

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen VIII • Número 14 • Julio–Diciembre 2017

❖ EDITORIAL

Que el insight se mantenga abierto

❖ DIALÓGICA

Juan Carlos Mansur Garda
Habitar la ciudad

| Diego I. Rosales Meana
| *Réplica a Juan Carlos Mansur*

❖ ESTUDIOS

Mario Teodoro Ramírez Cobián
El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal

Alejandro Macías Flores
La experiencia de la náusea y de la obra de arte como evasión: Lévinas y Sartre

Noé Expósito Ropero
Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología

Esteban J. Beltrán Ulate
«El Día de Dios». Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig

Ignacio Serrano del Pozo
Crítica a la autoridad burocrática en Tras la virtud: MacIntyre contra Weber y con Weber

Jesús Emmanuel Ferreira González
Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico

Juan Matías Zielinski
La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana

Paniel Reyes Cárdenas
Truth, Inquiry and the Settlement of Belief: Pragmatist Accounts

J. Martín Castro-Manzano
Remarks on the Idea of Non-monotonic (Diagrammatic) Inference

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Open Insight

VOLUMEN VIII • NÚMERO 14 • JULIO-DICIEMBRE 2017



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2017.

Open Insight, vol. VIII, no. 14, julio-diciembre de 2017, es una publicación científica, semestral, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: en trámite. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón. Para su composición y maquetación se utilizaron el *software* InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 3 de julio de 2017. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales. *Open Insight* no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es publicada gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de \$20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas: a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de *filosofía* *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico) y SciELO (<http://www.scielo.org.mx>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Aarón Castillo Fernández

Director

Francisco Calderón Márquez

Director Administrativo

Diego I. Rosales Meana

Coordinador de la División de Filosofía

Francisco Porras Sánchez

Director Académico

Claudia Aguirre Sánchez

Coordinadora de la Oficina de Desarrollo

Revista de filosofía Open Insight

Diego I. Rosales Meana

Director

Lourdes Gállego Martín del Campo

Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla González Aragón

Editor Responsable

Juan A. García Trejo

Formación y Diseño

Tania Guadalupe Yáñez Flores

Editora Asociada

eScire

Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*

Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Olga Belmonte García. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*

Angela Ales Bello. *Pontificia Università Lateranense, Italia*

Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*

Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*

Diana E. Ibarra Soto. *Instituto Nacional de las Mujeres, México*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*

Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*

Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*

Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*

Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*

Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*

■ Contenido

EDITORIAL

Que el insight se mantenga abierto 3

DIALÓGICA

Juan Carlos Mansur Garda 9

Habitar la ciudad

Dwelling the City

Diego I. Rosales Meana 25

La ciudad armoniosa. Comentario a "Habitar la ciudad" de Juan Carlos Mansur

The Harmonious City. Remarks on "Dwelling the City" by Juan Carlos Mansur

ESTUDIOS

Mario Teodoro Ramírez Cobián 49

El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal

The Body by Itself. From the Phenomenology of the Body to an Ontology of the Embodied Self

Alejandro Macías Flores 69

La experiencia de la náusea y de la obra de arte como evasión: Lévinas y Sartre

The Experience of Nausea and Artwork as Escape: Levinas and Sartre

Noé Expósito Ropero 91

Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología

Limits of the Gadamer's Interpretation of Phenomenology

Esteban J. Beltrán Ulate 117

«El Día de Dios». Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig

«The Day of God». On Time, according to Franz Rosenzweig

Ignacio Serrano del Pozo 137

Crítica a la autoridad burocrática en Tras la virtud:

MacIntyre contra Weber y con Weber

Critique of the Ideology of Bureaucratic Authority in After Virtue:

MacIntyre Against Weber and with Weber

Jesús Emmanuel Ferreira González 165

Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico

Luis Villoro and the Transformation of Politics from an Ontological Level

Juan Matías Zielinski 193

La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana

Enrique Dussel's Archeological Proposal in the Discursive

Context of Latin American Philosophy of Religion

Paniel Reyes Cárdenas	231
<i>Truth, Inquiry and the Settlement of Belief: Pragmatist Accounts</i>	
<i>Verdad, investigación y establecimiento de creencias: explicaciones pragmatistas</i>	
J. Martín Castro-Manzano	243
<i>Remarks on the Idea of Non-monotonic (Diagrammatic) Inference</i>	
<i>Observaciones sobre la idea de inferencia no monotónica (diagramática)</i>	
RESEÑAS	
<i>Divertimentos filosóficos</i> , de Ricardo Parellada por Jorge de la Cerra Pérez	267
<i>Nietzsche: el desafío del pensamiento</i> , Paulina Rivero Weber, coord. por Víctor Ignacio Coronel Piña	269
<i>El perdón. Una investigación filosófica</i> , de Mariano Crespo por Pablo García Arévalo	275

■ Editorial

Que el insight se mantenga abierto

Cuando el pensamiento se clausura, comienza a repetirse. Los conceptos enloquecen. Se cierran a su referente fundamental. Su repetición, entonces, resulta cacofónica pues pierde el impulso que la realidad le brindaría: provocación, renovación, asombro. En *Open Insight* hemos querido ofrecer nuestras páginas, permanentemente, al pensamiento riguroso, pues el pensamiento verdaderamente riguroso es, precisamente, el que se encuentra abierto y dispuesto a dejarse sorprender. Así, la filosofía es, en cierto sentido, una gran escuela del asombro. Como dijo Gregorio de Nisa: “los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce” (PG 44: col 377B; PG 44: 1028 D).

Estas palabras, fácilmente, pueden parecer demasiado elementales para quienes acostumbran revisar metódicamente las revistas de filosofía más recientes y los últimos volúmenes publicados en tal o cual tradición reflexiva. Sin embargo, en momentos en que la «post-verdad» y las «realidades alternativas» parecen campar en el discurso y en la acción de los más importantes tomadores de decisiones a nivel mundial, no es poca cosa darnos permiso de recordar lo más elemental del quehacer filosófico.

Poseídos por el asombro, intentamos el maridaje de diversos asuntos relevantes, pero poco estudiados, de la filosofía. En el presente número, Juan Carlos Mansur y Diego Rosales nos regalan el inicio de una meditación dialogada sobre la importancia del «habitar» la ciudad. Como era de esperarse, el «habitar» rebasa por mucho el mero estar arrojados en medio de las cosas, de la gente o de la urbe. Habitar es un *ethos* que muestra formas en las que lo humano se despliega y se realiza —en cierto sentido, intentando no ser devorados por el mundo recompuesto por la racionalidad no siempre atenta a la vida y sus problemas—. Habitar emerge como una experiencia interior y que busca expandirse en los universos exteriores tan llenos de todo y tan vacíos, en ocasiones, de uno mismo.

Posteriormente, las reflexiones de Mario Teodoro Ramírez, Noé Expósito y Paniel Reyes nos conducen a tratar de replantear nuestra apertura intelectual. El primero, por vía de un intento de reivindicación de un realismo materialista que permita refundar la ontología; mientras que el segundo lo hace comentando los prejuicios que Gadamer tuvo al leer a Husserl. Por su parte, Reyes utiliza el pragmatismo de Cheryl Misak para intentar mostrarnos cómo un pragmatista —y por propósitos eminentemente pragmáticos— es, en realidad, un realista en términos de método; es decir, un pragmatista es un realista sin más. Aquí, la «vuelta a las cosas mismas», de algún modo, vuelve a acontecer. ¿Hasta dónde la realidad es alcanzada al sondearla? ¿Cómo evitar el dogmatismo al pretender reconocerla «tal cual es»? ¿Qué papel juegan los cuerpos cósmicos y los cuerpos vividos en el proceso de recuperación del mundo? ¿Cómo evitar que una renovada filosofía del cuerpo no se agote en la ideología de los cuerpos vaciados de espesor y densidad? ¿Cómo lograr explicar que la continuidad real y operativa de la naturaleza permite entender la continuidad entre hábitos y explicaciones metafísicas sobre la regularidad de los fenómenos del mundo?

Estos acercamientos, ya sea a un nuevo realismo, a un cierto neopragmatismo o a una fenomenología-hermenéutica más depurada, en el fondo, parecen llamadas a realizar una reflexión que dé primacía a la vida y a los momentos vitales que tejen la historia de las personas. Es justamente ahí donde se encuentran las reflexiones sobre Franz Rosenzweig que Esteban Beltrán realiza y las cuestiones abordadas por Alejandro Macías al investigar el pensamiento de Lévinas y Sartre en relación al arte y a la forma de nuestro estar en el mundo.

Cuatro trabajos de otra índole también acompañan estas incursiones: Ignacio Serrano revisa la poco estudiada influencia de Weber sobre MacIntyre; Jesús Emmanuel Ferreira explora el pensamiento político de Luis Villoro y Juan Matías Zielinski expone la filosofía de la religión presente en los escritos del Dussel temprano; finalmente, un notable estudio de Castro-Manzano versa sobre las ventajas representacionales de los diagramas de VENN para expresar sistemas lógicos.

En medio de tal variedad, una misma pasión por la verdad gravita. Pasión que no es estéril, si la realizamos con rigor y sin censurar los aspectos que se presenten como evidentes al tomar en cuenta la totalidad de los factores de lo real. Si la filosofía consistiese en la doctrina de un solo autor o, incluso, de la reivindicación de una sola tradición, todo este esfuerzo editorial sería vano. De hecho, las pretensiones de hegemonía filosófica de tal o cual escuela casi nunca han dado lugar a un gran concierto de voces en el que, desde distintos ángulos, se busque hacer que el *insight* permanezca abierto y atento al servicio de la realidad, antes que a mostrar brillo refulgente, pero ahistórico, de las puras ideas. Superando las pretensiones de que la verdad se muestra con exclusividad en algún autor o tradición, el concierto se expresa en una sinfonía de voces, polaridades y hasta contrapuntos que van ampliando los matices y la riqueza de lo real, de por sí polifónico.

Si nuestra mente fuera un pozo de claridad infinita en el que los conceptos, por su pura coherencia formal, traslucieran su verdad, entonces el conjuntar y dialogar, el compartir y el conversar, no tendrían ningún sentido. Pero, dado que esto es contrafáctico y que nuestra mente se percibe limitada y, muchas veces, titubeante, más vale buscar con ahínco la verdad, hablando con valentía y escuchando con humildad.

Pablo Castellanos López y Rodrigo Guerra López
Centro de Investigación Social Avanzada, México
Mayo, 2017

Referencias bibliográficas

de Nisa, G. “Vida de Moisés” y “Homilía XII sobre el Cantar de los Cantares”. En *Patrologiae cursus completus. Serie Græca*, 44.

Dialógica

Habitar la ciudad

Dwelling the City

Juan Carlos Mansur Garda
Instituto Tecnológico Autónomo de México, México
jcmansur@itam.mx

Recibido: 14/10/2015 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

En este texto se busca ahondar en la noción del habitar para comprender qué es habitar la ciudad. A lo largo de este artículo se advierte que más allá de ocupar un espacio, habitar es vivirlo de forma creativa, simbólica y libre, y señala como elementos fundamentales del habitar el «cuidado», el «amparo», el «arraigo» y el «encuentro». Estos elementos permiten comprender que habitar es un *ethos* y las ciudades son la manifestación de nuestra forma de expresar nuestros deseos e intereses por nosotros mismos, por los demás y por las cosas que nos rodean, por esto, se habita la ciudad cuando se hace ciudadanía, y se encarnan nuestras relaciones sociopolíticas y económicas, que se reflejan en las formas arquitectónicas y urbanas de las ciudades.

Palabras clave: amparo, arraigo, ciudad, cuidado, habitar.

Abstract

This text seeks to clarify the notion of dwelling, in order to understand what to inhabit the city is and means. Throughout this article it is noticed that beyond occupying a space, to dwell is to live it in a creative, symbolic and free manner, and points out as fundamental elements of living the «care», the «protection», the «rooting» and the «meeting». These elements allow us to understand that dwelling is an *ethos* and cities are the manifestation of our way of expressing our desires and interests for ourselves, for others and for the things that surround us, and because of this, the city is inhabited when we make citizenship, and embody our socio-political and economic relations, which are reflected in the architectural and urban forms of cities.

Keywords: care, city, dwelling, protection, rooting.

Los seres humanos habitamos

El título de este artículo, «habitar la ciudad», sería una tautología o una verdad obvia si no fuera porque no siempre las ciudades son esos lugares donde los seres humanos cumplen su necesidad esencial de ser habitantes del mundo. No siempre se logra la que debería ser una vocación natural a ella, a saber: que sus moradores cuenten con espacios adecuados que les permitan promover relaciones que sean habitables.

Una vivencia que nos haga comprender que no siempre van de la mano «el habitar» y «los espacios de la ciudad» es la que tenemos cuando viajamos y visitamos distintos lugares, dentro o fuera del país. En nuestros recorridos, procuramos encontrar en sitios donde por alguna particular razón nos sentimos bien. Visitamos ciudades que tienen algo que, de primera impresión, nos hacen sentir especialmente alegres y a gusto. Experimentamos cierta afinidad o simpatía por su gente, sus calles, el ambiente que se genera y tenemos la impresión de ser bienvenidos e invitados a caminarla, conocerla, admirarla. Estas ciudades nos provocan un deseo de permanecer, de dilatar nuestra estancia y postergar nuestra partida. Hay otras ciudades, en cambio, cuyos espacios nos resultan distantes, fríos, ajenos, sitios que, aunque son iguales a otros que hemos visto y visitado, físicamente, no nos atraen ni nos hacen sentir bien, sino por el contrario nos invitan a no permanecer por mucho tiempo ahí. Tenemos la impresión de ser ajenos y extraños a tales sitios, lo cual nos hace comprender que ocupar un espacio físico *per se*, no garantiza la experiencia de habitarlo.

Inclusive, la misma ciudad en la que cada uno de nosotros vive tiene espacios y rincones a los que recurrentemente nos acercamos y en los que nos gusta permanecer un tiempo porque tienen algo que nos da vitalidad, nos ubica en un lugar y, en cambio, hay otros espacios que evitamos porque nos hacen sentir o bien indiferentes

porque no despiertan nuestro interés o, quizás, incluso incómodos o inseguros. Así, no todo espacio físico nos resulta habitable. El mero estar en una ciudad, u ocupar un espacio territorial, no necesariamente se identifica con el habitar. De aquí que sea importante reflexionar sobre cómo se debe «habitar la ciudad».

Para esclarecer el sentido del habitar, se pueden recordar algunas de las ideas a que alude Heidegger en su afamada conferencia *Bauen, Wohnen, Denken*.¹ Ahí, el filósofo de la Selva Negra distinguió la «vivienda» del «habitar». Afirma que no todas las construcciones cumplen con la función de ser «moradas» (Heidegger, 1994: 127). Si bien, hoy día distinguimos el «habitar» y el «construir», hubo un tiempo en que ambas realidades estaban más implicadas; incluso se asocian verbos como *huri, büren* —que significaban «habitar»—, con el verbo «construir»: *Bauen, buan, bhu, beo*. Ambos los identifica Heidegger con el verbo *bin*; es decir: el verbo *ser*. Así, según el pensador alemán, al decir «yo habito» solía decirse lo mismo que «yo construyo», pues viene de la misma raíz, a saber: «yo soy».

Heidegger, por ello, afirma que «somos en el habitar» y que todo hombre *es* en la medida en que habita. De manera muy interesante, Heidegger expande la concepción tradicional que tenemos del habitar como el vivir dentro de una casa, y afirma que habitamos en nuestro quehacer cotidiano, en nuestra forma de trabajar, al hacer negocios, estudiar, viajar, comer o caminar. En todos estos casos, estamos ya habitando, según esto, porque ser y habitar se identifican. Un segundo sentido del habitar lo encuentra el filósofo de la Selva Negra al encontrar la etimología del verbo *Wohnen* (habitar) en el verbo, *wunian*, que significa estar en paz, satisfecho, libre, de donde el segundo sentido de habitar implica estar bajo el cuidado. Así, habitar es nuestro modo de ser hombres, en paz, bajo cobijo y cuidado.

El verbo «cuidar», a su vez, tiene un sentido muy importante en el pensamiento heideggeriano pues, para él, cuidar significa dejar algo en su esencia. Por eso asocia el rasgo fundamental del habitar

¹ Es bien sabido que Ortega y Gasset publicó una conferencia en que se manifiesta abiertamente una postura contraria a la de Heidegger, y al explicar sus razones más parecería darle la razón al pensamiento del filósofo alemán que ir contra sus principios. El lector puede hacerse de su propia opinión (Ortega y Gasset, 1951: 629 ss.)

con el cuidar o *mirar para* y afirma que habitar es un “residir cerca de las cosas” (Heidegger, 1994: 131), es un cuidado —dice— por el cielo, la tierra, los dioses y los mortales y afirma que habitar es guardar, en verdad, a la cuaternidad en las cosas, en tanto que este guardar es un construir. El cuidar pone bajo cobijo; el cuidado, permite apreciar las cosas en su esencia. Cuidar es construir y habitar: “El habitar —dice Heidegger—, es el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales” (Heidegger, 1994: 141). Por eso, Heidegger piensa que esta reflexión sobre el habitar puede arrojar luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y es el modo en que recibe de él su esencia.

