

Beauvoir, S. de. (1999). *El segundo sexo* (vol. 1). Editorial Cátedra; GAED.

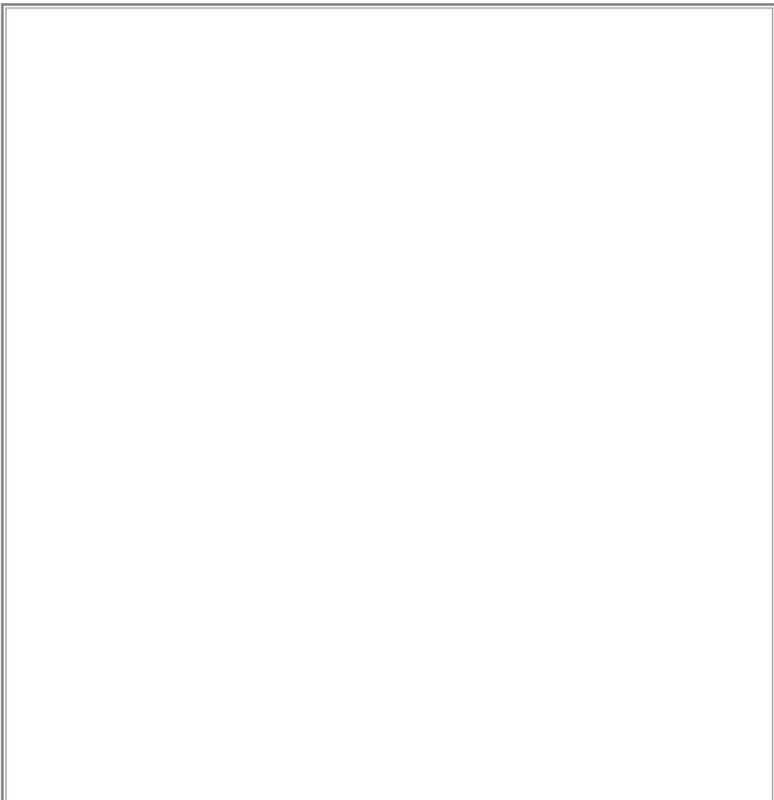
Beauvoir, S. de. (1999). *El segundo sexo* (vol. 2). Editorial Cátedra; GAED.

Hierro, G. (1986). Simone de Beauvoir, una memoria. *Folleto de Pemex y SRTPMR*.

Sartre, J. P. (1978). *El ser y la nada*. Bogotá: El Búho.

Sartre, J. P. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Editorial Huascar.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:





# Clase 6. Jean Paul Sartre

Renato Rafael Martínez Martínez<sup>1</sup>  
Román Ortega Fernández<sup>2</sup>

## Existencialismo

Sujeto

Libertad

Angustia

La nada

- 
- 
- 

(EL HOMBRE ESTÁ CONDENADO A SER LIBRE)

## Existencialismo

Comenzaremos resaltando algunos aspectos de la obra de Jean Paul Sartre con el fin de ubicarnos el contexto en el que se desenvolvían sus situaciones y comprender así aun mejor el panorama general.

---

1 Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magister en Filosofía. Docente Investigador Programa de Derecho de Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder Grupo de investigación Verba Iuris. Categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rmartinez41@areandina.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

2 Abogado. Especialista en Derecho administrativo. Especialista en Derecho Constitucional. Magister en Derecho Procesal y Probatorio. Docente Investigador Programa de Derecho de Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Director Grupo de investigación Verba Iuris. Categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rortega3@areandina.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9989-2202>

Sartre fue un filósofo francés, activista político, dramaturgo, novelista, periodista e, incluso hoy, el mayor representante del existencialismo. Nació en París el 21 de junio de 1905, enseñó filosofía en La Sorbona y en varios liceos desde 1929 hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

Fue preso de los alemanes, más tarde activista de la resistencia francesa. Funda en 1945 la revista *Les Temps Modernes* junto con su compañera sentimental, la filósofa Simone de Beauvoir, entre otros colaboradores.

Es en su obra filosófica más contundente, *El ser y la nada*, en la que explica los principios fundamentales de su filosofía. Sartre concebía a los humanos como seres que crean su propio mundo al rebelarse contra la autoridad y aceptar la responsabilidad personal de sus acciones, sin el respaldo o el auxilio de la sociedad, la moral tradicional o la fe religiosa. Al distinguir entre la existencia humana y el mundo no humano, mantenía que la existencia de los hombres precedía a la esencia, y que esta existencia se caracterizaba por la nada, es decir, por una capacidad de negar y rebelarse. Su teoría del psicoanálisis existencial afirma la ineludible responsabilidad de todos los individuos al adoptar sus propias decisiones y hacía del reconocimiento de una absoluta libertad de elección, la condición necesaria de la auténtica condición humana.

Pero definamos el existencialismo procediendo en su propia vía, es decir, al señalar primero lo que no es: el existencialismo no es una moda, es una condición; no es una negación del ser o de sus atributos, como la vida o su conciencia. Cuando alguien quiere dejar de vivir dice que se ha puesto existencialista; según dice irónicamente Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (1972, p. 22).

Este problema de masificación y deformación del término *existencialismo* también le preocupó a Jean Paul Sartre, de modo que en ese texto-exposición *El existencialismo es un humanismo* quiere limar esa aspereza en la definición y apropiación errónea del término al cual tacha de “moda”; piensa que la mayoría de los que lo utilizan son incapaces de explicarlo

o justificarlo, y que por esa misma moda no hay ninguna dificultad en declarar que un pintor o un músico sean existencialistas.

Afirma Sartre:

Y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada; parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al superrealismo, la gente ávida de escándalo y de movimiento se dirige a esta filosofía, que en realidad es la más austera, la menos escandalosa; está destinada estrictamente a los técnicos y los filósofos.

Tal vez debido a esta afirmación nunca criticó el hecho de que De Beauvoir lo tomara como herramienta de navegación; es más, pareciera estar a su favor.

Sartre cree que el reproche esencial que se le hace al existencialismo es que pone el acento en el lado malo de la vida humana. Por eso, en la primera parte de *El existencialismo es un humanismo* proporciona el siguiente ejemplo: "Una señora de que me acaban de hablar, cuando por nerviosidad deja escapar una palabra vulgar, dice excusándose: creo que me estoy poniendo existencialista. En consecuencia, se asimila fealdad a existencialismo".

Sartre acepta que existen muchas clases de existencialistas, pero centra su énfasis en que la verdadera unión de todos ellos, lo que tienen en común es, simplemente, considerar que la existencia precede a la esencia, o si se prefiere, que es necesario partir de la subjetividad.

¿Qué significa esto? Sartre dirá que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define.

El hombre, tal como lo concibe el existencialista, no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal y como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla.

Entonces, el hombre ante todo es un proyecto del que, dice Sartre, se lanza hacia el porvenir: "Un proyecto que se vive subjetivamente. Nada existe previamente a este proyecto; nada en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser".

Así las cosas, Sartre piensa que el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia.

El origen del existencialismo, dirá Sartre, está en el *cogito* de Descartes. Husserl y Descartes le piden al *cogito* que les entregue una verdad de esencia: en uno alcanzaremos la conexión de dos naturalezas simples; en el otro, captaremos la estructura eidética de la conciencia. No obstante, afirma Sartre, "si la conciencia debe preceder a su esencia por su existencia, ambos (Descartes y Husserl) han cometido un error" (1978). Primero se es existencia y luego soy, afirma.