Habitar se da, por ejemplo, desde el acto de cuidar y preservar una amistad y sacar a la luz la cordialidad de las personas. Una ciudad es habitable cuando en ella se cuida de la persona en cada una de las etapas de su vida —en su infancia, su juventud, su vida adulta y su vejez—, pues habitar es vivir bajo el cuidado, en nuestro ser temporal y en nuestra vida. Este es el punto de partida y la meta para hacer habitable una ciudad. Poder responderse a preguntas como las siguientes: ¿Cómo es preciso habitar para hacer relucir la esencia del cuidado frente a un enfermo? ¿Cómo construir como comunidad y cómo construirnos para sacar a la luz el amor en su esencia? Pensemos en la esencia y cuidado del comer, del compartir la comida, el agradecer, ¿cómo es que habitamos estas realidades?

La ciudad contemporánea deja mucho qué desear sobre el tema del cuidado. Se abandona a la persona y se privilegia un éxito material, en aras de una seguridad económica que deja en la inseguridad a la persona, lo mismo que su entorno natural. Quien habita, cuida, preserva la esencia, devela el sentido del ser de las cosas y vive el «amparo», el «arraigo» y el «encuentro», como formas de este cuidado. Quien habita, siente el amparo, la seguridad de no sufrir daño, de preservar y mantener su esencia y destino, de poder transitar, no únicamente de un lado a otro, sino de transitar en la vida. Una ciudad donde hay justicia, seguridad económica, posibilidad de relaciones humanas e incluso relaciones con la divinidad, nos hace sentir amparados. Una ciudad en donde, debido a nuestras enfermedades,

capacidades diferentes, a nuestra vejez, no nos sentimos amparados, es una ciudad donde no habitamos de forma plena.

Lo mismo sucede con el arraigo como una forma de sentirnos pertenecientes a un lugar, a una comunidad y a su historia, arraigo que se da en el lenguaje, por ejemplo, en la religiosidad y en las costumbres. El arraigo permite identificarnos con lo otro y asumirlo como propio. Consiste en poder encontrar lo íntimo en las cosas. Sentimos arraigo por una tradición o por símbolos que identifican nuestra vida, a nuestros antepasados y nuestra historia. De aquí que resulte dura la realidad del extranjero, del migrante, del excluido, que no encuentra en las ciudades una forma de arraigo y, por lo mismo, no logra llevar el habitar a su esencia.

El encuentro es una forma de habitar porque en el encuentro sale a la luz la esencia de las cosas. No sólo consiste en entrar en diálogo con ellas, sino en la comunión. Las culturas que no se han dejado arrastrar por la ciudad industrial mantienen todavía espacios que favorecen el encuentro entre personas y la comunión con la vegetación, los ríos y los animales; en cambio, en muchas de las ciudades actuales, lo que parece ocurrir es un deliberado evitar el encuentro, aislar a las personas y evitar el contacto y encuentro entre ellas, sea mediante calles, bordos, automóviles o simplemente por el horario de trabajo que viven día a día y que les impide tener tiempo para comunicarse y encontrarse. Muchas de las ciudades contemporáneas son ciudades que también nos aíslan de la naturaleza y esconden sus ríos mediante tuberías. O talan los árboles y se aíslan del ambiente mediante la instalación de un clima artificial porque la ciudad no garantiza un aire limpio o porque los espacios no están diseñados para tener una buena circulación de aire.

Los párrafos anteriores nos permiten comprender que habitar es más que ocupar un espacio. Se habita cuando se funda una morada, se establece una relación con nuestro propio ser y se entra en relación con los otros. Por eso es fácil pensar que se habita cuando se funda un *ethos*, algo que sucede sólo desde el amor o *eros*: *habitar es un acto de amor que expresa nuestro ethos*, como propone Alberto Pérez-Gómez, quien intenta reestablecer la relación entre poética y

ética en la Arquitectura en su obra *Lo bello y lo justo en la Arquitectura* o, como dice en sus propias palabras:

interpretar la relación entre amor y arquitectura para localizar puntos de contacto entre poética y ética: entre la vocación del arquitecto por la belleza, que busca engendrar un mundo más hermoso y el imperativo ético que tiene la Arquitectura de proveer un lugar siempre mejor para la sociedad (Pérez Gómez, 2014: 19).

Desde este sentido, podemos ampliar más nuestra noción del habitar y hablar ahora del sentido de la Arquitectura como una forma privilegiada de encarnar y llevar a una realidad espacial, material, los deseos espirituales del ser humano, tal como dice el citado Pérez-Gómez:

La auténtica arquitectura responde al deseo de habitar un lugar elocuente, capaz de proporcionar un sentido de orden que responda a nuestros sueños y dé razón de nuestro ser mortal en función de nuestra capacidad de pensar lo eterno; es una contribución del arquitecto a la sociedad que al enmarcar y hacer posible el habitar revela, asimismo, como significativas las acciones humanas a través de emociones apropiadas, exponiendo los límites de la condición humana mientras propicia nuestra identificación emocional con el mundo cultural y natural que da lugar a nuestra conciencia: el enigma fundamental que da sentido a nuestra existencia (Pérez-Gómez, 2014: 19).

Según este punto de vista, se podría ver la ciudad como la forma de expresar el deseo e interés por el bien propio y el de los demás, el cuidado por nosotros mismos, por los demás y por las cosas que nos rodean y que constituyen nuestras relaciones socio-políticas, económicas, que se reflejan en formas arquitectónicas y urbanas. Así, siguiendo esta línea del cuidado y el amor, podría comprenderse nuestra idea de derecho en la ciudad. ¿Qué es justo? ¿Qué debe hacerse? ¿Hay que plantearse las cercanías y lejanías de nuestro

entorno arquitectónico, como esta forma de hacer ciudad, algo que trasciende la idea de espacio y tiempo de la física y matemática, no porque la Arquitectura prescinda de ellas, sino porque la matemática y física son sólo los medios de los que se sirve el arquitecto y que le permiten suscitar vivencias espaciales que no pueden ser reducidas a los lenguajes cuantificables. Este es uno de los principios fundamentales a los que ha llegado la fenomenología del espacio en la Arquitectura.

El espacio en la arquitectura

Al día de hoy, se cuenta con una serie abundante de reflexiones sobre la diferencia entre el espacio físico y el espacio vivido. Así, se pueden mencionar las aportaciones en filosofía de autores como Heidegger, Merlau-Ponty y Alfonso López Quintás, quienes, desde la hermenéutica y la fenomenología, han contribuido a comprender de una manera más profunda la esencia del habitar, lo mismo que dentro de la reflexión arquitectónica se puede destacar la obra de Edward T. Hall, Juhani Pallasmaa y Jahn Gehl, entre muchos otros. Nos dejan ver que, mientras la física mecánica ve el espacio como algo neutro, rígido y frío, la fenomenología y la hermenéutica lo ven como algo cargado de valor, dinámico y que genera una calidez en las relaciones humanas.

Los autores citados han puesto de manifiesto que, si bien todos los seres humanos percibimos el espacio y éste nos estimula a responder con ciertas conductas, el habitar se da en tanto vivimos el espacio de forma libre y creativa, lo cual implica por un lado que no «ocupamos» el espacio como si éste fuera un receptáculo donde colocar las cosas, sino que «hacemos» el espacio, pues, en el ejercicio diario de habitarlo. Lo «conquistamos» y «fundamos» de acuerdo con nuestros intereses y vivencias que nos lleva a darle distintas jerarquías y marcar las pautas de lo que queremos mantener cerca y lejos, según nuestras intenciones y de las vivencias que establecemos con otras personas y objetos con quienes convivimos, como sucede, por ejemplo, con quien llega a vivir a una nueva ciudad y,

existencialmente, se ubica y se orienta con respecto a su nuevo lugar de trabajo, los comedores y tiendas cercanos, el lugar de oración o meditación al que asistirá, los lugares que le parecen más seguros, etcétera.

Este «ubicarse con respecto a» es lo que muestra que no ocupamos el espacio, sino que lo vivimos de forma libre y creativa de acuerdo con los acentos que le damos. Quien habita no trata con «cosas» en el espacio, sino que hace «lugares» —también llamados «sitios»—, que marcan una jerarquía y que subordinan un espacio respecto a otro como, por ejemplo, cuando se erige una universidad. Ésta se vuelve un hito arquitectónico, en torno al cual se podrán hacer nuevos sitios como cafeterías, papelerías, comedores, librerías, y en ellos, todo tipo de actividades que están en relación con este sitio principal que es el que abre espacio a una «plaza», dice Heidegger (1994: 135); por otro lado, el habitar de forma libre y creativa implica que los seres humanos convivimos de diferente manera, según los signos y símbolos con que «leemos» y «vivimos» nuestro llamado «espacio vital», lo cual se vive de forma tanto personal como cultural. Por ejemplo, cuando, en un país, el contacto físico es muestra de amistad y en otro es signo de abuso a la integridad del otro. O mirar al otro a los ojos: es, en algunas culturas, signo de atención y en otras lo es de desafío, etcétera.

Así, nuestra forma de expresión corporal habla de nuestra forma de habitar según las culturas y regiones. Lo encontramos cuando vemos la diversidad de formas en que se expresa en la arquitectura el derecho a la propiedad privada, que aunque es un derecho en distintos países, la forma de delimitar una propiedad, sin embargo, es diferente según el país en que nos encontremos, de acuerdo con la forma de expresar esta privacidad: así, hay países que mediante un anuncio, o una línea mantiene distante a la gente, mientras que en otros casos es necesario erigir bardas, pues ambos son códigos culturales. De la misma manera, la amistad, la inclusión o la sociabilidad se expresan de diferente manera según las culturas. Así, por ejemplo, la germana se expresa eminentemente mediante el contacto visual; en los países latinos, el contacto es más bien físico; en las culturas árabes, también se trata de una proximidad olfativa.

Nuestra ubicación de cosas en el espacio y nuestro lenguaje corporal marcan proximidad, distancia, intimidad, publicidad, importancia, nulidad. Manifiestan lo prohibido y lo permisible. Es decir, hablan de lo que interesa a la conciencia y la forma como ésta vive. De tal manera, se puede concluir que las ciudades y sus espacios (públicos o privados) responden a la vivencia de los espacios por parte de sus ciudadanos. Nuestra edificación de ciudades, más importante aún, devela la forma en la que, intencionalmente, la conciencia de las personas se manifiesta a los demás en el mundo.

Por eso la arquitectura es un campo fértil para la reflexión filosófica y, en este sentido, la filosofía puede contribuir mucho a la reflexión del urbanismo y la filosofía y, quizás, dentro de ésta, la fenomenología y la hermenéutica tienen mucho que aportar en este terreno. Sobre todo, en los aspectos de cómo interpretar el uso de los espacios, o cómo organizar espacialmente la vida de los habitantes. Por eso se afirmaba, líneas arriba, que las ciudades no sólo aportan subsistencia material, sino que deberían estar orientadas a generar un sentido de vida en sus habitantes, puntos donde la filosofía, la teología y la psicología tienen mucho que aportar en la reflexión del urbanismo.

Lo anterior deja ver, también, que la vivencia de los espacios ciudadanos a los que hemos hecho mención, son también el resultado de nuestras decisiones políticas, sociales y culturales como comunidad; que han determinado los límites y permisos a los que tenemos derecho los ciudadanos. Hablan de las relaciones interpersonales que constituyen la vida política y que se ponen de manifiesto en formas arquitectónicas que expresan para una comunidad lo público y lo privado, lo permitido y lo prohibido, razón por la cual la ciudad y el uso de sus espacios son un reflejo más real de la vida de la «polis» y del amor que nos tenemos como habitantes. Mucho más, acaso, que lo que podrían decir el derecho y la legislación política de una ciudad. Una expresa cómo vivimos *de facto* el derecho a la ciudad; la otra, cómo deberíamos vivirlo.

Piénsese tan sólo que la vida en las plazas y calles de varias ciudades europeas es resultado y reflejo de la madurez política a la que ha llegado la convivencia de esa sociedad, que permite a los peatones

salir a las calles con seguridad, emplear un transporte público de calidad, vivir fuera con la tranquilidad del acceso la seguridad social. No basta con diseñar espacios para garantizar una vida pública; si no hubiera armonía entre la madurez de una ciudadanía y su legislación para garantizar la sana convivencia entre sus habitantes. De ahí, la importancia de recordar la frase heideggeriana “el habitar precede al construir”. Por esto vale la pena insistir que la ciudad nos habla de la vida y madurez política, como afirma Pallasmaa: “El espacio propio expresa la personalidad al mundo exterior, pero, no menos importante, ese espacio personal refuerza la imagen que el habitante tiene de sí mismo y materializa su orden del mundo” (Pallasmaa, *Habitar*: 22).

En la ciudad se expresan cosmovisiones que se plasman en estilos arquitectónicos, disposiciones jurídicas y políticas que delimitan dónde se colocan las cosas y por qué. Hace referencia a la forma en que habitamos, a cómo nos organizamos y queremos vivir. Por eso, las ciudades hablan. Hablan de nuestra forma de entendernos, de nuestra forma de socializar y expresar nuestros deseos y de la forma de vivir con los demás: de convivir. La ciudad es el macrocosmos de nuestra propia vida interior y es esta forma de habitar la que determina distintas formas de construir, como afirma Heidegger: “Construir no es solo medio y camino para el habitar. El construir es, en sí mismo, ya el habitar” (Heidegger, 1994: 128). Esta forma de expresarse no es unívoca y clara como podría pensarse. Hacer ciudad implica una forma de marcar simbólicamente los espacios, la forma de vernos, de escucharnos, de acercarnos los unos a los otros. Es diferente según culturas y regiones. La ciudad es nuestra conciencia hecha espacio. Es una de las mejores formas de ver cómo nos entendemos y cómo somos, cómo entendemos la comunidad, la protección, la hospitalidad, la diversión, la ayuda. Así, pues, la ciudad no solo es un lugar donde nos reunimos para hacer cosas, sino que en ella queda expresa la forma o manera como la hacemos: “las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia” (Heidegger, 1994, p. 140), y cuando no sucede esto, tenemos que repensar el habitar pues, quizás, aprendiendo a habitar podamos hacer ciudadanía.

Con lo expuesto anteriormente, se puede esbozar una idea de cómo habitar la ciudad. En muchas de las ciudades actuales no se puede hablar de que habitamos una ciudad. Más bien, la ciudad nos contiene como si fuera un recipiente donde se colocaran personas y servicios. Habitar la ciudad ocurre cuando vivimos el espacio de forma libre y creativa, como se expresó líneas más arriba. Se da cuando manifestamos nuestro *ethos* como una forma de amor, cuidado y respeto, que desvele las cosas en su esencia y propicie vivir los espacios bajo la experiencia del cuidado, del amparo, el arraigo y el encuentro entre los habitantes.

Habitar no es «alojarse». No es un asunto de buenas distribuciones de espacios, ni facilitar la vida práctica. No es edificar departamentos con precios asequibles, buena ventilación y asoleamientos, ni pensar de esta manera la vivienda supone una comprensión del habitar. Se habita cuando estamos vinculados a los seres que están a nuestro alrededor. Habitar, por eso, debería considerarse, de acuerdo con lo que aquí se ha expuesto, como una forma de ejercer el deseo caritativo de hacer política. Nuestra idea de justicia, de organizar la economía y nuestras formas laborales, pues, se pueden conjuntar en “una arquitectura capaz de seducir, enmarcado en forma apropiada el deseo de la colectividad a través de posiciones éticas y políticas, es quizás la opción más prometedora para una práctica que busque asumir sus responsabilidades fundamentales” (Pérez-Gómez, 2014: 21-22). De la misma manera, habitar la ciudad implica el derecho a vivirla; esto es, a recorrerla, a pasear y caminar, algo que recientemente ha manifestado Henri Lefevre y que semeja a lo que apunta Heidegger. Así, la conclusión es clara “sólo si somos capaces de habitar podemos construir” (Heidegger, 1994: 141 y ss.).

En este sentido se podría afirmar que la ciudad se construye y transforma de forma orgánica y positivamente en la medida que la habitamos porque la ciudad se configura cuando se ejerce activamente la ciudadanía en el ejercicio cotidiano de habitar, cuidar y respetar lo que hace la ciudad, sean las personas o el entorno natural, pues el cuidado que tomamos por las cosas y las personas deviene

poco a poco un lugar en la ciudad y un sentido de vida que se construye a través de la comunidad, del diálogo, de la riqueza del encuentro: “Habitar es residir cerca de las cosas” (Heidegger, 1994: 133) y la cercanía que generamos a través del paseo, del ejercicio, de la diversión, del conversar, del respetar la forma y lugar del trabajo, etc., generará una fisonomía de la ciudad, siempre y cuando se tome verdadera consciencia en la ciudad de la esencia del habitar. De la misma manera la falta de cuidado y cercanía que se tiene a la ancianidad, a los pobres y enfermos, a la gente con alguna discapacidad lo mismo que al preso, los excluye de la ciudad al punto de hacerlos casi inexistentes, pues los vuelve seres «inhabitantes» de la ciudad.

Se habita, también cuando se cuida la ciudad y la historia que ella contiene, se procura preservar el patrimonio, pues él nos muestra no sólo la historia de una comunidad, sino la forma como se construyó y se mantuvo relación con la naturaleza para lograr hacer uso de la temperatura, el agua, la forma de guarecerse. Habitar es saber leer los símbolos con que se ha erigido una comunidad, por esto es importante conocer de la historia y de los monumentos de la ciudad, pero también de su patrimonio intangible, de sus tradiciones, pues es una forma como se expresa el amor en comunidad, pero nuevamente la concepción moderna de la ciudad, lleva a la crisis la vida de sus habitantes:

la función imaginativa y social de las ciudades está amenazada por la tiranía de la mala arquitectura, la planificación desalmada y la indiferencia ante la unidad básica del lenguaje urbano, la calle, y la «*ruissellment de paroles*» (corriente de palabras), las infinitas historias que la animan. Mantener vivas la calle y la ciudad depende de entender sus gramáticas y generar nuevas articulaciones donde estas proliferen (Solnit, 2015: 324).