Lo que puede pedirse al Cogito es solo que nos descubra una necesidad de hecho. También al Cogito nos dirigiremos para determinar la libertad como libertad, que es la nuestra como pura necesidad de hecho. Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos. [...] como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia notética de existir: El pre-cogito existencial. (Sartre, 1978)

La libertad es para Sartre la esencia esencial del hombre, quien puede elegir, incluso no elegir, y la une de tal manera al ser que hace de esta su fundamento y llega a su célebre sentencia existencialista: "Mi libertad no es una cualidad sobre agregada, o una propiedad de mi naturaleza: es exactísimamente, la textura de mi ser". Concluye: "Estoy condenado a existir para siempre allende a mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre (Sartre, 1978, p. 122)".

Asimismo, "la libertad es precisamente la nada que es vida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a hacerse en vez de ser.

Como hemos visto, para la realidad humana ser es elegirse” (Sartre, 1978, p. 122).

El “ser para sí” sartreano podría ofrecer una puerta para la problematización de lo femenino desde el punto de vista que se pregunta sobre la cosificación del ser, del propio cuerpo, de su pasado y de sus situaciones, en fin, ser consciente de sí mismo.

Además, este es el problema que ve De Beauvoir en la constitución de la mujer como mujer, ya que el hombre la ha definido y la define, ella “es” la otra, dejándola sin libertad de elegir qué ser, con una conciencia aparentemente no libre en todas sus dimensiones.

Para De Beauvoir, el problema del feminismo es un problema filosófico que encontraría camino desde el punto de vista existencialista. Me pregunto de la misma manera que Husserl y Hegel influyeron en Sartre: ¿la libertad para De Beauvoir hubiera sido un problema de la manera como lo fue para Sartre?, ¿los términos *otra*, *libertad*, *situación*, que moldean el estudio de De Beauvoir, los habría podido encontrar en otras filosofías?, ¿o fue necesario haberlos encontrado y desarrollado dentro del esquema existencialista?

Tal vez el existencialismo pudo, de alguna manera, contribuir al desarrollo del feminismo de De Beauvoir, pues se podría identificar algunos intereses comunes en ambas problemáticas que, posiblemente, ayudaron a sentar las bases del feminismo de Simone De Beauvoir.

Dentro del marco de una crítica negativa del feminismo que surge del existencialismo, De Beauvoir omite una parte de su problema: el hecho de que, dentro de un mundo de hombres, con el lenguaje de los hombres, planteó un problema de hombres, desde otra realidad, la de ser mujer; es decir, la conciencia de que se es, el precogito. ¿El feminismo de De Beauvoir podría definirse, entonces, como una filosofía existencialista? Podría suceder que tome algunos de sus conceptos, o sus presupuestos, sin ser el mismo objeto de estudio. Debido a esto, la mirada de De Beauvoir del problema del feminismo deja una sensación en el ambiente: exige su

existir en el mundo. Quiere, a voluntad propia, existir, y deja a voluntad de cada quien la aceptación o no de esa existencia.

El feminismo desde De Beauvoir hasta nuestros días ha pensado diversas maneras de entender el sujeto femenino; Helene Cixous o Judith Butler son muestra de ese desarrollo teórico y la encarnación de sus ideas en movimientos feministas con diferentes posturas, cada una con interesantes aspectos que resaltar por campos que van desde la lucha por la legalización del aborto hasta la exigencia por la inclusión y la igualdad.

## Referencias

Beauvoir, S. de. (1999). *El segundo sexo* (vol. 1). Editorial Cátedra; GAED. Argentina.

Beauvoir, S. de. (1999). *El segundo sexo* (vol. 2). Editorial Cátedra; GAED. Argentina.

Sartre, J. P. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Huascar.

Sartre, J. P. (1978). *El ser y la nada*. Bogotá: El Búho.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:

# Clase 7. Posverdad<sup>1</sup>

**Frank Brady Morales Romero<sup>2</sup>**  
**Renato Rafael Martínez Martínez<sup>3</sup>**

**Nihilismo**  
**Política**  
**Sociedad**  
**Posmodernidad**  
**Verdad**  
**Poder**

- 
- 
- 

---

1 Este texto se publicó originalmente en una versión preliminar en la revista Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación, ISSN 1692-2522, Vol. 19, N°. 37, 2020, págs. 111-126 (<https://doi.org/10.22395/angr.v19n37a6>).

2 Filósofo y Magister en Filosofía. Docente investigador del grupo Intellectus Greacus Latinos de la Universidad del Atlántico y docente de la misma institución. Filiación: Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Correo electrónico: frankmorales@mail.uniatlantico.edu.co. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0094-1412>

3 Comunicador Social; Especialista en Filosofía Contemporánea; Magister en Filosofía. Docente investigador del Programa de Derecho, Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Valledupar. Líder del Grupo de Investigación Verba Iuris, categoría "C" Colciencias. Correo electrónico: rmartinez41@areandina.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4347-4364>

## ¿Redes sociales y democracia? La posverdad<sup>4</sup>

En las siguientes líneas trataremos de aportar un análisis filosófico al fenómeno de la posverdad. Un fenómeno presente en las actuales sociedades, cuyas formas de intercambio y las relaciones sociales están permeadas por tecnologías y plataformas de comunicación en las que, al parecer, se construye un tipo de identidad colectiva que otorga más valor y sentido a sus propias creencias, motivadas emocionalmente en la formación de su opinión sobre la realidad.

Este fenómeno aparece como una nueva tendencia social presente en los procesos que provocan polarizaciones políticas y que, en últimas, atentan contra la democracia en la medida en que excluyen irracional y hasta violentamente la opinión del que no piense como el cuerpo colectivo que se genera y reproduce, especialmente en las redes sociales.

En un artículo anterior titulado “La posverdad: identidades colectivas que degeneran las democracias”, los autores de este trabajo mencionan:

La objetividad de la epistemología tradicional desde Kant, se ha debilitado aceleradamente ante el hecho de que han cobrado carta de ciudadanía las certezas emparentadas con sistemas de creencias que presumen, en el imaginario colectivo, el dominio y conocimiento de la realidad, de los hechos, los sentimientos genuinos y las intenciones de las personas, independientemente de que los juicios correspondan o no correspondan a las cosas, llegando a la conclusión que estas tendencias desvían al ser humano de la realidad objetiva alejándolos de un verdadero pensamiento crítico. (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020, pp. 113-125)

---

<sup>4</sup> Este trabajo es un artículo de reflexión, resultado de investigación y producto del proyecto de investigación titulado “El nihilismo y el concepto de verdad en Nietzsche y Foucault: incidencias en la visión de la posverdad”, en cuya estructura se analiza e interpreta la perspectiva metodológica hermenéutica desde una mirada filosófica y retroalimentada conjuntamente desde el grupo de investigación Intellectus Greacus. Latinos de la Universidad del Atlántico y el grupo Verba Iuris, de la Fundación Universitaria del Área Andina, Valledupar, Colombia.