Se habita cuando se tiene cercanía entre las personas y la historia de las comunidades, pero también se habita cuando hay cercanía con la naturaleza. Las comunidades que saben habitar la ciudad conforman sus ciudades cuidando y manteniendo cerca la naturaleza, y no mantienen una violencia hacia ellas, por el contrario, saben

aprovechar la orografía, sean montañas o valles, o estepas, lo mismo que si se habita en terrenos boscosos o tropicales, o en la costa del mar o a orillas del río o laguna. Se habita cuando se hace de la temperatura una experiencia de vida desde los climas secos o húmedos, hasta los fríos, calurosos o templados, quien habita sabe que se vive con la naturaleza y es necesario cuidar del entorno y aprender a vivir con él, así cuando Heidegger dice: “El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los mortales su camino, para que vayan de un país a otro” (Heidegger, 1994, p.134), nos ayuda a recordar que los puentes, los caminos, tienen que tener esta función, no “anular” la naturaleza que nos circunda, sino dejarla ser, y a la vez, dejarnos ser con ella.

La crítica que se ha hecho la filosofía moderna que desprecia el lenguaje simbólico en aras de lograr la racionalidad de la claridad y distinción, alcanza al urbanismo y a la edificación a las ciudades, la ciudad diseñada desde el beneficio material, genera la pérdida del sentido simbólico y hermenéutico de sus espacios y por consecuencia, la pérdida de sentido de sus habitantes, crítica que han hecho autores como Bachelard quien hace ver la pérdida de los símbolos de la ciudad, como Jane Jacobs en su obra *Vida y muerte de las ciudades* quien hace la misma crítica sobre la pérdida del sentido de comunicación y contacto entre las personas, o como Pallasmaa y Alberto Pérez-Gómez, quienes expresan su preocupación frente a la pérdida del sentido *Eros* dentro de la Ciudad, en la misma línea se encuentran autores que hacen una dura crítica a la ciudad que no busca dar sentido de vida a la persona sino al beneficio, como son David Harvey, Edward Glaeser, Illich, en que hablan de la pérdida de sentido de vida en las ciudades por el uso despersonalizado que lleva la vida moderna, como expresa Pallasmaa:

Una de las razones por las que las casas y las ciudades contemporáneas son tan alienantes es porque no contienen secretos; su estructura y su contenido se perciben de un solo vistazo. Compararemos los secretos laberínticos de una antigua ciudad medieval o de una casa vieja, que estimulan la imaginación y la llenan de expectación y estímulos, con la vacuidad transparente del paisaje

y de los bloques de apartamentos contemporáneos (Pallasmaa, 2016: 31).

En la misma línea, vale la pena enfatizar que quizás una parte en la que no se ha visto del todo claro al día de hoy es creer que densificar es incrementar la relación humana y resolver nuestros problemas de ciudad, crítica que hace Gehl en su obra *La humanización del espacio urbano*, y afirma que los grandes edificios y las avenidas que favorecen el uso del automóvil no propician el encuentro, lo cual es sumamente grave en la vida de una ciudad pues en el encuentro se habita y se contribuye al desarrollo de la persona y se construyen relaciones interpersonales. La especulación financiera, el establecer criterios de enumerar y acomodar, hace perder la sensibilidad del espacio, el resolver el espacio antes de resolver la vida ha generado serios problemas en el habitar.

Habitar es cuidar, no explotar, no alterar el orden de la vida, atender lo sagrado y a los seres humanos. Más aún, la ciudad que toma un carácter centrado en el consumismo genera una pérdida de sentido de la persona, tal como lo muestra Victor Frankl en su obra, donde las personas que habían intentado suicidarse eran personas con condiciones de vida favorables. El sentido de vida se construye en comunidad, y “las alternativas materialistas y tecnológicas para la arquitectura –por sofisticadas y justificables que sean en vista de nuestras fallas históricas–, no responden satisfactoriamente al complejo deseo que define a la humanidad” (Pérez-Gómez, 2014: 18).

Por eso es importante recalcar que la forma como progresa nuestro sentido social y comunitario, nuestra vida política, modificará necesariamente el espacio urbano que vivimos. Son estas ideas y acciones de justicia, de amistad, de cooperación o aislamiento las que hacen la arquitectura y el urbanismo. Un aspecto que insiste en recordar Danto cuando afirma que “la belleza es un tributo demasiado humanamente significativo para que desaparezca de nuestras vidas. O al menos eso esperamos. Sin embargo, sólo podría volver a ser lo que en arte fue una vez si se produjera una revolución no sólo en el gusto sino en la vida misma. Y eso tendría que empezar por la política” (Danto, 2005: 180), razón por la cual, si se desarrolla una

adecuada vida social y política entre sus habitantes, es posible tener una ciudad con calidad de habitar, mientras que “una ignorancia parcial o total de las profundas relaciones que vinculan el amor y el deseo con los significados arquitectónicos tiene consecuencias nefastas, contribuyendo a perpetuar la epidemia moderna del formalismo vacío y el funcionalismo banal, condenando a la arquitectura a ser una moda pasajera o una mercancía de consumo, y condicionando las culturas que ésta enmarca a sufrir sus peligrosas patologías” (Pérez-Gómez, 2014: 21).

Con lo anterior comprendemos un poco más por qué la crítica de Heidegger a la idea del habitar hoy día, pues se ha dejado de lado la esencia del habitar, y en lugar de esto estamos ante la penuria de viviendas, y aun cuando se ponen medios para remediarlo, se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción, planificando la industria y el negocio de la construcción: sin embargo, ahí no está la solución, la solución estará cuando comprendamos la esencia del habitar y no pensemos desde el construir, es decir, cuando antepongamos a la persona y desde ella y el cuidado por lo que la rodea hagamos relucir la verdadera esencia de ser y habitar, pero ante esta pérdida de conocimiento del habitar, sólo podremos pensar en vivienda como un colocar personas en lugares, y no como el hacer que las personas «funden» lugares y convoquen el sentido del ser, concluyo con la propia frase que da Heidegger: “la auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar” (Heidegger, 1994: 142).

Referencias bibliográficas

- Danto, A. (2005). *El abuso de la belleza. Estética y el concepto del arte*, C. Roche, trad. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gehl, J. (2006). *La humanización del espacio urbano*, M.T. Balcarce, trad. Barcelona: Reverté: Estudios Universitarios de Arquitectura 9.
- Glaeser, E. (2011). *El triunfo de las ciudades*, F. Corriente, trad. México: Taurus.
- Harvey, D. (2012). *Ciudades Rebeldes, del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, J. Madariaga, trad. Madrid: Akal.
- Heidegger, Martin: (1994). “Construir, Habitar, Pensar”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- Jacobs, J. (1973). *Muerte y vida de las grandes ciudades*, A. Abad, trad. Barcelona: Península.
- Ortega y Gasset, J. (1965) “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, O. C., VOL. IX, *Revista de Occidente*, Madrid.
- Pallasmaa, J. (2016). *Habitar*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Pérez-Gómez, A. (2014). *Lo bello y lo justo en la Arquitectura*, A. Ortiz y S. de Orduña, trads. Colección Biblioteca. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Solnit, R. (2015). *Wanderlust. Una historia del caminar*. Santiago de Chile: Hueders.

La ciudad armoniosa. Comentario a “Habitar la ciudad” de Juan Carlos Mansur

The Harmonious City. Remarks on “Dwelling the City” by Juan Carlos Mansur

Diego I. Rosales Meana
Centro de Investigación Social Avanzada, México
diego.rosales@cisav.org

Recibido: 01/02/2017 • Aceptado: 15/10/2017

Resumen

En este artículo me propongo comentar los conceptos y argumentos centrales del texto “Habitar la ciudad” de Juan Carlos Mansur. En la primera parte del texto comento las nociones de «arraigo», «ciudad» y «proximidad» a partir de las intuiciones que algunos filósofos han tenido sobre ellos (S. Weil, M. Zambrano o Hesíodo). En la segunda parte, intento argumentar a favor de la idea de que la habitación más primaria es la que ocurre en la intimidad de la persona, y de ahí parte hacia el exterior, comenzando con la habitación propia, luego la casa, más tarde el barrio y, finalmente, la ciudad. Concluyo con la puesta sobre la mesa de algunos problemas de la ciudad contemporánea y apunto algunas ideas que sugieren el camino hacia el que tendría que ir el ciudadano y el arquitecto para hacer de la ciudad un sitio habitable.

Palabras clave: belleza, ciudad, fenomenología, habitar, proporción.

Abstract

My aim in this article is to make some remarks on the main concepts and arguments of the text “Dwelling the City” by Juan Carlos Mansur. In the first part, I try to explain the notions of «roots», «city» and «proximity», by the insights that some philosopher’s had on them (S. Weil, M. Zambrano or Hesiod). In the second part I try to develop the idea that the most basic dimension dwelling rises in the intimacy of the person and, after that, dwelling expands to the exterior by dwelling the room, the home, then the neighborhood and, finally, the city. I conclude by mentioning some problems of the contemporary city and offering some ideas to suggest the path that citizens and architects should follow in order to make the city a place suitable to dwell on.

Keywords: Beauty, City, Dwelling, Phenomenology, Proportion.

Introducción

El afán de la ciencia es encontrar respuestas sobre la estructura del mundo. La física intenta responder a la pregunta por la estructura de la materia; la astronomía quiere dar cuenta del funcionamiento del universo; la biología responde a la pregunta por la esencia de la vida; las matemáticas pretenden descubrir las leyes más esenciales de las proporciones y de los números; así, una disciplina como el urbanismo o como la arquitectura, que va a caballo entre técnica y arte, busca ofrecer respuestas a quien se pregunta cómo funciona una ciudad y cuáles son las características de una ciudad bien construida.

A diferencia de todas estas disciplinas que nos ayudan no solo a dar respuestas sino a transformar y modificar el mundo, la filosofía, en cambio, comenzó su existencia con célebres proposiciones como “yo sólo sé que no sé nada”, de Sócrates; o con las tres proposiciones del célebre sofista Gorgias: “1. Nada existe; 2. Si existiese, no podría conocerse; 3. Si pudiera conocerse, no podría comunicarse”, y a las que perfectamente podríamos agregar una cuarta: “4. Y si pudiera comunicarse, tal vez a nadie le importaría”. Esta bonita costumbre filosófica permanece hasta hoy. Pensemos en Markus Gabriel, un célebre joven filósofo alemán, representante de una escuela nueva que se hace llamar «Nuevo realismo», que ha llegado a demostrar en un libro que el mundo no existe.

Por más ridículas que puedan parecer al sentido común algunas de estas proposiciones, o todas ellas, la realidad es que la filosofía no siempre las mira con vergüenza sino a veces incluso con orgullo, pues ella misma está cargada desde su origen con el gen de la ironía, y porque se otorga a sí misma la principalísima función de no solamente dar respuesta sobre algo, sino también de aprender a plantear preguntas correctamente. En ese sentido, una de las grandes virtudes del texto que el Dr. Mansur nos presenta es que, desde mi punto de vista, logra plantear correctamente la pregunta que hoy

la arquitectura y el urbanismo están intentando hacerse —e, incluso, no solamente la arquitectura y el urbanismo, sino también los legisladores y secretarios encargados de las políticas públicas de nuestra ciudad, quienes no han logrado articularla de manera plenamente adecuada—.

El Dr. Mansur no busca los criterios para hacer una ciudad perfecta o para construir una ciudad ideal. No se ha propuesto como objetivo primordial —aunque no por ello digo que lo excluya de sus metas— dar unos parámetros de construcción de una ciudad, sino que se ha propuesto principalmente transformar los términos en los que se hace la pregunta.

Siguiendo el principio que postuló Jane Jacobs (1961) hace cincuenta años y que hoy urbanistas como Jan Ghel (2010) han querido recuperar para el urbanismo, principio que dice que no hay que partir de abstracciones teóricas sino de la experiencia vivida que la gente de a pie hace de la ciudad —lo que en lenguaje fenomenológico Husserl expresaría como una «vuelta al mundo de la vida»—, el Dr. Mansur quiere poner directamente sobre la mesa el tema del «habitar» como el de la pregunta central que debemos hacernos para poder luego contar con ciudades propias para el desarrollo y la expresión de la persona.

Sé muy bien, sin embargo, que el Dr. Mansur no pretende únicamente ofrecer a sus lectores, como filósofo, la posibilidad de plantear bien una pregunta, sino que su texto tiene además el mérito de hacer alguna propuesta sobre el modo como debe hacerse ciudad. En ese sentido, mi comentario no será otra cosa que enfatizar lo que creo valioso de la propuesta de Mansur e intentar hacerla avanzar en ese sentido, pues, como señala Gabriel Zaid, la filosofía es desde sus orígenes, también un “saber-hacer” (2016).

Echar raíces. La intuición de Simone Weil

El primer acierto de la propuesta de Mansur es, desde mi punto de vista, el presupuesto antropológico sobre el que trabaja, a saber, que

el ser humano tiene necesidades primordiales que van más allá del ámbito de lo material.

En uno de sus libros más ricos y extraordinarios, *Echar raíces*, la filósofa francesa Simone Weil señala que todos los seres humanos tenemos obligaciones, y que esas obligaciones están fundamentadas en las necesidades humanas que tienen siempre los otros. Estas necesidades, que se corresponden con las obligaciones, son de dos tipos: físicas, como el hambre, la protección contra la violencia, el vestido, el calor y algunos otros cuidados; y morales, que no son necesariamente físicas pero que no por ello pertenecen a un reino extramundano:

Hay otras necesidades, en cambio, que no tienen relación con la vida física sino con la vida moral [...] Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida de aquí abajo. Es decir: si no se satisfacen, el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida meramente vegetativa. Estas necesidades son mucho más difíciles de reconocer y enumerar que las del cuerpo. Pero todo el mundo admite que existen [...] Todo el mundo es consciente de que hay crueldades que atentan contra la vida del hombre sin atender contra su cuerpo. Son las que le privan de cierto alimento necesario para la vida del alma (Weil, 1949: 26).

Echar raíces es un libro que Simone Weil no terminó, y que escribió en Londres en 1942 en medio de la Segunda Guerra Mundial. La edición tal como la conocemos, con título y subtítulos, la debemos a Albert Camus, quien fuera gran amigo de la filósofa y su posterior editor. Al ser Francia tomada por los alemanes, el impulso primero de Weil fue colaborar militarmente con el ejército de la resistencia para recuperar el honor de su país. Su pésima salud hacía francamente obvio que no podían autorizarla a ello, de manera que todo lo que obtuvo fue el permiso para colaborar desde Inglaterra con el Comité de Liberación Nacional, desde donde se esforzaba por democratizar la Francia libre y elaboraba informes jurídicos y políticos. *Echar raíces* está constituido, así, por las notas de una filósofa comprometida con

su país, víctima del exilio, y que quiere sentar las bases para realizar un programa político y de reconstrucción urbana que habría de seguir Francia una vez que fuera enteramente liberada.

Entre las necesidades que Weil se dedica a enumerar y explicar profusa y agudamente en su libro se encuentran el orden, la igualdad, la jerarquía, el honor, la propiedad privada, la propiedad colectiva, la verdad y muchas otras, entre ellas una particularmente importante para lo que aquí nos incumbe: el arraigo. Echar raíces es una necesidad profunda del alma, sin la que el hombre vive una vida de vegetal, mortecina, apagada, apenas humana:

Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente (Weil, 1949: 51).

En ese sentido, la necesidad de ciudad se vuelve una necesidad de primer orden, y no de cualquier ciudad, sino de una que provea al alma humana de las necesidades que ahí pueden ser provistas, como el orden, las propiedades privada y colectiva, la tradición, un pasado y un futuro promisorios. La necesidad de arraigo es importante porque el ser humano no puede realizarse si no es en una comunidad que le dote de un universo significativo que le ayude a reconocerse y a formar una identidad (Taylor, 1991; Buber, 1942).

Las ciudades modernas, como bien lo apunta el Dr. Mansur, no son ciudades que necesariamente colaboren a la consecución de estos fines, sino que más bien tienden a cercenar la capacidad humana de crear comunidades y de mirarnos los rostros los unos a los otros (Esquirol, 2015).

En un texto extraordinario de otra filósofa campeona del exilio, María Zambrano dice que “parece propio del hombre tener que mirarse en alguien o en algo y apenas hay gesto, acción o palabra humana que no vaya acompañada por la intención de ser vista o recogida por algún espejo, y aún en soledad sentimos el anhelo y el temor de estar siendo vistos y reconocidos por alguien o por alguien rechazados. Los que ven buscan verse en otros ojos” (Zambrano, 1964: 87) Hay pues, una profunda necesidad de humana de ser de un lugar, de crecer en él, de formar parte de una comunidad.

Ya el fragmento más antiguo que conocemos que haya sido escrito en prosa por un filósofo, el fragmento de Anaximandro, habla precisamente de lo justo y de lo injusto, del orden y del equilibrio que el ser humano está llamado a vivir, a diferencia del resto de los seres vivos: “En aquello en que los seres tienen su origen, en eso mismo viene a parar su destrucción, según lo que es necesario; porque se hacen justicia y dan reparación unos a otros de su injusticia, en el orden del tiempo” (DK 12 B 1). El tiempo es la marca del ser humano, y por lo tanto no puede actuar como si todo diera igual: le corresponde a él y a nadie más resarcir los desequilibrios que introduzca en el orden de la naturaleza. También Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, decía que la justicia y el *lógos* (la proporción) son lo propio del hombre:

Oh Perses, tú esto pon en el ánimo tuyo
y a la justicia escucha y la violencia olvida del todo.
Pues esta ley para los hombres dispuso el Cronida:
a los peces y a las fieras y a las volátiles aves
que entre sí se devoren —porque entre ellos no está la justicia—;
pero a los hombres dio la justicia, que es óptima en mucho;
pues si alguien, conociéndolo, publicar quiere lo justo,
prosperidad le concede Zeus de amplia mirada;
mas quien, en sus testimonios, haciendo de intento un perjurio,
mienta, y sin remedio peque, ofendiendo así la justicia,
la estirpe de aquél más oscura después es dejada,
y la estirpe del hombre que jura bien, después, más ilustra
(Hesíodo, *Erga*: 274-285).

Tanto Anaximandro como Hesíodo, ambos filósofos del período de transición de la Grecia arcaica a la Grecia clásica, vivieron en primera persona la fundación de las primeras ciudades de lo que hoy llamamos Europa. No había manera de concebir que estas necesidades reconocimiento y de justicia se dieran en otro ámbito distinto de la ciudad.

Es la ciudad precisamente el ámbito que, distinguiendo al ser humano de los animales, permite el florecimiento de la cultura y de la *paideia*, de la educación, la impartición de justicia, comprendida como el equilibrio que se mantiene cuando todas las necesidades del alma humana están cubiertas. La ciudad nació, así, pues, como la expresión humana de la necesidad de justicia y de orden, de comunidad y de un entorno que provea al ser humano de tradiciones y símbolos que le permitan así, habitar el mundo.

La «arquitectura» es, por ello, en su sentido más etimológico, el arte de los principios, o la primera de las artes; la arquitectura es el arte que busca las primeras proporciones sobre las cuales puede asentarse la vida humana: “La Ciudad no debe disolverse en la Naturaleza —señala García-Baró—, precisamente porque el Hombre es el único de los seres sublunares que no simplemente está en la Naturaleza sino que, además, la conoce como tal, o sea, a la luz de su Autoridad. En consecuencia, Ciudad debería reflejar un orden más cercano al de lo divino que al orden que observamos en los seres sin conciencia de la Ley. Un hombre que se abandona a la Naturaleza, así, sin más, es de hecho del todo inviable: el vástago humano al que no recoge o levanta del suelo ningún germen de Ciudad, muere en cuestión de horas” (García-Baro, 2012b: 24).

Desde mi punto de vista, estos deberán ser considerados los signos de una verdadera ciudad habitable, que será reconocida porque en ella sucede lo justo, porque en ella hay símbolos que permiten al hombre generar un lenguaje con el que pueda nombrarse a sí mismo, porque en ella vivirán los hombres en lugares proporcionados a su tamaño y a sus necesidades vitales morales, que deberán tener siempre un correlato material.

El Dr. Mansur, así, nos invita a pensar qué significa verdaderamente «habitar», pues no toda ciudad es, desgraciadamente, habitable en

el sentido señalado. Hay emplazamientos que, más que ciudades, son no-lugares, que impiden la habitación. En su increíble novela *Under the Volcano*, situada en la mexicana ciudad de Quauhnhuac, Malcolm Lowry describía así el lugar en el que habitaba: “Quahunáhuac era en ese sentido como el tiempo, a donde quiera que voltearas, te esperaba el abismo a la vuelta de la esquina. Dormitorio para buitres y ciudad Moloch”¹ (Lowry, 1947: 14). Hay lugares que devoran a quienes ahí intentan habitar y hacer morada, hay lugares que no pueden ser soportados demasiado tiempo por el hombre sin convertirse en una máquina, sin antes haber cedido a toda pretensión de realización libre y alegre de la vida. Hay lugares que transforman la celebración de la vida en un abismo permanente.

Hacer morada: la esencia del habitar

¿Cómo, pues, construir una ciudad habitable? ¿Qué premisas pueden funcionar como el fundamento de una ciudad que permita a sus habitantes vivir de acuerdo con la justicia, relacionarse con los otros, comprender y asumir una identidad plenamente personal, echar raíces y arraigarse a una comunidad?

Siguiendo el célebre texto de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, el profesor Mansur señala que la pregunta debe situarse antes en el habitar que en el construir, pues el construir es resultado del habitar. Los seres humanos debemos primero aprender a habitar, que es desde donde se hace morada, y entonces la ciudad será transformada por ellos mismos en un ámbito verdaderamente humano y habitable. Estas afirmaciones se corresponden con las intuiciones de los grandes urbanistas que han seguido antes el sentido común que una teoría abstracta. Así, Jane Jacobs señala que “es completamente inútil planear la apariencia de una ciudad o especular sobre la mejor manera de darle una grata apariencia de orden sin conocer antes su funcionamiento y orden innatos” (Jacobs, 1961: 41), o Luis Irastorza,

¹ “Quauhnhuac was like the times in this respect, wherever you turned, the abyss was waiting for you around the corner. Dormitory for vultures and city Moloch”

ingeniero y arquitecto español: “la planificación urbanística no crea ciudad, sino que ordena su crecimiento, estableciendo criterios y limitaciones teniendo en cuenta a los que van a vivir allí. No es posible planificar correctamente una ciudad sin conocer en profundidad las fuerzas que van a motivar su evolución, que son siempre económicas y políticas y, por su propia naturaleza, cambiantes con el tiempo” (Irastorza, 2012: 46)

Las nuevas tendencias del urbanismo quieren recuperar esta dimensión primeramente humana del habitar antes que detenerse a planear ciudades desde un plan abstracto como si fuera posible diseñar la vida de una persona considerando únicamente valores geométricos (Careri, 2009; Dorante, 2007; Robert, 2009). Pero estas intuiciones también están presentes en la filosofía, no solamente en Heidegger, sino en uno de sus discípulos y al mismo tiempo también uno de sus más grandes críticos, Paul Ricœur, quien señala que “antes de todo proyecto arquitectónico, el hombre ha construido porque ha habitado. En este aspecto, es inútil preguntarse si el habitar precede al construir” (Ricœur, 2012: 14). En este sentido, Ricœur hace avanzar la postura heideggeriana hacia una visión más compleja, al introducir la dimensión del «relato» en la arquitectura. Si toda construcción es un texto que dice una historia, también una ciudad podrá ser considerada como un relato que colabora en la generación de una identidad de quien la habita. En esa medida, no es únicamente que el habitar sea anterior al construir, sino que habrá otro momento en donde la prioridad esté puesta de modo contrario y sea el construir anterior al habitar: “podría afirmarse que al principio hay un acto de construir que se ajusta a la necesidad vital de habitar. Entonces, hay que partir del binomio «habitar-construir», aún con el riesgo de conceder más tarde la prioridad al construir, en el plano de la «configuración» y, posiblemente, de nuevo al habitar, en el plano de la «refiguración»” (Ricœur, 2012: 14). La prioridad del habitar sobre el construir no es así tan tajante, aún cuando se reconoce que el habitar es la experiencia primordial que debe guiar todo construir.

Preguntémosnos, pues, junto con el Dr. Mansur, ¿qué es propiamente habitar? ¿Cómo describir la esencia de la experiencia fundamental que debe considerarse como la fundadora de las ciudades?

Él mismo da una hipótesis, “al encontrar la etimología del verbo *Whohnen* (habitar) en el verbo, *wunian*, que significa estar en paz, satisfecho, libre, de donde el segundo sentido de habitar implica estar bajo el cuidado” (Mansur, 2017:12) De este modo, la esencia del habitar reside en la libertad y en la paz, en la ausencia de violencias y en la capacidad de expresión de la persona. Asimismo, el habitar está directamente asociado con el cuidado, por eso continúa:

El verbo «cuidar», a su vez, tiene un sentido muy importante en el pensamiento heideggeriano pues, para él, cuidar significa dejar algo en su esencia. Por eso asocia el rasgo fundamental del habitar con el cuidar o mirar para y afirma que habitar es un “residir cerca de las cosas” (Heidegger, 1994:131), es un cuidado —dice— por el cielo, la tierra, los dioses y los mortales y afirma que habitar es guardar, en verdad, a la cuaternidad en las cosas, en tanto que este guardar es un construir. El cuidar pone bajo cobijo; el cuidado, permite apreciar las cosas en su esencia. (Mansur, 2017,11-12)

Quisiera atreverme a proseguir con estas indicaciones fenomenológicas de manera que podamos acercarnos a esta definición del habitar a la ciudad misma. Si bien las reflexiones de Heidegger tienen una utilidad por cuanto describen las actitudes fundamentales sobre las que se asienta el habitar en cualquier sentido, y abonan a la comprensión de lo que significan las necesidades vitales del alma que apuntábamos anteriormente con Simone Weil, creo útil para la reflexión filosófica intentar prolongar esta línea de pensamiento directamente hacia el tema de la ciudad. Para ello, seguiré una intuición del fenomenólogo francés Jean-Louis Chrétien, quien, en *El espacio interior*, un libro publicado en 2014, hace una historia filosófica de la experiencia de la interioridad humana a partir de la metáfora precisamente de las habitaciones.

El libro de Chrétien se pregunta por la experiencia que ha surgido en Occidente de la interioridad humana y cómo ésta ha sido considerada culturalmente como un espacio inhóspito o habitable. El centro de la analogía es la recámara, por ser lo primero que

habitamos, el primer lugar en el que la intimidad se hace posible, en el que puede el yo expresarse de manera completamente libre y transparente. Considero, en ese sentido, que la habitación es el paradigma del habitar, el analogado principal sobre el cual se comprende todo otro modo de habitación. No podemos entender qué es habitar la ciudad si no comprendemos primero cómo habitamos el cuarto, la recámara, que curiosamente toma el nombre mismo del verbo que estamos intentando comprender: la recámara es precisamente la «habitación», como si en ella se expresara el sentido de habitar de manera perfecta.

En un esfuerzo análogo al realizado por Gastón Bachelard cincuenta años antes en la *Poética del espacio* (1957), Chrétien explora fenomenológicamente lo que significan la recámara, el templo, la casa, el castillo y, la figura propiamente contemporánea, el departamento, y para ello parte del siguiente supuesto antropológico: “en nuestra condición presente, es decir de pecadores, no nos encontramos al principio en casa, lo que significa que estamos fuera de nosotros mismos, alienados, extranjeros a nuestro ser más propio: la más grande urgencia es, así, descubrir nuestro espacio interior y penetrarlo” (Chrétien, 2014: 16). La experiencia del habitar no comienza, pues, ni siquiera en la recámara, sino que comienza (y quizá termina) en la experiencia de la propia interioridad, en la capacidad del hombre de vivirse a sí mismo, de tener una intimidad consigo mismo, por ejemplo en el silencio o en la soledad. Ellas dos son las experiencias originarias, primordiales y más primitivas de lo que pueda significar el habitar. El hombre de oración, diríase en este sentido, es quien mejor habita, pues está en paz consigo mismo, está en pleno contacto con su ser más propio y más primigenio, por eso señala el propio Chrétien que

La primera hospitalidad no es otra que la escucha. Es la que alma y cuerpo nos pueden dar hasta en la calle y a las orillas del camino, cuando no podemos ofrecer ni techo, ni fuego ni cobertor. Ella pueda ser otorgada a cada instante. De todas las otras hospitalidades ella es condición, porque amargo es el pan que se come sin que la palabra sea compartida, duros y cargados de insomnio

son los lechos donde uno se recuesta sin que nuestra fatiga haya sido acogida y respetada (Chrétien, 1999: 13).

Si la primera hospitalidad es la escucha, es porque uno puede habitar en el silencio. La recámara, el cuarto personal, la celda del monje o incluso la recámara nupcial, son los lugares primigenios en los que uno puede ser uno mismo, estar consigo mismo, escucharse, mirarse, habitar en su desnudez, compartirse desde la dimensión corporal de lo que somos. Una habitación se hace a partir de la cama y los otros muebles que ocupan su espacio y la transforman en un lugar, pero también a partir de los elementos inútiles que la decoran y que ayudan a reconocernos y a visibilizarnos en ellos. El cuarto es así la primera expresión externa de nuestra interioridad, y por ello es habitable para su dueño: ahí se mira a sí mismo en sus objetos o en la ausencia de ellos, en la disposición de los muebles, en la limpieza y el orden que la configuran.

Como premisa esencial, trasladable al campo del urbanismo y para echar hacia adelante la analogía que podemos establecer entre recámara y ciudad, lo primero que hay que decir es que no es el arquitecto quien hace de la recámara un lugar habitable. Es quien la habita quien la transforma en un sitio acogedor y hospitalario. Eso no quiere decir que el arquitecto esté excluido del proceso, sino simplemente que él diseña los espacios y los distribuye para que quien quiera habitar pueda hacerlo, pero la habitación, en ese sentido, justamente «se hace». La habitación no es una disposición formal de los objetos que componen el espacio, no es una geometría, no es una regla general aplicada al caso particular, sino que la «habitación» misma de la recámara se hace con el paso del tiempo y con lo que el Dr. Mansur acertadamente llamó «cuidado», siguiendo a Heidegger.

El siguiente nivel de habitación es la casa, y luego el barrio o la colonia. Cada uno de estos niveles va saliendo de la intimidad más próxima de la recámara, pero exige que también sean espacios habitados por quienes los ocupan. La casa expresará la personalidad de la familia y deberá permitir que ella pueda no solo ser sí misma sino también recibir huéspedes y hacerlos sentir en casa. Eso no quiere

decir que haya de rehuirse a la personalidad propia, pues la hospitalidad no se logra cuando entramos a un lugar abstracto que pueda ser por todos reconocido. Al contrario. Sólo el lugar que está singularizado y que es expresión personal de quien lo habita puede ser capaz de acoger al extranjero, al foráneo, al forastero o al invitado.

Soy plenamente consciente de que no se trata de trasladar los criterios de habitación de la recámara a la casa y luego al barrio y luego a la ciudad, pero sí soy consciente de que la habitación ha de comenzar allí, en la primera experiencia personal. Ya Aristóteles, en el libro primero de la *Política*, había notado que la *polis* se construye desde la casa, y que la familia es así la primera célula que construye ciudad (Aristóteles, *Política*: I, 1252a1-1253a40). Sin embargo, como bien lo señala el propio Dr. Mansur, algo pasa en algunas ciudades contemporáneas, y seguramente ha pasado en varias a lo largo de la historia de la humanidad por razones distintas, que la habitación se ha vuelto difícil, por no decir imposible, que la habitación se confunde con la infraestructura y en las que los criterios de hacer ciudad no se basan en la dimensión humana del habitar, sino en la especulación, la idolatría a la velocidad y la super exposición de poderes políticos y económicos reflejados en plazas, edificios y estructuras que no hacen sino destruir la capacidad de habitar el hombre esos espacios.

El problema contemporáneo

A partir de los años '50 y '60 del siglo pasado, el urbanismo cobró un auge importantísimo, a raíz sobre todo de la necesidad de reconstruir ciudades después de la guerra. Sin embargo, como señalan Jane Jacobs, Jan Gehl, Jean-Luc Nancy o Iván Illich, comenzó en esa época a trabajarse sobre un modelo de urbanismo que planeaba con la perspectiva de un águila o de un helicóptero que sobrevuela las ciudades, no con la perspectiva del ojo humano, que mira y vive la ciudad a una altura humana. Gehl, en su extraordinario libro *Ciudades para la gente*, acierta al sacar a la luz lo más obvio y denunciar los grandes males de lo que todos vemos que ocurre. En el capítulo 5, titulado “La vida, los espacio, los edificios —en ese orden”, habla

del “síndrome Brasilia”, que consiste en planear las ciudades “desde arriba” y “desde afuera”, e incluso pone una foto en la que un grupo de arquitectos están mirando una maqueta que sólo les permite ver un mapa esquemático del espacio a ocupar y los volúmenes de los edificios. Se planea la ciudad desde la abstracción. Así, se crearon ciudades que desde un plano cartesiano son hermosas y están muy bien proporcionadas pero que son completamente inhóspitas:

Si queremos que las ciudades y los edificios se conviertan en lugares atractivos para que las personas los usen, habrá que tratar consistentemente a la escala humana de un modo nuevo. Trabajar con esta escala es la faceta más difícil y más sensible de todas las que aparecen en el proceso de planeamiento. Si esta tarea es ignorada o fracasa, la vida urbana nunca tendrá oportunidad de florecer. La extendida práctica de moldear las ciudades desde arriba y desde afuera debe ser reemplazada con nuevos procedimientos que vayan desde abajo y desde adentro, en línea con el siguiente principio: primero la vida, después el espacio y por último los edificios (Gehl, 2010: 198).