Esta idea permite pensar la posible construcción de falsos imaginarios y su abierta defensa por parte de sus sustentadores, sin que este ejercicio público de construcción política contribuya real ni eficazmente a solucionar algún tipo de problema. Además, muchas veces la finalidad de las discusiones que se suscitan en las redes sociales busca solo generar y mantener las discusiones, las polémicas y, finalmente, agredir y rechazarse verbalmente entre grupos antagónicos que se encapsulan, cada vez más, basándose en la defensa de sus propias verdades, de modo que contribuyen a las polarizaciones entre sujetos con identidades colectivas en permanente defensa de sus propios principios.

El neologismo *posverdad* está marcado por unos acontecimientos históricos no muy claros y, aunque no haya un consenso sobre su categoría (ya que aún es indefinida), resulta importante para la filosofía su estudio, ya que permite identificar y analizar de manera crítica la utilización de los medios masivos de comunicación como canales que afectan indirectamente a las democracias, al crear tendencias mentirosas en la colectividad de los sujetos, a través de las redes sociales, bien sea de manera inconsciente o consciente, en la manipulación de la opinión pública, tal como lo afirma García-Guerrero en “Redes sociales e interés político: frecuencia con la que se comparte información sin confirmar en Quito” (2019).

Por otra parte, se encuentran estudios como, por ejemplo, el de Vosoughi y Royy Aral, en el que se sugieren lo siguiente:

Las mentiras se dispersan rápidamente porque provocan respuestas de temor, indignación y sorpresa, mientras que las verdaderas provocan tristeza, confianza o anticipación. Este estudio muestra que la información falsa se difunde en mayor cantidad y llega más lejos, más rápido, con mayor profundidad y más ampliamente que la información verdadera. Puede ser por esta razón que las noticias falsas que están relacionadas con política tienen efectos más marcados que cuando están relacionadas con temas más sensibles como terrorismo, desastres naturales, información financiera, leyendas urbanas, entre otras. (2018)

Esta situación, sumada a la forma acrítica de recibir información de los usuarios de las redes sociales, completa el ciclo peligroso de compartir la información falsa, acompañada de comentarios que suscitan reacciones, nuevas discusiones y polémicas en las que se transfigura la verdad y se convierte en el discurso que, de ahora en adelante, es, sino la verdad, lo verdadero. Además, el ciclo vuelve y se repite. Esa capacidad en pugna por nombrar las cosas por parte de los grupos de poder se presenta reactualizada en las redes sociales.

La “posverdad”, en nuestro caso, la analizamos desde una perspectiva social y filosófica, entendida como un fenómeno y no como una mentira aislada, tal como sugiere Carrera (2018), quien cree que,

el concepto de posverdad se ha convertido en un lugar común, en una palabra de moda que se usa para denominar tanto la supuesta superación de un estado previo en el que, al parecer, la verdad era la norma, como para legitimar determinados procedimientos que tienen mucho más que ver con la esfera del poder (incluido el discursivo) que con la de la verdad. (Carrera, 2008, p. 7)

A su vez, se analizará, a partir del concepto de *verdad* en corrientes filosófica contemporáneas, en especial en Nietzsche (2000; 2006; 2012), posteriormente con M. Foucault (1978; 1992), y se destacarán algunas consideraciones desarrolladas a partir de otros filósofos Gianni Vattimo (1996) y Byung-Chul Han (2012; 2013; 2017), cuyas ideas contribuyen al sustento y el desarrollo argumentativo de la investigación.

Es interesante del fenómeno de la posverdad su relación con las redes sociales, la mediatización y la potenciación del discurso político, así como de qué manera la cuestión de la verdad, en sentido ético y en la esfera política, se pierde en la proliferación de la opinión pública a través de estas redes sociales, que en lugar de ser el sitio de verificación y construcción de la verdad, se constituye en el lugar en el que surge el problema de la desinformación que da paso a este clímax de sinsabor y apatía hacia las instituciones estatales y privadas.

Sin embargo, esta situación puede analizarse de dos formas: por una parte, una sociedad de la transparencia, en medio del acelerado proceso de cambio de paradigma de información, que reconocía la presencia de la negatividad y ahora tiende a eliminarla.

La posverdad quedará plasmada como estratagema retórica de los discursos políticos, económicos, sociales y culturales, en la construcción de tendencias e identidades colectivas. Desde este punto de vista se podría concluir que la posverdad ha desplazado la clásica manera de entender la realidad y concebir ahora a la verdad como algo ya no estable y eterno, sino como un lugar de confort, de creencias y opiniones personales, en el que juegan un papel preponderante las emociones y los sentimientos personales, solo de manera temporal, hasta que otra forma de la posverdad absorba la atención, se establezca como verdad y el ciclo dialéctico se inicie de nuevo (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020).

No obstante, por otra parte, existe un elemento que no debe dejar de ser pensado y es la aparición de un tercer elemento que fija las reglas de cómo y qué se debe pensar. Específicamente, se debe tener en cuenta y entender que es necesario agregar una intencionalidad superficial, artificial, en las formas en que se presenta y desarrolla la forma de la verdad en estas plataformas digitales, pues hasta ahora poco se había pensado en las posibilidades de que un algoritmo de inteligencia artificial pueda estar modelando nuestras formas de verdad y direccionando, intencionadamente, nuestra emocionalidad hacia discusiones infinitas que más allá de minar y degenerar las democracias, se aprovechan de la misma estrategia democrática para entablar discusiones que terminan, finalmente, tan solo polarizando el espectro político, en lugar de buscar un verdadero consenso. Por esta razón se vislumbra necesario para un posterior estudio problematizar la inteligencia artificial y su conocimiento sobre las métricas de nuestros patrones de comportamientos y gustos en la construcción de la verdad, la política y las relaciones entre grupos diferentes de sujetos, nuevas minorías y minorías ciudadanías.

## Concepto de verdad en Nietzsche a partir del nihilismo, la muerte de dios y el ultrahombre

Para Nietzsche, la verdad, que es una convención “fabricada a partir de conceptos” o “pactos” hechos por los hombres como forma de ordenar más o menos las sociedades, termina por ser, a la postre, una mentira colectiva. Sus pensamientos se acentúan en la idea de que en un estado natural los hombres conviven inclinados por una necesidad, puesto que “por necesidad como por aburrimiento, desea existir en sociedad”; una necesidad de supervivencia, indica Nietzsche, y en ese sentido se crean los lazos de amistad solo por mantenerse vivos frente a los otros que los amenazan constantemente, de allí que utilice su intelecto para “fingir” y procurar un estado de paz con el único propósito de conservarse como especie, “y gregariamente, precisa de un tratado de paz”. Continúa Nietzsche, en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2012), resaltando que este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina, por primera vez, el contraste entre verdad y mentira (p. 16).

De esta manera, Nietzsche describe el poder legislativo del lenguaje como una manifestación del instinto de verdad como un deber moral que las sociedades imponen para su supervivencia y una categoría que inventó el hombre con el fin de establecer un orden, dentro de los términos de una verdad convencional y útil al colectivo social, es decir, la primera fórmula de su teoría es que el entendimiento es un medio al servicio de la adaptación y del dominio, de modo que el objetivo último del conocimiento no sería la búsqueda de la verdad absoluta, sino del control social.