Este problema no solamente ocurre en los ámbitos de los arquitectos y los urbanistas, sino también en las oficinas de los diseñadores de política pública encargados de dar el marco legal y financiero sobre los que se monta la operación de una ciudad ya construida. Cuando los criterios para transformar una ciudad son guiados por las finanzas, las empresas, los intereses del capital o el populismo electoral, la ciudad se desfigura, impidiendo que en ella puedan ocurrir y acontecer las grandes necesidades del alma humana que una ciudad ha de cubrir. Así, señala Jane Jacobs que “las ciudades necesitan una muy densa y muy intrincada diversidad de usos que se apoyen mutua y constantemente, tanto económica como socialmente [...] Creo que las áreas urbanas malogradas lo son porque carecen de esta especie de intrincado apoyo mutuo, y que la ciencia del urbanismo y el arte del diseño urbano, en la vida real y para ciudades reales, han de convertirse en la ciencia y el arte de catalizar y nutrir esta defensa y funcional red de relaciones” (Jacobs, 1961: 40), de modo

que lo que ha de estar en el centro de las modificaciones urbanas es el habitar mismo, y no la mera estética o el crecimiento económico. De hecho, está claro que si estas prioridades son las que se ponen en primer lugar, no solo tendremos una ciudad inhóspita, sino que eventualmente entrarán esos criterios en conflicto consigo mismos (De Certeau, 1990: 104).

La aguda mirada de Iván Illich formuló esto de manera preclara: uno de los más grandes males de la Modernidad es precisamente la «desencarnación», la negación de que el sujeto es un ser de carne cuyas proporcionalidades orgánicas dan un buen criterio para todo desarrollo, sea éste económico, político, social o urbano. En un extraordinario libro, por lúcido y breve, Illich trató desde este punto de vista el tema de la energía y la movilidad, e hizo explícitas las consecuencias que la pérdida de la proporción humana tiene no sólo en el diseño de las ciudades sino el deterioro de la identidad personal: “en el desarrollo de una sociedad moderna existe un momento en el que el uso de energía ambiental excede por un determinado múltiplo el total de la energía metabólica humanamente disponible. Una vez rebasada esta cuota de alerta, inevitablemente los individuos y los grupos de base tienen que abdicar progresivamente del control sobre su futuro y someterse siempre a una tecnocracia regida por la lógica de sus instrumentos” (Illich, 1975: 331). De este modo, por ejemplo, cuando el automóvil se pone en el centro de la planeación urbana, termina por contradecir los fines para los que fue creado, por el resultado de la intersección de una serie de variables socioeconómicas y políticas y, en última instancia, antropológicas. Veamos el siguiente análisis:

En toda sociedad que hace pagar, el tiempo, la equidad y la velocidad en la locomoción tienden a variar en proporción inversa una de la otra. Los ricos son aquellos que pueden moverse más, ir donde les plazca, detenerse donde deseen y obtener esos servicios a cambio de una fracción muy pequeña de su tiempo vital. Los pobres son los que usan mucho tiempo para que el sistema de transporte funcione para los ricos del país [...] La utilidad marginal en el aumento de la velocidad, accesible sólo a

un pequeño número de gente, al rebasar un límite conlleva para la mayoría un aumento en la desutilidad total del transporte. La mayoría no sólo paga más, sino que sufre más daños irreparables. Pasa la barrera crítica de la velocidad en un vehículo, nadie puede ganar tiempo sin que, obligadamente, lo haga perder a otro. Aquel que exige una plaza en un avión, proclama que su tiempo vale más que el del prójimo. En una sociedad en donde el tiempo para consumir o usar se ha convertido en un bien precioso, servirse de un vehículo, cuya velocidad exceda esa barrera crítica, equivale a poner una inyección suplementaria del tiempo de otros al usuario privilegiado de vehículos (Illich, 1975: 340; 342)

En ese sentido, y por ir descendiendo de lo más filosófico a lo propiamente arquitectural y urbanístico, es imperativo pensar en las consecuencias que en el habitar tienen las decisiones que se toman en el nivel del urbanismo y la política pública. Una ciudad que no permite a sus habitantes trasladarse en un tiempo razonable es una ciudad que mina y destruye el fundamento principal de ella misma, por ejemplo, la familia. Un gobierno puede vender unos terrenos alejados del centro para construir un hospital o, por ejemplo, una universidad, pero si no provee al mismo tiempo de un transporte público adecuado, estará introduciendo en la dinámica urbana un mecanismo de segregación, pues sólo podrán acceder a esos nuevos servicios los poseedores de un automóvil. O, poniendo un ejemplo distinto sobre la mesa: cuando la estructura urbana impide que haya puntos de encuentro entre los ciudadanos, elimina las banquetas por las cuales puedan caminar los peatones y encierra a los habitantes en fraccionamientos cerrados con muros altos y gruesos, dominados por una caseta de vigilancia, está destruyendo, precisamente, la dimensión habitable de la ciudad, extinguiendo el espacio público y el punto de encuentro entre los ciudadanos, fomentando una vez más la segregación en clases, la división y haciéndose así imposible combatir la violencia para perseguir la paz.

La propuesta de la filosofía del habitar

La propuesta que nos ha hecho el Dr. Mansur tiene la virtud, como lo señalé al inicio, de ayudarnos a plantear bien la pregunta. Ésta no consiste en inquirir por la belleza de una ciudad o por la geometría de sus partes desde un plano cartesiano, ni siquiera por el tipo de edificios que deben enmarcar el espacio urbano. La pregunta importante es por la esencia del habitar y, quizá más en concreto, por el modo como una determinada sociedad quiere habitar. Por eso dice Paul Ricœur que “la arquitectura sería para el espacio lo que el relato es para el tiempo, es decir, una operación «configuradora»; un paralelismo entre, por un lado, el acto de construir, es decir, edificar en el espacio, y, por otro lado, el acto de narrar, disponer la trama en el tiempo.” (Ricœur, 2012: 11) Los habitantes de las ciudades debemos ser capaces de construir una narrativa de nosotros mismos y de nuestro pueblo capaz de describirnos de manera acertada de modo podamos encontrar el arraigo que Simone Weil quería para su nueva Francia liberada.

Desde mi punto de vista, el desarrollo de una filosofía del habitar adecuada ayudará a los arquitectos, urbanistas y funcionarios públicos a comprender que la planeación de una ciudad debe hacerse desde abajo y no desde arriba, considerando las necesidades del alma y no las del mercado, por más atractivas que éstas puedan ser para sus bolsillos. En ese sentido, quisiera hacer una precisión última sobre la propuesta del Dr. Mansur, quien insistía que antes que el construir es el habitar, y que antes de detenernos a planear nuevas ciudades debemos aprender a habitar para poder configurar de manera humana los ambientes que ya existen. Esta precisión consiste en que creo que el proceso inverso, como lo sugirió Paul Ricœur, también es posible: fomentar un cierto habitar a partir del construir.

Es una verdad fundamental que lo primero es la experiencia que el yo tiene de sí mismo, el modo de que habite en sí, habite su casa y su barrio. Si no sabemos habitar, destruiremos las ciudades que hemos construido y destruiremos la capacidad de reconocernos los unos a los otros, crearemos ciudades en las que el paradigma es la velocidad, el mercado y la magníficamente espectacular. Sin embargo,

creo que el urbanista, el arquitecto y el funcionario, poco pueden hacer respecto de ese habitar primario, personalísimo y que comienza incluso en el silencio, como lo decíamos a partir de los análisis de Chrétien. Pero sí tienen en sus manos la configuración física de un espacio que puede promover un modo u otro de habitar.

Aquí está lo que considero otra propuesta de la filosofía: el análisis y la comprensión de las proporciones de lo humano para que sea éste el criterio que los planeadores han de tener a sus ojos. “Diversidad de operaciones implica el artificio arquitectónico —señala Ricœur—: proteger el hábitat con un tejado, delimitarlo por unas paredes, regular la relación entre el exterior y el interior mediante un juego de aberturas y cierres, marcar por un umbral el traspaso de los límites, esbozar mediante una especialización de las partes del hábitat —en superficie o en elevación— su asignación a lugares distintos de vida y, por lo tanto, a actividades diferenciadas de la vida cotidiana, y definir el ritmo de la vigilia y el sueño mediante un tratamiento adecuado, aunque fuera muy a grosso modo, del juego de sombras y luces” (Ricœur, 2012: 15). Todas esas tareas, que sí le tocan al arquitecto, pueden tener como centro la consideración de la persona como un ser simbólico y comunitario.

Nunca se insistirá lo suficiente en que el ser humano necesita espacios de silencio, de recogimiento y de soledad para poder constituirse un sujeto verdaderamente capaz y verdaderamente político. Estos espacios pueden estar perfectamente instalados en sus habitaciones, en sus casas y en los templos, pero la ciudad deberá también facilitar que los espacios abiertos no sean violentos ni absolutamente ruidosos, que los habitantes de la ciudad quieran permanecer en la calle y hacer ahí una buena parte de su vida, que no tengan que salir huyendo de la banqueta porque el ruido, la violencia y la inseguridad sean la moneda de cambio. Por eso el énfasis que hace Weil en la necesidad de bienes colectivos es central para una filosofía del habitar que quiera ser completa:

La participación en los bienes colectivos —señala Weil—, participación consistente no tanto en el goce material cuanto en un sentimiento de propiedad, constituye una necesidad igualmente

importante. Se trata más de un estado de ánimo que de una disposición jurídica. Donde hay realmente vida cívica cada uno se siente personalmente propietario de los monumentos públicos, de los jardines, de la magnificencia desplegada en las ceremonias; el lujo que desean casi todos los seres humanos se concede así a los más pobres (Weil, 1949: 47).

En este sentido, creo que aunque el habitar sea previo al construir, hay un determinado modo de construir, gobernar, organizar y dirigir las ciudades que puede coadyuvar a que acontezca el habitar. Una ciudad que altera la vida interior de sus ciudadanos es una ciudad que comienza a transformarse inhóspita. Una ciudad que no puede escuchar —y la escucha es la primera hospitalidad—, es una ciudad que destruye toda habitación posible. Una ciudad cuyos desplazamientos y emplazamientos son hoscos, hostiles, inseguros, caros, es una ciudad que está transformando los interiores de quienes ahí viven, convirtiendo a esos sujetos en incapaces de habitarse a sí mismos. Una ciudad que aísla, que segrega, que impide que todos se miren a la cara, que compartimenta, que clasifica, que construye muros en lugar de plazas, es una ciudad que cierra la puerta a la vida de la comunidad y que, por tanto, cancela las condiciones para que la ciudad pueda existir. Es una ciudad que, “dormitorio de buitres y ciudad Moloch”, se devora a sí misma. Por eso Charles Péguy insistía:

Las vidas interiores son en la ciudad armoniosa independientes y libres de todo, porque no conviene que las vidas interiores sean mandadas por lo que podría deformarlas; no conviene que ni siquiera una sola vida interior, es decir la vida interior de un solo ciudadano, sea deformada por todos los ciudadanos, o por un partido de ciudadanos, o por un ciudadano, por la ciudad, por un pueblo, por un individuo.

Así los sentimientos y las voliciones de los ciudadanos son libres en la ciudad armoniosa (Péguy, 1898: 70-71)

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Política*. A. Gómez Robledo, trad. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bachelard, G. (1957). *Poética del espacio*. E. de Champourcin, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1942). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Careri, F. (2009). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Chrétien, J. L. (1999). *L'arche de la parole*. Paris: Presses Universitaires de France (Col. Épiméthée).
- Chrétien, J. L. (2015). *L'espace interieur*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano I. Las artes de hacer*. A. Pescador, trad. México: Universidad Iberoamericana.
- Dorantes, A. (2007). "En el umbral de urbanismo". En *La mirada invertida. Jean Robert 70*. Chamilpa: Edición independiente.
- Esquirol, J. M. (2015) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- García-Baró, M. (2012b). "En el origen fue la ciudad (y en el final será la ciudad)". En Irastorza, L. *Las ciudades del siglo XXI. Ensayo sobre sus fundamentos socioeconómicos, tecnológicos, energéticos y climáticos*. Madrid: Fundación Esteyco, pp. 22-25.
- Gehl, J. (2010). *Ciudades para la gente*. J. Décima, trad. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 2014.
- Heidegger, M. (1954a). "Construir, habitar, pensar". En *Conferencias y artículos* (pp. 127-142). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1954). "...Poéticamente habita el hombre..." En *Conferencias y artículos* (pp. 163-178). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Illich, I. (1975). *Energía y equidad. Obras reunidas I*. I. Illich y V. Petrowitch, trads. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 325-365.
- Irastorza, L. (2012). *Las ciudades del siglo XXI. Ensayo sobre sus fundamentos socioeconómicos, tecnológicos, energéticos y climáticos*. Madrid: Fundación Esteyco.
- Jacobs, J. (1961). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Á. Abad, trad. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Péguy, C. (1898). *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse*. En *Œuvres en prose complètes I*. Paris: Gallimard. Bibliothèque de La pléiade, ed. de Robert Burac, 1987, 55-117. (Hay traducción española, de Sebastián Montiel, publicada en 2007 en Granada por Editorial Nuevo Inicio).

- Pinilla, R. (2005). "Vivienda, casa, hogar. Las contribuciones de la filosofía al problema del habitar". *Documentación Social*, 138, 13–40.
- Ricœur, P. (2012) "Arquitectura y narratividad". *Arquitectonics* pp.9-29.
- Robert, J. (2007). "El retorno de Caín. Reflexiones sobre los orígenes y la muerte de las ciudades", Promanuscrito.
- Taylor, Ch. (1991). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós. Trad. de Pablo Carbajosa.
- Weil, S. (1949). *Echar raíces*. J. C. González y J. R. Capella, trads. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- Zaid, G. (2016). "Origen práctico de la filosofía". *Letras Libres*, 15 de septiembre de 2016. Alojado en: <http://www.letraslibres.com/mexico/literatura/origen-practico-la-filosofia>. Consultado el 19 de septiembre de 2016.
- Zambrano, M. (1964). "El espejo de la historia". En *El exilio como patria*. Barcelona / Morelia: Anthropos Editorial / Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 2014, pp. 87-95

Estudios

El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal

The Body by Itself. From the Phenomenology of the Body to an Ontology of the Embodied Self

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
marioteo56@yahoo.com.mx

Recibido: 29/08/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Este trabajo pondera el «giro corporal» de la filosofía del siglo XX. Parte de la revaloración que hace Nietzsche del cuerpo frente a una tradición que ha enfatizado tal vez demasiado la espiritualidad del alma, despojándola del cuerpo. Una «filosofía del cuerpo» correctamente planteada bien podría devolvernos la plebeya realidad que el criticismo moderno tanto alejó. Para poder ofrecer una salida al solipsismo universal, sería precisa, pues, una filosofía del cuerpo capaz de replantear el realismo. Así, se presenta los abordajes de de Merlau-Ponty y Jean-Luc Nancy hacia una filosofía de lo corporal y de la carne, respectivamente. La siguiente sección se dedica a presentar las consecuencias del giro corporal de la filosofía respecto de la ontología: presenta el trayecto del cuerpo al Ser. El carácter de exterioridad ejemplar con el que Nancy define al cuerpo nos permite calibrar —en el sentido de una filosofía inmanentista no cerrada ni definitiva— un

Abstract

This article analyzes the «corporeal turn» of Philosophy in XX Century. It parts from the revaluation of the body undertaken by Nietzsche against a tradition that probably emphasized too much the spirituality of the soul, ripping it from the body. A properly thought «Philosophy of the body» could bring back that reality which modern criticism has driven so far away. To offer a way out of universal solipsism, it is necessary a Philosophy of the body capable of rethinking Realism. Merlau-Ponty and Jean-Luc Nancy's approaches to a Philosophy of corporality and of flesh are presented, then. The next section deals with the consequences of the corporal turn of Philosophy in relation to Ontology: it shows the way from the body to Being. The exemplar exteriority with which Nancy defines the body allows us to calibrate —in the sense of an immanent Philosophy which is not done, closed or definite— an atheism free from naïve and a kind of Ontological Realism

ateísmo no ingenuo y un realismo ontológico no abstracto ni dogmático. Para concluir el ciclo, se propone el camino que ha planteado el «nuevo realismo», defendido por Markus Gabriel, Ferraris, Harman y otros. La intención de este trabajo es presentar cómo sería posible formular la nueva Ontología, la nueva concepción del ser y la existencia, una ontología materialista, realista, tanto del ser extra-corporal como del ser corporal.

Palabras clave: carne, cuerpo, filosofía del cuerpo, materialismo, nuevo realismo.

free from abstractions or dogmatism. To close the cycle, «New Realism» approach, defended by Markus Gabriel, Ferraris and Harman, amongst others, is presented and defended. The intention of this article is to present a way in which it is possible to formulate a new Ontology, a new conception of Being and existence, a realistic, materialistic ontology of the corporal being inasmuch the extra-corporal being.

Keywords: body, flesh, Philosophy of corporality, Materialism, New Realism.

Una de las novedades más conocidas y hasta populares de la filosofía y, en fin, del pensamiento del siglo XX es lo que podemos llamar el «giro corporal»; esto es, el emplazamiento de la corporalidad (humana) como tema relevante de la reflexión y las propuestas teóricas y hasta socio-culturales. Esto significó una verdadera revolución filosófica, en la medida en que llegó a su fin el paradigma de la conciencia (del «alma») como centro y referente privilegiado del pensamiento y, particularmente, de la comprensión del ser humano. No obstante, si queremos que el «cuerpo» no funja simplemente como un sustituto de la «conciencia», o bien, si no queremos quedarnos en un «corporalismo», esto es, en una visión ideológica, reductiva y parcial de la corporalidad, es necesario ir de una «filosofía del cuerpo» (y de una cultura del cuerpo) a una redefinición, siguiendo el paradigma del cuerpo, de nuestras concepciones filosófico-generales. En principio, se trataría de formular la nueva Ontología, la nueva concepción del ser y la existencia que puede derivarse o ser consistente con una filosofía del cuerpo; esto es, una ontología materialista, realista, tanto del ser extra-corporal como del ser corporal.

De tal modo, vamos a exponer a continuación los antecedentes generales del giro corporal en la filosofía del siglo XX, en seguida nos detendremos en la tesis de la filosofía del cuerpo como vía hacia una nueva concepción ontológica para finalmente trazar de forma breve las directrices de una ontología realista del sujeto corpóreo.

El giro corporal

El tema del cuerpo ha estado presente de forma lateral en la historia de la filosofía desde sus inicios;¹ por ejemplo, en las concepciones

1 Para una revisión histórica del tema de la corporalidad en la filosofía, vale la pena consultar a Rivera de Rosales, J.; López Sáenz, 2002.

naturalistas y materialistas de la filosofía antigua y, en general, en las formaciones culturales del mundo clásico greco-romano, tal y como Michel Foucault nos recordó hace tiempo bajo el proyecto de una ética del cuidado de sí (del sujeto corporal) (Foucault, 1986-1987) sin presupuestos de orden trascendente o teológico-morales. Como sabemos, a lo largo del pensamiento medieval y moderno, la concepción del cuerpo estuvo signada por la visión religioso-cristiana en la que el cuerpo era concebido como instancia inferior o dependiente respecto a la instancia del *alma*, componente divino e inmaterial del ser humano, susceptible de sobreponerse a la muerte de su cuerpo, de ser inmortal. No obstante, junto a la persistencia de la concepción anti-corporal en la perspectiva antropológica de la Modernidad, comenzó a delineararse una visión de la dimensión corporal del sujeto humano junto con una concepción naturalista y materialista del mundo. Un ejemplo paradigmático de esta manera de pensar lo encontramos en la filosofía de Spinoza. «Nadie sabe lo que puede un cuerpo»: esta proposición espinosista se convirtió en la consigna de una nueva visión filosófica². Es cierto que esta visión fue combatida en su tiempo y atajada o francamente reprimida o ignorada en los tiempos sucesivos. A fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, el tema de la corporalidad reaparece de diversas formas y de maneras más o menos abiertas. Por ejemplo, es claro el supuesto corporal en las filosofías del romanticismo o en el materialismo de Karl Marx. Como en otros temas, es Nietzsche quien, de forma directa y radical, se apropia de la oculta tradición que valora al cuerpo sobre el alma, proyectándola hacia una filosofía de gran envergadura y que, entre otras cosas, delinea gran parte del espíritu y el estilo del pensamiento y la cultura del siglo XX. Los nietzscheanos pensamos desde el cuerpo y con el cuerpo. Es el alma la que debe estar sometida al cuerpo, si queremos superar en definitiva el nihilismo metafísico y religioso en que se nos ha querido encerrar por siglos.

De alguna forma, el espíritu romántico, liberador –y a veces libertino– del siglo XIX fue ajustado en los inicios del siglo XX. El

2 Considérese la recuperación de la filosofía de Spinoza en el estructuralismo, particularmente la llevada a cabo por Gilles Deleuze (2004).

inmanentismo se tradujo en una chata visión positivista que eliminó todos los caracteres subversivos y críticos de la filosofía de la corporalidad al reducir el cuerpo a sus rasgos físico-biológicos; esto es, al convertirlo en un mero ente, en un objeto natural o en una simple realidad de hecho. No obstante, la fenomenología, ya desde Husserl, revela y construye una concepción del cuerpo como componente de la dimensión subjetivo-trascendental de la conciencia y su relación con el mundo.³ Propiamente, el giro corporal en la filosofía del siglo XX es efectuado por la filosofía husserliana y precisado y concretado por sus diversos seguidores. Destacan aquí los pensadores franceses Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty;⁴ particularmente el último, quien se propone, nada menos, elaborar lo que podemos llamar una «filosofía de la corporalidad» en todo su sentido y toda su complejidad.

El punto decisivo y más relevante de la filosofía de Merleau-Ponty consiste en su insistencia por comprender la corporalidad humana (lo corpóreo en general) como una instancia original y originaria; esto es, como un modo de ser propio que se distingue totalmente del mundo inmanente de la conciencia, pero también de toda reducción de lo corporal a su aspecto meramente físico-material.⁵ El cuerpo no es sujeto ni objeto; o más bien, es sujeto y objeto a la vez, es un sujeto-objeto. Apoyado firmemente en la perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty revela como nadie los enigmas y las potencias de la vida corporal. Nos muestra cómo el cuerpo es, más que el sustrato o el soporte, la realidad concreta, intensiva de la existencia humana, de la conciencia, el pensamiento y hasta de la libertad. Pero nuestro filósofo no busca permanecer en el mero nivel de la antropología o de una filosofía de la experiencia y el conocimiento.

3 Se puede apreciar en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Husserl, 1997, cap. III, secc. II: 188 y ss.); particularmente en “La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo”.

4 El «giro corporal» está presente aún en la fenomenología religiosa (Henry, 2001).

5 Se puede consultar con provecho la “Primera parte. El cuerpo” de la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1974: 87 y ss.). Sobre la obra del filósofo francés, escribí *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (2013).

Busca ir, a través del cuerpo, más allá: hacia una nueva formulación ontológica, que hace de la noción de «carne» (ser sensible) el concepto básico-general de un pensamiento del Ser.⁶ «Carne» significa, en principio, la generalización del ser de la corporalidad a todo lo que existe. Pero no se trata aquí solamente de una metáfora o de privilegiar ontológicamente un elemento de la condición humana. El punto para Merleau-Ponty es que el cuerpo es el «ser» de la subjetividad, el «ser» del pensamiento; y es, a la vez, el modo en que accedemos al Ser o, más bien, el modo en que nos revelamos a nosotros la preeminencia del Ser sobre nosotros mismos (esto es: sobre nuestra conciencia puramente reflexiva, intelectual y cognoscente).

La filosofía del cuerpo del siglo XX encuentra su punto culminante en la rara reflexión de Jean-Luc Nancy. «Rara» en el sentido de que el pensamiento del filósofo de Estrasburgo es difícilmente asignable a alguna de las corrientes o posiciones en boga durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del actual. Aunque aparentemente afiliado a la filosofía heideggeriana, en realidad lo que hace Nancy es un discreto (y quizá cortés) deslinde crítico respecto del pensador alemán y, claramente, de sus seguidores más celosos. De forma muy esquemática, podemos caracterizar ese deslinde como un definitivo descentramiento de la experiencia humana apuntando a una nueva comprensión ontológica, igualmente discreta en su presentación. Sucede que Nancy practica una forma de expresión bastante *sui géneris*, alejado tanto del artículo académico típico como del tratado exhaustivo y con pretensiones de definitividad. Lo que él hace está más cerca de un cierto experimento literario-filosófico, donde se busca estirar la expresión, la escritura, para producir efectos de extrañeza y exterioridad. Sus posiciones filosóficas más interesantes y originales se juegan de forma intrínseca con esas operaciones expresivas —discurso sucinto, juego con la equivocidad de las palabras, de los instrumentos lingüísticos como las preposiciones, las formas verbales, etc. Por ejemplo, una creación suya: el ser-a (*être-à*) (Nancy, 2003a: 20 y ss), que señala el carácter relacional y

6 Es lo que Merleau-Ponty se propuso llevar a cabo en su última obra, misma que, desafortunadamente, quedó inconclusa, *Lo visible y lo invisible* (1970).

abierto del Ser. Todo el asunto consiste, para Nancy, en hacer de la escritura un modo de «excripción» (*excritura*): un modo de salir de los límites del lenguaje o, quizá mejor, de meter en los límites del lenguaje la experiencia misma en cuanto experiencia *del* Ser, de la existencia —lo que, de suyo, es exterioridad— (Nancy, 2003b: 19). Análogamente, podemos decir que Nancy estira los elementos de la filosofía de Heidegger para llevarlos a instancias inverosímiles desde el punto de vista de la estricta ortodoxia heideggeriana.

Establecer la unidad entre las categorías de Ser y Existencia parece ser el cometido de Nancy. De esta manera, nuestro filósofo realiza un movimiento donde el concepto de existencia se libera de su mera circunscripción antropológica, típica del existencialismo y, de alguna manera, de la ontología fundamental heideggeriana, para volver al significado clásico (metafísico) de existencia, refiriendo a todo lo que es el caso, a todo lo que es en el mundo.⁷ El existir, el tener su ser fuera de sí, el estar lanzado a una exterioridad (facticidad) es el carácter de todo lo que existe y no sólo del existente humano. Ahora bien, en cuanto «exterioridad» de principio, la existencia tampoco se identifica, según Nancy, con la realidad físico-objetual, con la entidad o la materialidad —tampoco es que se aleje mucho de ella—. Pero «existencia» subraya, sobre todo, la dimensión relacional, *espacial* del Ser. De ahí que toda existencia sea a la vez co-existencia, relación abierta con lo otro, relación infinita. Existir es «estar-fuera», es exposición, comparecencia, ser-al-infinito.

De acuerdo con esta concepción, el «cuerpo» se aparece como la clave de la existencia y el principio de los principios de toda ontología. Nuestro cuerpo es exterioridad, ante todo: espacialidad sin discusión, coexistencia como destino y verdad. Es, a la vez, nuestra manera de comunicarnos con todo lo que existe, con el infinito mismo, que está junto a nosotros. Con el cuerpo, todo llega, todo está, todo es. Nuestro cuerpo es ya cuerpo glorioso, cuerpo místico. Como describe Nancy:

7 La concepción del mundo como pluralidad fragmentada, abierta y no totalizable, está expuesta por Nancy en *Ser singular y plural* (2006).

Cuerpo cósmico: palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mis hilos (2007a: 21).

Podemos decir que la filosofía de Jean-Luc Nancy aparece, así, como el límite inmanente de la línea filosófica fenomenológico-hermenéutica del siglo XX, como una vía que apunta más allá de todo lo que se había tenido por asentado. Podemos puntualizar así las tesis de Nancy en la siguiente relación: 1) paso de una filosofía de la existencia antropológica a una filosofía de la co-existencia ontológica; 2) superación definitiva del paradigma de la conciencia en pos de una ontología del cuerpo (*corpus*); 3) puesta en cuestión de la perspectiva «humanista» (antropocéntrica) dominante en el pensamiento moderno hasta el siglo XX; 4) liberación de la libertad: ubicación de la libertad en el plano de la existencia, liberándola de su reducción a, e identificación con la dimensión de la voluntad y el querer; restablecimiento del lazo de la libertad con la contingencia, el azar, la facticidad y la apertura de la existencia como tal, esto es, ontologización de la libertad (Nancy, 1988: 5) superación definitiva de toda onto-teología (filosofía que reduce el «Ser» a un «ente», generalmente «Dios») bajo una concepción del Ser (incluido lo propio «divino») como *infinito abierto* (Nancy, 2008:2000).

Del cuerpo al Ser

En verdad, en el pensamiento de Nancy se encuentran presentes ya todas las tesis que una revaloración de la ontología y una promoción del realismo ontológico ha venido a hacer en los últimos años. Particularmente, el filósofo francés ha llevado a cabo un movimiento que parecía imposible: salir del mundo de la conciencia y del lenguaje,

del concepto y del discurso, para volver a captar el ser, para ver nuevamente las cosas, incluso para restablecer el ánimo del pensamiento filosófico. El procedimiento consistió, precisamente, en apostar a una especie de fenomenología anónima de la existencia, a una descripción de la experiencia del mundo, sin la suposición de un sujeto o una conciencia; o mejor, bajo la suposición de que la conciencia es en verdad a tal grado intencional que podemos entonces hablar tranquilamente de lo que existe sin tener que agregar el fastidioso «para mí», o «para la conciencia»; hablar del «sentido del mundo» sin agregar el pretencioso «sentido por mí» o «por el sujeto». En realidad, es la identidad entre sentido y existencia lo que permite superar el relativismo y subjetivismo de la Modernidad filosófica. El sentido no pertenece al yo. Es el yo el que pertenece al sentido y, por ende, a la existencia. Lo primero es el «yo existo» (*ego sum*),⁸ o, simplemente, «existe algo», «hay la existencia».⁹

El carácter de exterioridad ejemplar con el que Nancy define al cuerpo nos permite calibrar —en el sentido de una filosofía inmanente no cerrada ni definitiva— un ateísmo no ingenuo y un realismo ontológico no abstracto ni dogmático. El valor ontológico del cuerpo estriba, precisamente, en que rompe desde dentro, desde su ser propio, el privilegio de la unidad y sustancialidad del ente en pos de una concepción del ser como fragmentariedad y dispersión —resuena aquí la famosa y, como sea, enigmática fórmula deleuziano-guattariana del «cuerpo sin órganos» (1974)—. Consideramos, por nuestra parte, que esta comprensión aleja en definitiva cualquier regresión a una visión metafísica donde, como hemos dicho, el cuerpo se convierta simplemente en un sustituto del «alma», con sus mismas funciones y sus mismos privilegios, pero con un nombre distinto. Sin embargo, sobre todo, permite evitar la conversión de la filosofía del cuerpo en una ideología superficial, corporalista y dizque materialista. Esta es la situación que se ha presentado en los últimos tiempos

8 Me refiero aquí a la original reinterpretación crítica de la filosofía cartesiana hecha por Nancy (2007b).

9 Tal es la tesis que sostiene el filósofo mexicano Luis Villoro en su magistral estudio sobre Descartes (1965).

en la llamada sociedad de consumo del capitalismo avanzado. Es la ideología, incluso *la religión del cuerpo* lo que ahora tenemos llenando todos los espacios de la vida y la cultura cotidiana.

A lo largo del siglo XX, y hasta nuestros días, ha ido ganando terreno una concepción más bien ideológica que privilegia, prácticamente de modo absoluto, la dimensión corporal y material de la existencia, aunque bajo un mecanismo reduccionista y, al fin, empobrecedor. Es el inmanentismo ateo de la Modernidad asumido, en general, como una filosofía del «no hay nada más que esto»; es decir, una ideología conformista y tendencialmente nihilista. Es la visión meramente desesperanzada del mundo en que se basa el gran negocio del consumismo moderno y que opera mediante una simple inversión de todo lo que antes se tenía como secundario y que ahora pasa a ocupar el lugar primario. El cuerpo contra el alma, la salud corporal contra la salud integral, el deporte contra la cultura, el sexo contra el erotismo y el amor; en fin, el interés individualista y egocéntrico contra toda idea de trascendencia, valor, sentido... No por nada, el mundo se observa como un largo espacio de sinsentido y sin valor. El individualismo superficial (*light*) de la sociedad posmoderna va unido a esa visión reduccionista, a esa ideología del cuerpo, a esa reducción de la filosofía del cuerpo a un asunto objetivista y hasta mercadotécnico.¹⁰ Se asume por todos que el cuerpo es el último y único baluarte de la persona. El cuerpo es convertido, compulsiva y neuróticamente, en el único asunto y único objetivo de la «vida». El lema merleauPontiano de «yo soy mi cuerpo» se invierte en el eslogan publicitario de «mi cuerpo soy yo». Es la biopolítica, bien descrita por Foucault, funcionando a todo lo que da. Es concebir el cuerpo como referente y materia de las estrategias de dominación y control de la vida de las personas.

¿Cómo hacer para que la filosofía del cuerpo no termine agotándose en esa ideología del cuerpo? ¿Cómo hacer para ir más allá del

¹⁰ Es significativo el caso de México. Una de las preocupaciones de mucha gente tiene que ver con los problemas de la «línea», de la dieta y la obesidad; de ahí la amplia promoción de aparatos, recetas y procedimientos para adelgazar y tener un «mejor» cuerpo. No son estrictas razones de salud las que motivan a individuos y comerciantes a estar metidos en esa lógica.

cuerpo sin perder lo que él nos ha permitido, sin tener que volver a ese espiritualismo anti-corporal de la tradición, también nihilista y aliado de estrategias de poder y dominación? Es aquí donde consideramos necesario dar el paso de una filosofía del cuerpo a una nueva ontología, a una filosofía materialista y realista en la que el cuerpo quede comprendido y desde donde podamos evitar las consecuencias ideológicas y, al fin, nihilistas de un «corporalismo» sin fundamentos claros ni sentido preciso. En fin, consideramos que la filosofía del cuerpo es una vía adecuada para llegar a la ontología, a una afirmación del Ser más allá de toda filosofía de la conciencia; pero, a la vez, consideramos que el cuerpo –y lo corporal en general– solamente puede mostrar toda su relevancia y originalidad si es enfocado desde una perspectiva ontológico-realista. Ésto es, al menos, lo que el movimiento filosófico de los últimos años ha revelado: la necesidad de que el pensamiento vuelva a una Ontología en su sentido esencial.