Con las ideas de Nietzsche expuestas se puede establecer una relación fundamental con la investigación que se sigue al aclarar que existen

determinados dominios de saber, a partir de múltiples relaciones de poder en la sociedad, de modo que se crea un nuevo sujeto de conocimiento, tal vez a la manera que propuso Michael Foucault, por ejemplo, en su conferencia de 1971 sobre la verdad, las formas jurídicas y otros trabajos.

En relación con el concepto de *nihilismo* Nietzsche destaca dos caminos de comprensión. Uno que ataca con violencia todo ideal, toda forma de coacción sobre el individuo al que llama “nihilismo activo”. El otro es su contrario, “nihilismo pasivo”, que “no ataca” y es denominado un “síntoma de decadencia”. El nihilismo pasivo lo define Nietzsche de la siguiente forma (2006):

Como un signo de debilidad; la fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, de manera tal que las metas y los valores existentes hasta el momento son inadecuados y no encuentran ya crédito. Que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición. Que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes disfraces, con carácter religioso, o moral o político o estético etc. (p. 256)

El nihilismo activo es la nueva forma de mirar el mundo, es examinar a fondo el verdadero valor de las cosas, es tener pensamiento crítico, es reflexionar, es consciencia; en fin, esta especie de nihilismo resulta un antinihilismo por sus propias características, mientras la voluntad de poder, a la que él denomina “un conjunto de todas las manifestaciones vitales”, estaría al servicio de la vida, de esta vida concreta y real, y no de una vida más allá o fuera de nosotros, no al servicio de ninguna metafísica ni religión, ciencia u otra cosa, solo a lo vital (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020, p.116).

Con la muerte de Dios Nietzsche marca el fin del idealismo, de todo dogma, de toda ilusión de creer en un más allá incierto; con la muerte de Dios Nietzsche da vuelta a la Tierra y comienza a sembrar la semilla de la voluntad de poder que recogerá como fruto el ultrahombre. Enseña

que el hombre es algo que debe ser superado y, ya superado, le devuelve entonces el verdadero sentido a la Tierra. Dice que ese superhombre es un mar y resalta la figura del mar inmenso como creación (Ferro Bayona, 2004).

Cuando Nietzsche afirma que antes se decía “Dios” cuando se miraba a los mares lejanos, pero ahora él ha enseñado a decir “superhombre (Übermensch)”, el decir (*sagen*) es creación, y Zaratustra sueña en sus discípulos que podrán crear: “¿podrías crear un Dios? (*einGottschaffen*)”. Ahora, en lugar de hablar de los dioses, “vosotros podréis crear al superhombre (*den übermenschenschaffen*)”, porque es la más alta realidad, la figura superior que se encuentra en un lejano porvenir, más allá de todo hombre. Es una invitación a crear de su propia plenitud, como un reto a la indigencia del arquitecto racionalista que levanta un *templum* de conceptos para conjurar a un dios conceptual bajo un cielo de concepto (p. 117).

En últimas, el ultrahombre es aquel que destruye toda la moral y la epistemología occidental, de modo que crea una nueva visión de la realidad. Es aquél que rompe los esquemas y las normas porque conoce que la realidad y la historia son diferentes a lo que se le impone de afuera.

Carvalho (1994), por su parte, opina que con la eliminación de los valores trascendentes Nietzsche elimina cualquier sombra del platonismo, el cual siempre resurge en las varias formas de oposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente (p.15).

## **Concepto de verdad según Michael Foucault en relación con el nihilismo nietzscheano y su incidencia en la posverdad**

Foucault, por su parte, indaga a través de su método arqueológico una historia de la verdad y la manera como se constituyeron diversos

regímenes de esta mediante la relación saber-poder; en sus ideas se apoyó esta investigación.

Foucault prepondera en su discurso que existen procedimientos de control evidentes en nuestras sociedades, de modo que los distingue en tres grupos. Los primeros son los procedimientos de exclusión, que son de carácter externo y afectan el discurso: su función es dominar los poderes que los discursos conllevan, entre los que cabe destacar los de prohibición. Afirmo que el individuo está cohibido por circunstancias internas o externas: "Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa" (2014, p. 14).

Este mecanismo se da a través del tabú del objeto, del ritual de la circunstancia y del derecho exclusivo del sujeto que habla. Un juego de prohibiciones que se mezclan unas con otras y se refuerzan para formar una malla que se va desplazando. Esa malla se comprime cada vez más en ciertas regiones, como, por ejemplo, en la sexualidad y la política. Solo analizaremos el campo de la política, es decir, en el que los discursos se ejercen de manera privilegiada y se establece un vínculo con el poder. La prohibición, en este sentido, convierte el discurso en objeto de las luchas políticas (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020): "El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse" (Foucault, 2014, p. 15).

El segundo principio de exclusión es el de separación y rechazo. A modo de ejemplo coloca la oposición entre razón y locura que examina desde la Edad Media, en la que el discurso del loco no podía discurrir como el de los demás, ya que toda palabra de su boca era nula y sin ningún tipo de valor, razón por la cual no podía ni siquiera testimoniar ante la justicia ni autenticar una partida o contrato.

Foucault sostiene que en su propio discurso se reconocía su locura: "Ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas" (2014, p. 16).

Por último, se encuentran los de oposición entre lo verdadero y lo falso, que son los que, a través de su misma historia como separación, han dado forma a nuestra voluntad de saber; es decir, a discursos ligados al ejercicio del poder y que no han dejado de desplazarse desde la gran separación platónica. Esta voluntad de saber se apoya en la institucionalidad reforzada, a la vez que por ciertas prácticas como, por ejemplo, la pedagogía, los laboratorios y las sociedades de sabios. Pero también es acompañada “por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido” (Foucault, 2014, p. 22).

En últimas, los análisis de Foucault llevan a la sospecha de que esta clase de voluntad de verdad, en realidad, lo que hace es ejercer presión sobre los otros discursos. Además, toma como ejemplos las prácticas económicas, políticas, penales, religiosas y literarias que, en este sentido, han pretendido fundarse y racionalizarse. La voluntad de verdad ha sido impuesta y, por tal motivo, enmascara la verdad que quiere. La verdad termina por ser ese conjunto de reglas en las que se discrimina lo verdadero de lo falso. Pero, además, se relaciona lo verdadero con los efectos políticos del poder. Así, entonces, serían los sistemas de enunciados de poder los que tienen la obligación de decidir qué es lo verdadero y qué no lo es. La verdad apoyada por sistemas de poder produce la realidad de lo que no existe, de modo que obliga a las existencias materiales a que se parezcan a esa realidad (Foucault, 2014, p. 21).

Podría llegar a pensarse que la verdad está en manos del poder, de las instituciones que son prodigiosas maquinarias destinadas a excluir, y que el poder no está ubicado en determinado espacio o cuerpo, sino que está distribuido en todo el cuerpo social. El poder y la verdad, según Foucault, siempre se desplazan de manera progresiva a otros territorios, buscan nuevos objetos. En este sentido, en nuestra sociedad de la información y la era de la posverdad, el discurso político se ha empoderado y ha realizado lo que a la postre Foucault llamaría, en un primer momento, una función constrictiva, ya que opera desde lo exterior del discurso hacia los sujetos de la información, quienes terminan convencidos por necesidad de deseo y poder; además, convertidos, finalmente, en sujetos con la capacidad de no pensar y fácil manipulación. La noción

de posverdad como herramienta para los discursos políticos los aleja de la realidad y los mantiene en su propio mundo de imágenes, tal vez erróneas, dentro un mundo totalmente distinto.

## Metodología

La metodología de este trabajo es de enfoque cualitativo. Parte de la hipótesis de que las redes sociales construyen identidades colectivas que crean imaginarios equívocos con relación a la realidad social y política, y que a la postre degradan las democracias al crear tendencias negativas en razón a su carácter individual y egoísta. No obstante, también existe un poder en la base del discurso que direcciona las emocionalidades hacia la práctica discursiva polémica que se genera dentro de los principios democráticos.

Por medio de distintas entrevistas no estructuradas con miembros del cuerpo estudiantil y docente del alma mater “Universidad del Atlántico”, Barranquilla, Colombia, se recogieron evidencias y se obtuvieron los datos básicos y necesarios para la comprobación de la hipótesis. Se evidenció también las distintas prácticas para la construcción de la opinión pública. El 90 % de los encuestados tenían dispositivos electrónicos y eran usuarios de las redes sociales, en especial Facebook, Instagram y WhatsApp, quienes afirmaron no corroborar la información que compartían, por lo general, con los contactos que tenían en sus perfiles semejantes.

Algunas investigaciones arrojaron resultados parecidos, como, por ejemplo, la de Ramos (2017), quien ha elaborado un estudio sobre el porcentaje de los usuarios de los dispositivos electrónicos y las redes sociales y concluyó:

En España, en su estudio de 2017, y con una muestra de 15,252 usuarios de internet, un 44.1 % de la muestra sólo revisaba la versión electrónica de la prensa, mientras que sólo el 7.5 % lo hacía únicamente con la edición impresa, dejando un 35.2% que lo hacía en ambos medios y un 12.9 % que no revisaba la prensa en ningún medio.

Lo anterior evidencia, entre otras cosas, la alta importancia que cada vez más se le da a las herramientas tecnológicas como medios para la obtención y consulta de información, superando en gran medida a los canales considerados tradicionales para hacerlo (p. 8). Sin embargo, lo más peligroso de todo, y lo más llamativo, es que no desconfiamos del intermediario que nos proporciona la información, que bien puede ser una plataforma o red social, quien manipula el contenido y la presentación supratextual, de modo que lo adecúan a nuestro perfil de usuario y consumidor, a través de un algoritmo que, además, conoce nuestros gustos, disgustos y horarios sensibles para cada interacción, así como la forma de presentarnos las informaciones de manera que estimula en los usuarios la concentración de la función polémica del discurso entre grupos, como ya hemos visto, previamente polarizados.

Posteriormente, en este ejercicio se identificaron los métodos utilizados y las diferentes prácticas sociales de la posverdad en la crisis de pérdida de identidades y los valores que degradan las sociedades democráticas. Lo novedoso en esta “era de la posverdad”, así la han denominado varios críticos y filósofos como, por ejemplo, Gabriela Bianco, Manuel Arias o Gianni Ferrari, entre otros, es la proliferación de la opinión pública a través de los medios masivos de comunicación y, en especial, las redes sociales. Quienes han expresado que las redes sociales aíslan a los individuos y los ubican en un sitio de confort en el que se comunican con quienes piensan como ellos y excluyen las voces contradictoras, es decir, se crean perfiles comunes y es allí en ese lugar donde se afirma el sujeto en sus creencias y sus formas de verdad cobran vigor y autorrepresentación. Presenciamos así una crisis de la verdad, de la democracia como fin y no como medio, y el crecimiento de la confianza que trasciende las urgencias de la actualidad de hoy.

González, Pérez y Verdecia (2018) comentan al respecto:

En la era digital con el uso desmedido de la información el individuo se convierte en autómatas, necesita de más información que unido a la inmediatez debe valorar de acuerdo a su nivel cultural, lo verdadero de lo falso [...] los servidores como Facebook envían a cada uno aquella información que responde a sus necesidades y a

su interés, de manera que el sujeto vive definitivamente atrapado en una campana o una burbuja de la que no necesita y en realidad no puede salir. En ese ámbito todos los datos y las comunicaciones que recibe están destinados a reforzar sus aficiones, sus intereses y sus opiniones. La exposición a ideas contrarias a su propia posición sobre cualquier asunto considerado de interés general, no existe porque, o estas ideas no aparecen en su burbuja o lo hacen para ser desacreditadas.

Las redes sociales encapsulan al individuo en una especie de burbuja que es el “encierro de lo propio”, como lo afirma Byung-Chul Han (2017), y que impide establecer diálogo con otros que piensen de manera diferente. En este sentido, las redes sociales aíslan en vez de asociar a los seres humanos.

Monasterio, en su artículo titulado “Internet y cognición social” (2018), afirma:

Redes sociales basadas en internet como Facebook nos ofrecen la oportunidad de saber lo que otros opinan y en última instancia nos afecta. Nos juntamos con aquellas personas que piensan similar a nosotros con lo cual esto produce efectos de selección y sesgos de confirmación que conducen a solo aceptar aquella información que viene a reforzar lo que ya creemos. (p.121)

Pero no todo se trata de manipulación, existe un cambio en la percepción de la realidad del sujeto contemporáneo, quien tiende a desmentir la realidad, en la cual los sujetos de la información masiva tienden a considerar lo real como algo no objetivo o basado en hechos concretos, sino que consideran más bien la posibilidad de construcciones simbólicas alejadas de lo objetivo, de manera que se crea consciencia tanto individual como colectiva. El problema radica es en la forma en que se crea esta consciencia (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020, p. 115).

El mundo hoy se piensa de manera distinta a como se hacía en la Modernidad, y a partir de la puesta en escena de las ideas de Nietzsche de la muerte de Dios se abre un mundo de posibilidades en el que la

verdad se pelea con todo; ella quiere legitimar todo orden, así lo señalan algunos pensadores como Vattimo, entre otros, quienes consideran que toda la historia se ha transformado en lenguaje e imágenes, y que lo realmente importante es realizar una deconstrucción simbólica de la realidad, además de que se rechaza el racionalismo y se fragmenta, entonces, nuestro entorno, nuestro mundo y nuestro universo simbólico.

La historia podría devenir, como lo diría Nietzsche, en miradas parciales, en perspectivismo. Para Nietzsche, por ejemplo, no hay nada estable, y creo que nuestra modernidad está atravesada por esas ideas que se expresan de manera tácita en este fenómeno de la posverdad. Estamos acaso frente a un fenómeno que intenta dominar, pero al tiempo legitimarse, según lo expresa Manrique (2016).

Michel Foucault (1978) insiste en que “la verdad” es “la especie” que legitima el poder de turno. La narración importa más que la realidad de los hechos: al mercado interesa la posibilidad de venta y al poder la satisfacción de sus intereses (p.164).

El hombre se encuentra frente a un cambio de paradigma y es inconsciente de este, pues ya no se trata del “pienso, luego existo” cartesiano, sino que la fórmula cambió por “creo, luego existo”, que se acerca más a la inversión existencialista sartreana “existo, luego pienso”. Una tendencia que provoca una especie de acción colectiva, motivada por las emociones de los individuos, quienes lejos están de entender la realidad racional y críticamente. Además, es eso justo lo que buscan quienes se valen de la posverdad: la ausencia de reflexión.