El cuerpo en el nuevo realismo

Nos referimos ahora a lo que se ha dado en llamar el «nuevo realismo»,¹¹ propio de la filosofía de este siglo. Jóvenes pensadores como Quentin Meillassoux, Markus Gabriel y Graham Harman, así como el ya no tan joven Maurizio Ferraris, han planteado de diversas maneras la necesidad de reafirmar en el pensamiento la primacía de lo real, de la existencia o del objeto, en contra de la primacía de la epistemología, del acto cognoscente y de las filosofías de la subjetividad, que han dominado, en general, toda la Modernidad (bajo el paradigma kantiano). Este cuestionamiento se justifica particularmente frente a las desastrosas consecuencias del llamado «posmodernismo», es decir, la corriente de pensamiento y cultura que ha ocupado los espacios de la moda académica en las últimas décadas

11 *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (Ramírez, 2016a) constituye una buena introducción al trabajo de varios de sus representantes; incluye textos de Maurizio Ferraris, Quentin Meillassoux, Markus Gabriel y Graham Harman.

y que se ha caracterizado por la promoción de un relativismo a ultranza que, en algunos casos, justifica posturas irracionalistas y hasta meramente nihilistas. Sin embargo, más que simplemente negar a la Posmodernidad, el nuevo realismo se propondría guardar sus aspectos positivos y eliminar los negativos a través de una fundamentación ontológico-racional de sus planteamientos. Esto significa que el nuevo realismo no consiste simplemente en un regreso a la metafísica pre-crítica ni a alguna de las formas de realismo que se han dado en la historia de la filosofía. Se trata de una concepción claramente novedosa en la medida en que conjuga el postulado realista —existe una realidad independiente de la conciencia— con una posición racionalista —esa existencia puede y debe ser demostrada argumentativa y discursivamente—. Precisamente, es el carácter racional, reflexivo o especulativo del nuevo realismo lo que lo distingue claramente de otros intentos de pensamiento ontológico en la filosofía del siglo XX. Filosóficamente, el problema no consiste en sostener que existe una realidad más allá de nosotros —algo que, estrictamente, nadie puede negar—, sino en cómo se puede justificar tal afirmación. Lo que puede observarse en diversos planteamientos ontológicos de la filosofía del siglo XX es la carencia de tal justificación o la forma inadecuada o inconsistente en que se ha intentado llevar a cabo —tanto en el área analítica como en el área fenomenológico-hermenéutica—. Particularmente, esa es la limitante que muestran las concepciones ontológicas de los autores que hemos referido antes —como Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy—, así como de otros pensadores como Bergson, Heidegger o Gilles Deleuze.

En seguida, vamos a exponer brevemente la manera en que el tema de la corporalidad es redefinido de forma explícita o implícita en los autores del nuevo realismo, en sus figuras más destacadas. Nuestro enfoque conlleva un doble sentido: por una parte, tratamos de observar cómo una filosofía del cuerpo es la vía para el acceso a una concepción ontológica y cómo, por otra parte, esta nueva concepción otorga un nuevo valor y alcance a la filosofía del cuerpo.

Iniciamos con el planteamiento del filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien realizó un movimiento desde una concepción crítica de la hermenéutica hacia una perspectiva nuevo-realista. Precisamente

lo que nunca convenció al hermeneuta Ferraris —gran conocedor de la filosofía de Gadamer y discípulo de Jacques Derrida (Ferraris, 2000)— fueron las radicalizaciones o exageraciones de esa postura; es decir, sus implicaciones relativistas y subjetivistas, bajo el principio de que todo está mediado por significaciones (no hay presencia desnuda) y de que el imperio de la interpretación no conoce fronteras. Ferraris se propone ubicar las condiciones y límites de validez del pensamiento hermenéutico. Quiere establecer hasta dónde es razonable sostener su alcance y dónde ya debemos reconocer una esfera de realidad que debe ser postulada como anterior o más allá del campo hermenéutico. Si buscamos, a la manera cartesiana, una fuente indubitable de realidad, capaz de cuestionar el absolutismo hermenéutico, ¿qué encontramos? Al igual que Merleau-Ponty y Nancy, Ferraris encuentra la evidencia de nuestro ser corporal:

¿Qué existe? Existe en el presente un cuerpo humano viviente, que es *mi* cuerpo, el cual nació en cierto momento del pasado y desde entonces ha existido sin solución de continuidad, aunque no sin haber sufrido cambios; en el sentido por ejemplo, de que en su nacimiento y por cierto lapso sucesivo, era mucho más pequeño que ahora. Desde este momento, siempre ha estado en contacto o poco separado de la superficie de la Tierra; y desde que nació, también han existido siempre muchas cosas, de formas y tamaños tridimensionales (Ferraris, 1999: 105).

De esa constatación, Ferraris erige la primacía ontológica, más allá de la universalidad de la hermenéutica. Se trata, al menos en el Ferraris de los 90, de una ontología perceptual, ligada a nuestra experiencia sensible, a la *aisthesis*. Este reconocimiento y esta asunción de una realidad más allá de nosotros a través de nuestra corporalidad y sensibilidad pone cotos también a la hegemonía del saber científico como el único discurso verdadero acerca de la realidad. Ferraris cuestiona con cierto humor el supuesto científicista:

La realidad en la cual se forman el concepto de realidad, de sujeto, de objeto, de fenómeno y de nómeno, no es la realidad

de la física como Teoría del Todo, sino la que es aportada por lo sentidos, en la cual se puede prescindir de un observador y también se puede hablar de cosas que no se ven. Como quiera que se vea, es insensato sostener que la ciencia no piensa; pero, dentro de ciertos límites, es lícito decir que no siente, ya que es poco plausible pensar que en verdad se pudiera inventar un mundo en donde la madre le dijera al niño, quien está a punto de quemarse con la estufa, «Excitarás tus fibras C». Es fácil pensar que le dirá: «Te quemarás», o «Te harás daño», con un lenguaje que encuentra su razón de ser (su sentido) en el mundo de los sentidos (Ferrais, 1999: 106).

No obstante, como tiempo después reconocerá el mismo Ferraris, su descripción anterior sólo lo puede conducir a un «realismo negativo»; es decir, a una filosofía que dice lo que la realidad «no es», pero no lo que «es» —lo que resulta poco novedoso, pues la filosofía «negativa» tiene una larga historia que se remonta hasta los tiempos de los escépticos griegos y la teología negativa del Pseudo Dioniso, pasando después por Kant, Kierkegaard, Heidegger, Bataille, Adorno, Derrida, entre muchos más—. Así, la vía del cuerpo y la vía de lo sensible es sólo un primer paso para el acceso a la Ontología. Después de reconocer que hay una realidad más allá de nuestro intelecto, debemos pasar a afirmar que esa realidad existe en sí misma e independientemente de nuestro intelecto y de nosotros, los humanos. Éste es el paso que Ferraris da en sus últimos planteamientos filosóficos (2013).

Aunque no se refiere explícitamente a la corporalidad, ella está de alguna manera presente en la propuesta de nuevo realismo del filósofo alemán Markus Gabriel. Su modo de proceder para cuestionar y superar la primacía de la epistemología sobre la ontología en la filosofía del siglo XX consiste en recordar, mediante un ejercicio de autorreflexión pura, que el Sujeto «existe».

Precisamente, el presupuesto de toda perspectiva epistemológica consiste en sostener que, dado que no podemos conocer las cosas mismas, entonces debemos abocarnos al conocimiento de los modos en que conocemos las cosas; es decir, al análisis de las estructuras del

sujeto cognoscente, sean estas mentales, lingüísticas o conceptuales. Pero si esto es verdad o pretende tener un alcance de validez, entonces la afirmación primaria de que la cosa es inaccesible es insostenible en la medida en que debemos asumir que ese sujeto existe como parte del mundo o que esas estructuras operan en algún lugar y desde algún lugar.

De esta manera, todo acto cognoscitivo presupone ya la existencia del sujeto y de algo más, un lugar o un espacio donde el sujeto aparece. La supuestamente dudosa o inalcanzable «existencia» se encuentra anticipada y presupuesta en nuestros actos cognoscitivos más elementales. Siguiendo la ruta de la filosofía de Schelling, Markus Gabriel asume que, efectivamente, esa existencia anticipada no puede ser el «objeto» de un saber, pues, naturalmente, en ese momento deja de tener el carácter de un «presupuesto» para adquirir el rango de una «posición» (de algo «puesto»), objetiva y discursivamente definida (Gabriel, 2010: 2016). El punto es que en el momento que un presupuesto se vuelve objeto de saber surge un nuevo presupuesto que, a su vez, se aparecerá como no aclarado o no adquirido por el conocimiento. El proceso no se detiene. Dada nuestra insuperable finitud como sujetos cognoscentes, nunca podremos asegurarnos un lugar libre de presupuestos; por ende, nunca podemos poner en duda de forma definitiva que «existe» algo previamente a nosotros y más allá de nosotros.

Ciertamente, Markus Gabriel no atribuye una función destacada a la condición corporal del sujeto humano, pero su tesis básica, «el sujeto *existe*», lo entiende como es parte del mundo; por ende, asume que todo lo que él es y hace —su vida corporal incluida— pasa a formar parte de la realidad de lo que existe. De esta manera, Gabriel propone la original tesis de que lo que existe no son entes aislados, sino entes dentro de un campo de sentido (las sillas, en el campo de sentido de los muebles; *La última cena*, en el de la pintura renacentista; el unicornio en la zoología fantástica, etc.). Podemos decir, por nuestra parte, que nuestro cuerpo existe, también, dentro de un campo de sentido (el de mi existencia concreta o el de los entes animados, etc.) y no puede ser postulado, como hacía la fenomenología, como un ser privilegiado o especial y no puede serlo como, en

general, no puede serlo el «sujeto», porque suponer un sujeto único y centralizado supondría aceptar correlativamente que existe un mundo-objeto único, el mismo para todos los seres. Ahora bien, según la audaz proposición de Gabriel, «el mundo no existe». Existen todos y muchos más de los entes que podemos mencionar: existen las botellas de tequila, la sonrisa sin gato del gato de Cheshire, las pesadillas, los mosquitos, las sirenas, los unicornios, pero no existe el mundo; es decir, no existe la totalidad de todas las cosas: pues si todo lo que existe, existe en algún lugar, ¿dónde existiría el todo? No existe un contenedor universal de la existencia.

Dados sus antecedentes en la fenomenología, es el filósofo norteamericano Graham Harman quien mejor puede ayudarnos a observar el tema del cuerpo desde la filosofía del nuevo realismo. Él postula lo que llama una «ontología orientada a objetos»; esto es, una filosofía que, al contrario de toda la filosofía moderna centrada en el «acceso» del sujeto al objeto, se propone comprender la pluralidad indefinida de objetos que conforman la realidad existente. En contra de la primacía casi total de la epistemología en el pensamiento moderno, ya en la línea del positivismo y el cientifismo, ya en la línea de la hermenéutica y la Posmodernidad, Harman rescata, al igual que el resto de los autores del nuevo realismo, la primacía de la ontología. Así, lo que propone para resolver el secular conflicto entre epistemología y ontología es concebir a la epistemología, a todo el proceso epistemológico, como parte de la ontología, como momento o aspecto de la realidad misma del objeto. De esta manera, en lugar de la dualidad sujeto-objeto (siempre cosmológicamente antropocéntrica) propone la dualidad en todo objeto entre su cara real (objeto real) y su cara sensual (objeto sensual). El «objeto real» es el que existe en sí mismo, de forma autónoma e independientemente de cualquier otra cosa, sea objeto o sujeto. Por su parte, el «objeto sensual» es el que existe de forma relacional. Tiene que ver, ciertamente, con el modo en el que el objeto se presenta al sujeto o aparece a la conciencia: es el «objeto intencional» de la fenomenología. Pero también, y todavía más, con la manera en la que el objeto se aparece a otros objetos. Asumiendo la distinción husserliana entre objetos y cualidades, y distinguiendo además entre «cualidades

reales» y «cualidades sensuales» como dos distintas funciones, Harman ofrece una definición del objeto como una realidad cuádruple (la cuaternidad heideggeriana del Ser) que incluye objeto real, cualidades reales, objeto sensual y cualidades sensuales (Harman, 2011; 2015; 2016; “Introducción” de Ramírez, 2016b).

Desde esta concepción del objeto podemos, finalmente, ensayar lo que sería una perspectiva neorrealista sobre el cuerpo. Como un «objeto» más del mundo, el cuerpo posee también dos caras, el cuerpo como objeto real y el cuerpo como objeto sensual, cada uno con sus respectivas cualidades. Como objeto real, el cuerpo («mi cuerpo», fenomenológicamente hablando)¹² posee un ser propio, último e inaccesible para la propia conciencia, y al que sólo accedemos a través de la manera en que las cualidades sensuales del cuerpo (sus sensaciones, sus partes, sus acciones) expresan sus cualidades reales (ocultas en el fondo carnal de mi ser). Como objeto sensual, mi cuerpo es un ser de relación (un «ser-del-mundo», decía Merleau-Ponty), constituido como una unidad abierta gracias a la existencia práctico-vital del sujeto concreto. El «cuerpo sensual» se conecta, en el plano de la sensualidad (sensibilidad, percepción, sensación), con todos los objetos sensuales del mundo, aunque tal conexión no rompe la inaccesibilidad del resto de los objetos en tanto que objeto reales. Ciertamente, las cualidades sensuales tienen alguna relación con las cualidades reales de los objetos, nos dan noticia (alusión) de que hay algo más allá de lo que vemos o tocamos, un ser real del objeto que ninguna inspección, sensible o teórica, podrá captar y agotar jamás. Pero esto mismo vale para el cuerpo, para nuestro cuerpo. Y aquí está, quizá, el aporte más relevante que podemos extraer del realismo ontológico de Harman: el propio cuerpo, el sujeto humano en general, en su realidad existencial-concreta, queda liberado también del «correlacionismo» moderno,¹³ que no sólo afirma que no

12 Sigo la exposición de Harman de la filosofía fenomenológica (2005), particularmente el apartado “The style of things”, dedicado a Merleau-Ponty.

13 Con el concepto de «correlacionismo» el realismo especulativo ha definido el carácter dualista de la Modernidad filosófica, en el sentido de que el sujeto y el objeto son plenamente correlativos y, por ende, que no podemos hablar del «objeto en sí», como existiendo de forma independiente de cualquier determinación subjetiva. Es el correla-

existe objeto sin sujeto, sino también que no existe sujeto sin objeto (y mundo), por ende, que el sujeto no tiene «ser». Por ende, dice que sólo puede ser asumido como una subjetividad sin lugar y, al fin, sin verdad. Por el contrario, desde el nuevo realismo, hay un ser real de nuestro cuerpo que ningún relacionismo agota, que ninguna toma de conciencia alcanza de forma total; ese ser real de nuestro cuerpo, de nuestro ser entero, recupera para nuestra existencia un carácter de misterio y profundidad que la clarividencia moderna, tanto científica como fenomenológica, le había ido anulando.¹⁴ En tanto que objeto real y sensual a la vez, nuestro cuerpo puede mantener, así, en el marco general de una ontología del objeto, toda su capacidad, toda su potencia y toda su verdad.

Conclusión

La filosofía del cuerpo del siglo XX fue un punto de transición hacia una nueva filosofía, hacia una nueva ontología. Ciertamente, y es una consecuencia que debemos asumir, el realismo ontológico de la nueva filosofía del siglo XXI ha tenido que poner en cuestión el carácter todavía privilegiado o centralizado que tenía el cuerpo humano en las diversas teorizaciones sobre él, tanto en la fenomenología como en el posmodernismo y en disciplinas como la antropología, la psicología, etc., e incluso en las prácticas sociales y culturales de alcance popular. No obstante, la crítica hacia los reductos subjetivistas, antropocéntricos e ideológicos que subsistían en la filosofía del cuerpo no debe ser óbice para mantener el interés en el valor y el ser de la corporalidad en general y de nuestra corporalidad en particular. En realidad, se trataría de reformular, desde el marco general de una

cionismo lo que el nuevo realismo se propone cuestionar, ante todo. Obra señera, aquí, es la de Meillassoux, 2015.

14 Tom Sparrow ha buscado mostrar las continuidades y discontinuidades entre la fenomenología y el realismo especulativo en su obra *The End of Phenomenology* (2014). En un texto más reciente, ha propuesto, bajo el concepto de «plasticidad», una redefinición del tratamiento fenomenológico de la corporalidad desde la perspectiva del realismo especulativo (2015).

ontología realista, el ser del cuerpo y el carácter de un pensamiento y una práctica de la corporalidad, de un pensamiento del cuerpo, pero también desde el cuerpo y *más allá* del cuerpo.

Como es natural, la filosofía del cuerpo se ha encontrado asociada en muchas ocasiones (por ejemplo en Merleau-Ponty) a los temas de la estética: el “cuerpo” es el sujeto-objeto estético por excelencia. Los planteamientos que hemos hecho discurrido aquí tendrán su consagración más precisa en un reposicionamiento general de la Estética en cuanto vía privilegiada para una ontología de corte realista. De una cualidad meramente «subjetivo-corporal» lo «bello» deberá redefinirse como una cualidad ontológica, quizá como la cualidad ontológica por excelencia. A la vez, el arte podrá ser repensado como una vía de acceso a lo real, más originaria y más radical que la vía científica o que otras vías. Pero esa historia deberá ser contada en otra ocasión.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G.F. Guattari. (1974). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Seix-Barral.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Madrid: Tusquets.
- Ferraris, M. (1999). *La hermenéutica*. México: Taurus.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Foucault, M. (1986-1987) *Historia de la sexualidad I. El uso de los placeres, y II. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Gabriel, M. (2010). “¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel. Acerca del estatus modal del espacio lógico”. En *Ideas y valores* (59) 142: pp. 5-23
- Gabriel, M. (2016). *Por qué el mundo no existe*. México: Océano.
- Graham, H. (2005). *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the carpentry of things*. Chicago: Open Court.
- Harman, G. (2011). “The Road of Objects”. En *Continent* (3)1: pp. 171-179.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja negra.