No se reflexiona y tampoco se consideran los datos objetivos porque, una vez más, a los individuos de la masa virtual no les interesa sino sus propias ideas y las de aquellos que piensen de igual forma. Es una especie de relación perversa entre consumo, medios y política que crea sujetos, ciudadanos que llegan a las audiencias vacíos de contenido, pero fortalecidos en su autopercepción de su imagen residual virtual.

Finalmente, el corpus del trabajo de investigación quedó conformado por las respuestas de cien estudiantes y docentes consultados en diversos

espacios del campus universitario, cuyos datos se ordenaron en una matriz de sistematización. Las respuestas de los encuestados fueron analizadas desde la perspectiva del análisis crítico y la contrastación de datos.

## Resultados y aproximaciones

Luego de la labor de entrevistas y análisis de todos los metadatos y a través del método hermenéutico podríamos señalar que la actual sociedad de la información pretende cuestionar la realidad, dudar de todo cuanto existe y, sobre todo, de la manera de hacer política en nuestros días. Especialmente, cuestiona los discursos políticos, que terminan por ser un engaño, pero no piensa la manera de reivindicar la política y el papel de la democracia a través de consensos, ejercicio al que los filósofos están llamados.

Una manera de enfrentar el fenómeno de la posverdad y uno de los resultados de esta investigación es entender la existencia y la necesidad de una búsqueda de sentido de pertenencia y concientización, mediante el control de los medios de comunicación, la sanción a quienes emitan noticias falsas y, en fin, una repolitización que conduzca a la búsqueda de un sentido global y un mejoramiento de nuestra democracia; el inconveniente es que en la práctica la censura jamás ha traído buenos resultados.

Entendimos que Nietzsche destaca la imperante necesidad de transformación del hombre a partir del anuncio de “la muerte de Dios” y, según Vattimo, con la “muerte de Dios” Nietzsche aniquila la creencia en el ser, es decir, se da fin a la metafísica, porque sus análisis conducen a la negación de la realidad, tal como se había conocido hasta el momento, basada en supuestos históricos. O lo que Lyotard llamaría más tarde “metarrelatos”, inspirado en Nietzsche, quien ya había expresado la muerte de los grandes relatos o de las ideologías de Occidente que se apoyaban en el platonismo y el cristianismo; pero fue Lyotard quien de manera más teórica desarrolló el concepto de *posmodernidad*, cuya

moda lo convirtió en un neologismo muy usado por parte de artistas, científicos y políticos, entre otros, sostiene Anderson (2000).

La primera obra filosófica que adoptó la noción fue la *Condition postmoderne*, de Jean-François Lyotard, publicada en 1979 en París. Lyotard declaró:

La apuesta de la posmodernidad como un todo no era “exhibir la verdad dentro del cierre de la representación, sino plantear perspectivas dentro del retorno de la voluntad”, alabando la famosa película experimental de Michael Snow que mostraba un paisaje vacío de Canadá, filmado por una cámara giratoria inmóvil, y las proyecciones espaciales de Duchamp (Lyotard, 1979, p. 32).

La posmodernidad viene marcada, entonces, por la aparición de los microrrelatos de Vattimo y el final de estos grandes metarrelatos, los cuales se comenzaron a criticar a partir de la obra de Nietzsche y tomaron fuerzas a mediados del siglo XX en la recepción del pensamiento francés. Pero no solo fue el filósofo alemán quien abrió el debate y sus ideas se convirtieron en las verdaderas demolidoras de las antiguas ideologías, según Lyotard, “habían sido destruidas por el desarrollo inmanente de las propias ciencias”, en las que las mismas fuerzas productivas y el reciente capitalismo reducían todo conocimiento a lo puramente performativo, era una especie de relación maquinal entre las ciencias y el poder: las tecnociencias desarrolladas aplican el modelo de deconstrucción y esto se puede comprobar en el hecho de que la física, por ejemplo, da paso a la microfísica, de modo que teorizan sobre el caos, el fragmento y las ciencias biológicas; además, mucho tiempo después descubren el genoma humano y, con ello, toda una revolución científica, cuyos cimientos se formaron debido a todas estas descripciones muy a *grosso modo* expuestas hasta el momento. Asimismo, Carvalho (1994) señala: “La Modernidad se intensificó como negación de las estructuras estables de ser, para las cuales el pensamiento debería trabajar en el sentido de procurar basarse en certezas menos precarias” (p. 14).

Byung-Chul- Han, en *La sociedad de la transparencia* (2013), realiza una crítica al mismo concepto de transparencia porque sabe y reconoce que

es negativo fuera del ámbito político. La sociedad de la transparencia florece cuando se pierde la confianza, cuando se le niega en nombre de una confianza que se positiviza y esta recurre, una vez más, a la vigilancia y al control, y termina por ser “un infierno de lo igual” y conducirnos, al tiempo, a la sociedad del cansancio, que ahora entraremos a analizar.

En el panóptico digital no es posible ninguna confianza, ni siquiera es necesaria. La confianza es un acto de fe que queda obsoleto ante informaciones fácilmente disponibles. La sociedad de la información desacredita toda fe. La confianza hace posibles las relaciones con otros sin conocimiento exacto de estas. La posibilidad de una obtención fácil y rápida de información es perjudicial a la confianza. Desde este punto de vista, la crisis actual de la confianza se debe a los medios de comunicación (Han, 2013, p. 99).

La transparencia, según Byung-Chul Han (2013), tiene varios elementos: la exposición, la evidencia, la pornografía, la aceleración, la intimidad, la información, la revelación y el control. Además, estos elementos, en su conjunto, se vuelven transparentes en la medida en que no son sometidos a la lupa de la crítica y no tienen resistencia alguna porque todo se allana dentro del capital, la proliferación de informaciones y la comunicación de masas.

La sociedad de la transparencia expone lo otro, lo hace visible, pero no lo somete a crítica, y es esto lo que provoca, según Han, la crisis actual, determinada por la aceleración de la información. La sociedad de la transparencia de hoy es positiva en cuanto genera violencia como resultado de la hiperinformación y la virilidad de informaciones se pelean con la verdad que desea mantener su estatus y homogeneizarlo todo.

La realidad virtual se impone sobre la realidad real, el tiempo es atemporal, el espacio es inmaterial, la historia sin secuencias. Valores e intereses son creados sin referencia al pasado o al futuro. Lo que aparece en las pantallas es lo real, no lo que experimentamos (Aguilar, 2018, p. 19).

Ya no es disciplinaria como lo sostuvo Foucault y lo explicamos en su momento, sino una sociedad del rendimiento marcada por el consumismo

y en la que los dispositivos de control son otros y cumplen otra función en relación con la economía de consumo.

En esta sociedad de la transparencia no existe espacio de contemplación, a falta de pensamiento crítico, y es esto lo que provoca las tendencias colectivas y negativas en las redes sociales y que, como se sostiene en este trabajo, causan degradación a las democracias en la medida en que no pretenden la búsqueda del consenso ni la verdad, sino la polémica y la discusión como elementos perpetuadores de la diferencia, basados en intereses de mercado programados en un algoritmo de inteligencia artificial que decide las formas de la representación democrática aparente en las redes sociales. Javier Lomelí, en su texto “Posverdad y psicopolítica” (2018) sostiene:

Nuestros afectos y pasiones influyen en nuestra razón y normalmente nuestras filiaciones políticas tienen un lado afectivo indiscutible. En ese sentido, nuestra noción de verdad se encuentra siempre influenciada por nuestro lado emocional e inconsciente. Eso lo sabe perfectamente la mercadotecnia en general, y la mercadotecnia política en particular.

Hoy podemos decir que también lo sabe el algoritmo de Facebook y lo utiliza a su favor y para sus intereses, como lo afirma en su tesis el documental *The social dilemma* del documentalista estadounidense Jeff Orlowski, filme estrenado el 26 de enero de 2020, dirigido por Orlowski y producido por Larissa Rhodes con la productora Exposure Labs (2020).

En la era de la posverdad la función simbólica es la de hacer desaparecer la realidad, ocultarla o enmascararla para ofrecer una ilusión, pero, lo peor de todo es que pretende ocultar tal enmascaramiento, hacer pasar por verdadero lo que no es.

## Conclusiones

Estamos frente a un mundo mediatizado por noticias falsas que obedece a un sistema consumista, capitalista, en el cual lo que más importa es la

competencia y el afán del querer de los medios, de ser los más eficaces en ofrecer las mejores noticias en un tiempo record. Es la competencia del mercado y del modelo neoliberal en el que las noticias que fluyen a través de los medios masivos de comunicación y de las redes sociales como pólvora crean una ilusión de libertades a la hora de la conformación de la opinión pública, pero de manera inconsciente para los sujetos de la información, o como dice el mismo Han, “la libertad de la que hace gala el neoliberalismo es propaganda”.

La posverdad no permite contemplar el mundo porque el sujeto preso de la información es absorbido por la misma información. Existe una aniquilación de nuestro espíritu crítico y lo individual, en el sentido de que la opinión se torna muy efímera y coacciona, a su vez, las libertades de los otros, ya que a través de las redes sociales se crean formatos de pensamientos que obedecen (inconscientemente tal vez) a ideologías de grupos de poder; estamos en una sociedad de la hipercomunicación, como lo afirma Han, que nos conduce a la proliferación de lo igual.

En definitiva, el hombre actual se moviliza, acérrimo, muy rápido entre dos mundos, uno real y otro aparente, ganando terreno este último, ya que la verdad es inmediata, porque siempre aterroriza a quien capta la atención, porque la aprehende de una manera inconsciente y la repite, ya que las palabras, los mensajes, son más persuasivos. Además, el sujeto no propende al conocimiento que emerge de las redes sociales ni intenta evadir, todo lo contrario, le da rienda suelta a sus emociones y creencias más que a los datos objetivos, a los que no pone en duda.

La sociedad de la transparencia es el reino de la desconfianza y, en ese sentido, la negatividad o la eliminación de eso distinto carece de sentido, ya que produce la ilusión de estar realizándonos como individuos y, a la postre, lo que hacemos es imposibilitar el diálogo y el consenso entre todos.

Estamos frente a un presente caótico y que se entrega a la simulación gracias a los medios masivos y a las redes sociales que son los dispositivos en los que se concentran y emergen las tendencias a eliminar lo otro, de manera que crean un entorno totalmente positivo del poder hacer

que nos conduce al fracaso, al cansancio, como lo sostiene el pensador Han, quien dice que esta sociedad del rendimiento es una sociedad del dopaje porque nos venden ilusiones lejos de todo referente real.

El pensamiento se fragmenta diametralmente debido a la proliferación y el consumo masivo de noticias que se publican, las *fake news*, o los *mass media*, entre otros, manipulan la opinión pública y encasillan a tales sujetos y los encamina a una manera de pensar acorde a intereses de unos pocos que los manejan. Es la misma moral de rebaño que Nietzsche nos reveló en la genealogía de la moral, porque ahora estamos en un sistema dominado por lo idéntico y no existe resistencia; sin esta última no existe posibilidad de contradicciones, lucha y cambio, tal como lo expusimos en el capítulo sobre Nietzsche.

Hoy día ese sujeto de obediencia pasó a ser un sujeto del rendimiento y está marcado por su productividad y rapidez en un mundo globalizado y determinado por un poder invisible que se siente, pero no se ve. No existe “ningún actor determinado, ninguna institución determinada que los dirija en su totalidad” (Han, 2017 p. 121).

Ese poder hace sentir un estado de libertad y el sujeto cree estarlo sin coacción alguna, se convierte, como dice Han, en un soberano de él mismo. Pero sostiene el autor que ese sujeto del rendimiento termina por ser, a causa de su condición, una víctima de él mismo, un sujeto autoexplotado: “el explotador es al tiempo el explotado”, de modo que la víctima y el verdugo ya no pueden identificarse o diferenciarse el uno del otro, como sí lo era posible en el panóptico de Bentham (Foucault, 1971). Los sujetos receptores de la información no miran los mensajes en contexto, sino de manera fragmentada y solo asumen una posición frente a las noticias que van afines a los perfiles que las redes sociales construyen mediante algoritmos informáticos y atomizan a estos sujetos. El fenómeno de la posverdad, entonces, efectivamente funciona como una herramienta estratégica para la manipulación que se realiza, especialmente en los discursos políticos para captar adeptos; es una forma de organizar de manera deliberada, a través de las redes de la información, muy a pesar de que estas no constituyen un poder aislado. No obstante, como lo señala Byung-Chul Han (2017), los medios

pueden ser confiscados por acciones de la estrategia del poder, de manera que lo desestabilizan. Precisamente, por este motivo el poder totalitario trata de ocupar los espacios mediales. No cabe pensar la formación de una opinión pública separada del desarrollo de los medios de información (p. 122).

Las redes sociales se convierten en espacios de poder y allí se genera la cuestión de hacer política hoy, a través de la manipulación de la opinión pública por los motivos expuestos. En este sentido, se concluye que las redes sociales funcionan como burbujas que encapsulan identidades parecidas o tal vez idénticas para crear ilusiones y así lograr una aparente unificación de ideas que lejos están de crear un verdadero desarrollo de pensamiento crítico (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020, p. 118).

En un trabajo cuantitativo realizado por Sánchez Marisa titulado “El rol de las redes sociales virtuales en la difusión de información y conocimiento: estudio de casos”, se corrobora esta afirmación:

El análisis de la Fan Page resulta ser un indicador de la importancia que asigna la organización a la gestión de las redes sociales. Por ejemplo, la frecuencia de actualización y el tiempo de respuesta a consultas reflejan este aspecto. Además, es posible describir la conducta de los usuarios, incluyendo cómo se involucran con los Posts y cuáles de estos actores resulta ser más promisorios para incrementar la popularidad de una Fan Page. A partir de cada fan page de interés, se construye una red en la cual los nodos corresponden con usuarios y se conectan los usuarios que indicaron “Me gusta” o hicieron comentarios sobre el mismo Post.

La llegada de la posverdad ha creado falta de contemplación y análisis, la pobreza intelectual de la que hablaba Nietzsche en su época: el pensamiento profundo quedaría aniquilado por la presencia de exceso de positividad. El pensamiento mismo se reduce hoy a cálculo, una vez más, y si es cierto que se elimina lo otro, lo distinto, la negatividad, para dar paso a otra manera distinta de pensar, no es otra que un pensamiento propio egoísta que no permite el paso al pensamiento del afuera, a una

dialéctica que logra la articulación, el consenso, el debate, en fin, el sentido de la historia. Efectivamente, los discursos políticos en el contexto de la era de la posverdad crean esos perfiles que, a su vez, atentan contra las democracias, en el sentido que polarizan a un país.

Las redes sociales configuran esas tendencias colectivas que no dejan pensar de manera distinta al grupo dominante, en este sentido se considera que los poderes invisibles que antes se habían estudiado en este trabajo actúan y se aprovechan de esta situación, como, por ejemplo, los medios, olvidando el fin y el deber ser de estos que bien puede ser la configuración y la regulación de la realidad desde una óptica razonable para el bienestar de las sociedades.

Además, tal cual Byung-Chul Han señalado, en contra de su función principal de libre expresión, que son todo lo contrario: espacios represivos, violentos, hasta disciplinarios y castigadores. Eso es demasiado poder concentrado en una nueva fuerza o instrumento de la política, eso que no existe en ninguna parte y está en todos lados al mismo tiempo: la posverdad (Morales Romero y Martínez Martínez, 2020, p. 125).

## Referencias

Aguilar, F. (2011). Reflexiones filosóficas sobre las tecnologías y sus nuevos escenarios. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 11, 123-174.

Bayona, F (2004). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.

Carrera, P. (2018). *Estratagemas de la posverdad*. *Revista Latina de Comunicación Social*, 73, 1469-1482.

Carvalho, J. J. de. (1994). La antropología y el nihilismo filosófico posmoderno. *Alteridades*, 4(8), 13-29.

Copleston, F. (2000). *Historia de la filosofía*, Barcelona: Ariel.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

foucault, M. (1978). *La verdad y sus formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Gonçal, M. (2016). *Friedrich Nietzsche. Nihilismo: Escritos póstumos*. Barcelona: Península.

García-Guerrero, J. E. (2019). *Redes Sociales e interés político: frecuencia con la que se comparte información sin confirmar en Quito. Icono*, 1417(2), 231-253. doi: 10.7195/ri14.v17i2.1308.

González Cadalso, N., Pérez Rivero, Y., Verdecia, F. e Inerrárity, P. (2018). La posverdad en la era de las tecnologías las informáticas y las comunicaciones. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. Recuperado de línea//www.eumed.net/rev/caribe/2018/10/posverdad-era- comunicaciones.html

Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Lomelí, J. (2019). *Posverdad y psicopolítica*. Revista Colombiana de Humanidades, 51(95).

Manrique, J. (2016). Populismo y posverdad. *Inmanencia*, 5(1), pp. 161-165.

Monasterio Astobiza, A. (2018). Internet y cognición social. *Revista de Humanidades*, 33, 15-130. doi: <https://doi.org/10.5944/rdh.33.2018.19323>

Morales Romero, F. B. y Martínez Martínez, R. R. (2020). Post-truth: collective identities that degenerate democracies. *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 19(37), 111-126. doi: <https://doi.org/10.22395/angr.v19n37a6>

Nietzsche, F (2000). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Barcelona: Tecnos.

Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*, Madrid: Tecnos.

Palau Castaño, L. A. (1). Homenaje a Michel Foucault (1926-1984). *Ciencias Sociales y Educación*, 3(5). Recuperado de [https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias\\_Sociales/article/view/948](https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/948)

Perry, A. (2016). *Los orígenes de la posmodernidad*. Madrid: Akal.

Saavedra-Vasquez, V. y Fowks. J. (2017). *Mecanismos de la posverdad*. Lima: Fondo de Cultura Económica. Letras.

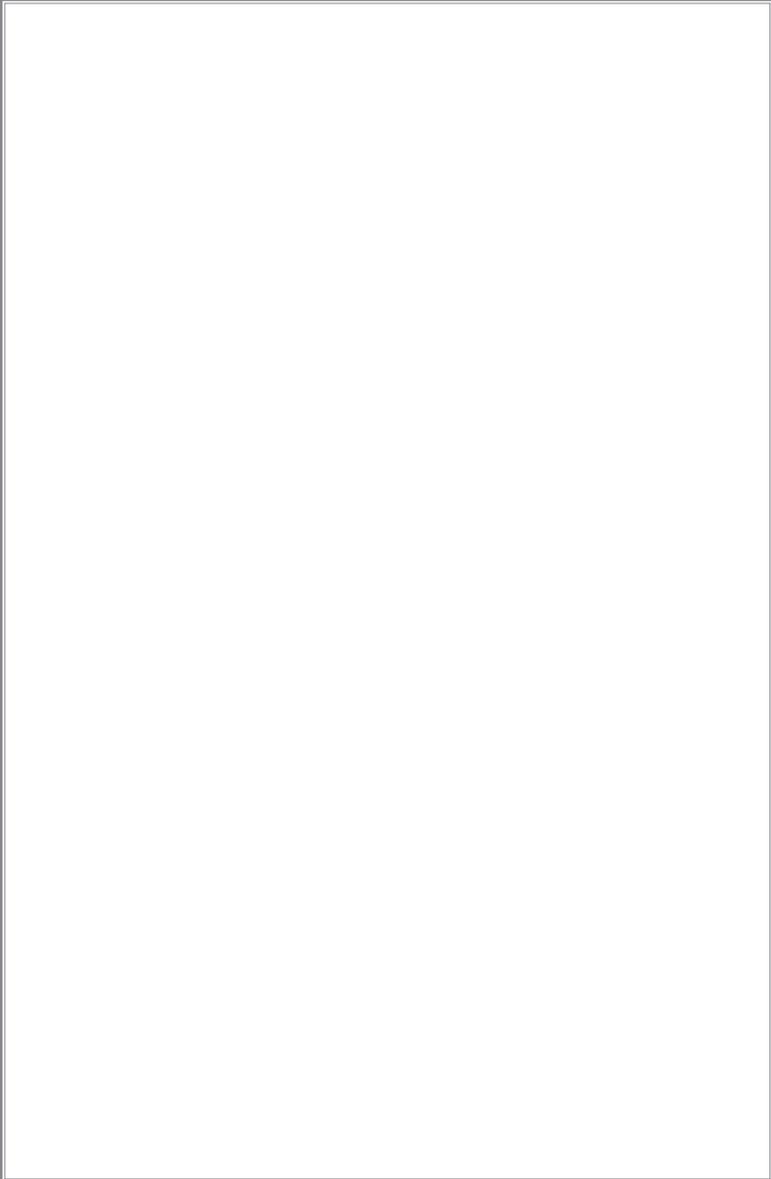
Sánchez, M. y Pinochet Sánchez, G. (2017). El rol de las redes sociales virtuales en la difusión de información y conocimiento: estudio de casos. *Universidad & Empresa*, 19(32), 107-135.

Safranski, R. (2004). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.

Ramos, A. (2017). *Información líquida en la era de la posverdad*, revista general de Información y documentación. Ediciones Complutense.

Vattimo, G (1996). *Creer que se cree*, Buenos Aires: Paidós.

Este espacio es para que escribas los pensamientos filosóficos suscitados por este capítulo:

A large, empty rectangular box with a thin black border, intended for the student to write their philosophical reflections on the chapter.



*Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en  
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S., 2021.  
Fue publicado por la Fundación Universitaria del Área  
Andina. Se empleó la fuente tipográfica Myriad Pro.*