- Henry, M. *Encarnación*. (2001). *Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nancy, J. L. (1988). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, J. L. (2000). *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre "Dios" a los niños*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, J. L. (2003a). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.
- Nancy, J. L. (2003b). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, J. L. (2007b). *Ego sum*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (2008). *La declosión. La deconstrucción del cristianismo I*. Buenos Aires: La Cebra.
- Ramírez, M.T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: FCE.
- Ramírez, M. T, ed. (2016a). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI / UMSNH.
- Ramírez, M. T. (2016b). *El objeto cuádruple*. Barcelona: Anhtropos.
- Rivera de Rosales, J.; López Sáenz M.C., coord. (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sparrow, T. (2015). *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*. Londres: Open Humanities Press.
- Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: FCE.

La experiencia de la náusea y de la obra de arte como evasión: Lévinas y Sartre

The Experience of Nausea and Artwork as Escape: Levinas and Sartre

Alejandro Macías Flores
Universidad Iberoamericana Puebla, México
alejandromaciasf@hotmail.com

Recibido: 14/01/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Los análisis fenomenológicos de la experiencia de la «náusea» que realizan Lévinas y Sartre nos llevan a la comprensión del fenómeno de la evasión como elemento constitutivo de dicha experiencia. Asimismo, la evasión también es constituyente de la función de la obra de arte para ambos fenomenólogos entre 1935 y 1945. Trataremos de mostrar cómo estos tres fenómenos (la náusea, la evasión y la obra de arte) están íntimamente relacionadas, según los análisis de ambos filósofos. En primer lugar, se presenta el planteamiento de Sartre, alrededor de su tratamiento filosófico y literario de la náusea. A continuación, se reelabora puntualmente el planteamiento de Lévinas, contemporáneo mas no imitativo del de Sartre y, en algunos casos, aún contrario. Sartre promovió, por aquel periodo, la superación del arte respecto de la filosofía, ofrecido como posibilidad de salvación desde su defensa del arte social e históricamente comprometido. Lévinas, por su parte, conduce a la náusea desde la vergüenza; o bien, la desnudez

Abstract

Lévinas and Sartre make a phenomenological analysis of the experience of «nausea» that lead them to the experience of escaping as a constitutive element of the former experience. Escaping is also constitutive of artwork's function for both phenomenologists, in the period between 1935 to 1945. I will argue that the three phenomena —nausea, escape and artwork— are closely related according to both philosophers. In first place, it presents Sartre's proposal on Literature and Philosophy in relation to nausea. Then, it punctually reelaborates Levinas's thought on thought, as Sartre's contemporary, but not as his imitator and, sometimes, even contrary. Sartre promoted, back then, Art as a superation of Philosophy, offered as salvation from his suggestion of art as social compromise. Levinas thinks of nausea in relation to shame: nudity either is related to intimacy, and then provokes shame, or it is indifferent to intimacy, but then it is intimacy that which is object of shame. For both authors, nevertheless, the

provoca vergüenza a la intimidad, o bien se vuelve indiferente y, entonces, es la intimidad la que es motivo de vergüenza. Para los dos autores, sin embargo, la vivencia de la náusea, sea que nos ponga en relación con nuestra contingencia o con la existencia como necesidad de la que evadirnos, sea que nos coloque «por encima» o «por debajo» del pensamiento, es la misma desnudez de ser lo que nos muestra: nuestra contingencia.

Palabras clave: arte, análisis fenomenológico, evasión, Lévinas, náusea, Sartre.

experience of nausea is that of nudity of our own self, our contingency, whether it places us «above» or «under» thought.

Palabras clave: artwork, scape, Lévinas, nausea, Phenomenological analysis, Sartre.

Introducción

La obra fenomenológica de Sartre y Lévinas es vasta. Este trabajo no busca agotarla. Se pretenden apuntar, a través de conceptos clave de su pensamiento, las principales diferencias y semejanzas de sus análisis. La adopción del método fenomenológico por ambos pensadores les permitió analizar un espectro de fenómenos que nos brindan un punto de comparación propicio para apreciar las diferencias y similitudes en su adopción del método, así como sus contribuciones a la fenomenología y a la filosofía en general.

Se abordará la vivencia de la «náusea» como punto de partida —y de encuentro—. Tanto Lévinas como Sartre abordan esta vivencia para mostrar su relación con la experiencia del ser. Sin embargo, aunque los escritos donde exponen sus descripciones sobre la náusea son contemporáneos, pues ambos escribieron en los años treinta del siglo XX, no se puede hablar propiamente de una influencia de uno sobre el otro; más bien, por los datos biográficos que se disponen —cartas, testimonios, biografías y entrevistas, entre los más relevantes—, se puede afirmar que dicha influencia no ha sido directa,¹ sino que caracteriza algo que ambos observaron en el ambiente de la época.

El acto de salir —de evadirse— de la vivencia de la náusea es llevado a cabo a partir del análisis de la obra de arte. Lévinas hace una crítica a la concepción de obra de arte que Sartre expresa en *Lo imaginario*, elaborando su propia concepción del arte en el artículo “La realidad y su sombra”, que se publicara por primera vez en *Les temps modernes* (1948) —una revista que, en aquel momento, dirigía Sartre— con una nota preliminar: la redacción de la revista hizo una

1 Jacques Rolland considera que no hay influencia entre Sartre y Lévinas; sin embargo, hace un paralelismo entre ambos filósofos respecto a la náusea, *grosso modo* asemeja la idea de Lévinas a la descrita por Sartre, y nos señala que hay que entenderla principalmente como *Stimmung*. (1982: 29 y 79).

conexión de este texto con las ideas promovidas por su director en *Lo imaginario*, así como con la concepción, en boga entonces, de la literatura comprometida. Sin embargo, no se trata de una reelaboración sin más de las ideas de Sartre. Ello lo prueba que Lévinas había escrito sobre el problema del arte en ocasiones anteriores, como haría también luego de publicar “La realidad y su sombra”. Hay que tener en cuenta *De la existencia al existente*, publicado en 1947, y “La trascendencia de las palabras”, también publicado por primera vez en *Les temps modernes* en 1949. Pero las reflexiones sobre el arte no dejan de aparecer en mayor o menor medida en sus escritos posteriores, como *Totalidad e infinito*. Para el presente análisis, nos concentraremos en su artículo “La realidad y su sombra” porque las reflexiones sobre el arte son tratadas como tema central. Asimismo, se puede encontrar una crítica directa a la concepción sartriana de la obra de arte que se tenía a finales de los años treinta.

La náusea sartriana y la obra de arte como evasión

Sartre comienza a escribir *La náusea* en 1931. Sin embargo, su obra fue rechazada varias veces antes de publicarse en abril de 1938. En esos años, esta obra literaria era considerada un *factum* sobre la contingencia. Paul Nizan, Simone de Beauvoir y Sartre, daban el nombre de *factum* —irónicamente— a cualquier obra que estuvieran realizando y que fuera conformada por algún tipo de análisis, con frecuencia agresivo, que pretendiera relacionar literatura y filosofía (Contat, 2003). Así, Sartre buscaba ligar sus ideas filosóficas con sus creaciones literarias para lograr una mejor expresión de la realidad.

En sus inicios, *La náusea* no tenía ese título. Sartre se refería a ella como *Melancholia*, particularmente en referencia al grabado de Doré y a todo el significado que la época clásica diera a la melancolía. Gaston Gallimard fue quien sugirió el cambio de título a *La náusea*. Pero, antes de intitularse así, se llegó a llamar: *Factum sur la contingence*, *Essai sur la solitude d’esprit*, *Melancholia* y *Les aventures extraordinaires de*

Antoine Roquentin (Cohen-Solal, 1999: 224).² Sin embargo, el fenómeno que describe en la novela como «náusea» nunca varió; es decir, el fenómeno no fue cambiado de nombre ni de descripción a lo largo de las modificaciones que se sugirieron antes de su publicación, así como el título y el recorte de algunos pasajes que se consideraban populistas, y de otros que iban en contra de las «buenas costumbres» (Contat, 2003). La náusea a la que hace referencia en la novela siempre fue el fenómeno de la «náusea». Esto nos indica que la novela fue concebida no entorno a la «náusea», sino en relación con aquello que la produce: la «contingencia». Las reflexiones de Sartre sobre esta idea comenzaron en 1926, en un curso de Brunschvicg, según señala Aron (1993). Posteriormente las retoma y las expresa en una libreta de ideas (*Les carnet Dupuis*) que puede datarse a su periodo de profesor en La Havre (1931-1936). Ahí define a la contingencia del siguiente modo: “Entonces una cosa puede ser sin ser por eso necesaria, lo que no quiere decir que otras cosas sean posibles, ni tampoco imposibles, puesto que lo posible es una categoría psicológica, no una modalidad. Eso es a lo que llamaré «contingente»” (*Œuvres romanesque*. 1982: 1685). La captación de esta contingencia llegaría a ser, para Sartre, el corazón de la experiencia de la náusea.³

El ser se devela. Se descubre por medios de acceso inmediato. Entre esos medios, Sartre señala al aburrimiento, al tedio y a la náusea (2006: 14). En *El ser y la nada*, Sartre remite, para describirla, a su novela (2006: 378). El hecho de que pueda tomarse seriamente una descripción fenomenológica en una obra literaria tiene su sustento

2 Según Huisman (1981: 27), Marcel habría sugerido escribir Sartre un análisis sobre la viscosidad, y éste lo habría hecho (tanto en *El ser y la nada* como en *La náusea*). Huisman le atribuye a ese comentario de Marcel que Sartre haya decidido escribir *La náusea*. Más allá del debate –poco fructífero– de quién llevó a Sartre a dicha novela, aquí se pretende resaltar el ambiente histórico en el que estaban envueltos tanto Sartre como Lévinas. Ambos asistieron a las reuniones filosóficas que se hacían en la casa de Marcel una vez a la semana, aunque Lévinas lo hizo con mayor frecuencia. Por otro lado, el término de *náusea* podría proceder de la obra de Kierkegaard, *La repetición*, donde se puede encontrar la frase “El mundo me da náuseas”. En 1933, se tuvo una nueva traducción al francés de dicha obra (Galster, Ingrid. 2001).

3 Estos hechos pueden encontrarse ampliamente narrados en la biografía filosófica de Sartre que escribe Thomas R. Flynn (2014: 137-161).

en el mismo método: si la descripción es apegada a la experiencia, no importa si se da en una obra de ficción o en una filosófica.⁴

Para Sartre, la náusea no es conocimiento, sino conciencia no-posicional de la contingencia que soy; es decir, de mí, siendo un cuerpo. En la náusea se da una aprehensión de sí mismo, en tanto existencia de hecho, de una contingencia absoluta (2006: 383). La náusea revela a la conciencia su propio cuerpo. Tanto para Sartre como para Lévinas, la conciencia no deja nunca de ser cuerpo. Esto no debe conducirnos a pensar la náusea como una metáfora obtenida de los malestares fisiológicos, sino como el fundamento de ellos, el fundamento mismo de lo nauseabundo.

Sartre especifica la diferencia del objeto de la náusea y la angustia, aunque no lo detalla tanto como Lévinas: “Así, la toma existencial de nuestra facticidad es la Náusea y la aprehensión existencial de nuestra libertad es la Angustia” (1982: 168). Se trata, por otro lado, de vivencias que no se contraponen, ya que la náusea no contradice a la libertad, sino que muestra una de las condiciones de posibilidad de ésta, pues la náusea se presenta como una evidencia engeguecedora de la existencia, en donde se revela el carácter de «estar de más» (*être de trop*) y el absurdo —lo que viene a ser la clave, según Sartre, tanto de la existencia como de la náusea, en esta etapa de su pensamiento—. Además, esta experiencia no puede *explicarse*, sino sólo describirse: es la experiencia de la contingencia siendo lo esencial; de la existencia siendo la gratuidad perfecta.

Durante los años de 1929 a 1940, Sartre consideró al arte como la salida del sentimiento de lo absurdo, de ese «estar de más» que se nos revela en la existencia. Él mismo denominará, en sus *Carnets de la drôle de guerre*, esta faceta de su pensamiento como su periodo de «moral estética», en donde plantea la salvación a través del arte (1982: 95).⁵ Salvación, entendida no en su sentido cristiano, sino en

4 Conviene aquí recordar la afirmación de Husserl sobre la ficción y la fenomenología: “La ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética” (1993: 158).

5 Entre varias referencias a esta relación moral-salvación-arte, se puede destacar la siguiente: “Es esta intransigencia, como por otra parte mi teoría de la contingencia, lo que me condujeron a adoptar una moral de la salvación por el arte, [...] oficialmente

uno estoico: “imprimir en su naturaleza una modificación total que la haga pasar a un estado de plusvalía existencial” (1982: 107). Esta salvación se descubre al final de *La náusea* cuando aparece de repente a Roquentin la idea de poder dar una justificación a su existencia a través de una obra de arte, al tiempo que está escuchando una canción de jazz, “Some of these days”, interpretada por Sophie Tucker y por el compositor Shelton Brooks. Se da cuenta de que él, Roquentin el historiador, no puede hacer música, pero puede hacer libros; es decir, puede hacer literatura. Se le ocurre, entonces, que debe crear un libro de aventuras, una novela. Ya no un libro de Historia, que era en lo que trabajaba, pues advierte que un existente no puede justificar a otro existente. Hacer un libro de Historia es hablar sobre el pasado de algo o de alguien que ha existido efectivamente, lo cual implicaría una documentación, en lugar de una justificación de la existencia. Por otro lado, la obra de arte le permite al artista dar razón de su ser, aunque éste desaparezca, pues su obra permanece tras de haber muerto, ya que trata la existencia por encima de ella. Es decir, considera que la obra de arte da una cierta permanencia en la existencia a su autor, efectiva a través de las personas que piensan en y que valoran al autor del arte. En *La náusea* se puede apreciar que Sartre hace declarar a su héroe:

Y habría personas que leerían esta novela y dirían: “Es Antoine Roquentin quien la ha escrito, era un tipo pelirrojo que deambulaba por los cafés”, y pensarían en mi vida como yo pienso en la de esta negra: como en algo precioso y medio legendario. [...] Entonces, a través de ella [la novela], tal vez yo podría recordar mi vida sin repugnancia (2004: 250).⁶

todo no era sino contingencia y toda vida estaba perdida, sólo era posible crear fuera de sí obras bellas” (Sartre. 1982 : 112).

6 Varios años después de haberse publicado *La náusea*, Sartre mismo le declara a Simone de Beauvoir, en 1974, que en la época cuando concibió y escribió su novela consideraba que una “obra de arte sobrevive a su época, por consiguiente yo, su autor encarnado en ella, sobreviviré a mi época. Detrás de todo estaba la idea de la inmortalidad cristiana; pasaba de la vida mortal a una supervivencia inmortal” (Beauvoir, 2001: 206).

De ese modo, en estos años del pensamiento de Sartre, la obra de arte se presenta como una salida a la experiencia de la contingencia que nos brinda la náusea, pero entonces se puede preguntar para comprender mejor su apropiación del método fenomenológico: ¿qué concepción tiene de una obra de arte? La respuesta se halla en un texto de la misma época. Se trata de *Lo imaginario*, uno de los textos más fenomenológicos de Sartre debido al uso explícito del método.

Se podría rescatar la teoría de Sartre acerca del objeto de la experiencia estética —la obra de arte— de su estudio sobre la imaginación; sin embargo, Sartre no estará del todo satisfecho con el último apartado del texto, en donde habla de la obra de arte, porque el editor le pidió que aumentara su estudio con un apartado sobre el arte, por un lado; y por otro, porque su concepción del arte se fue profundizando y matizando conforme se fue desarrollando su pensamiento. Esta obra, sin embargo, fue escrita en el periodo de *La náusea*. Por eso se podrían hallar en ella claves para entender las razones por las que en ese momento concebía que el arte es un tipo de «evasión» de la náusea, de la contingencia de la existencia.

En aquella época (1929-1940), Sartre consideraba que la obra de arte es un objeto cuando aparece, aunque no lo hace del mismo modo en que la mesa, la taza, o el teléfono, etcétera. Mientras se ponga la atención en el material del cual está hecha, ella no aparece —no se da la experiencia estética— porque «se esconda», sino porque nunca aparece a una conciencia *realizante*, sólo a una *imaginante*. Lo que es real en el objeto estético, o en la obra de arte, son las pinceladas, las combinaciones de letras, la piedra esculpida. Lo bello, por su parte, está aislado del universo, no se da a la percepción sensible. En ese sentido se dice que lo real no es bello. “La belleza es un valor que únicamente podría aplicarse a lo imaginario y que conlleva la nihilización del mundo en su estructura esencial” (Sartre, 1940: 372). Lo bello es el conjunto de los objetos irreales. El gozo estético es sólo un modo de aprehender los objetos irreales, y lo hace a partir de su materialidad. Ahí se da el desinterés de la visión estética (Sartre, 1940: 366).

El artista no *realiza* la imagen mental de su obra. Sólo la objetiva. Lo que hace es llevar a cabo una analogía exterior que podemos —y

tenemos que— aprehender para captar la obra de arte. Así, el artista busca manifestar su imagen mental.

Para que una sensación percibida —un color, una forma, etcétera— sea la sensación de una obra de arte, es necesario percibirla en el conjunto sintético de la obra. La clave está en que el objeto estético —obra de arte— es constituido y aprehendido por una conciencia imaginante que lo pone como irreal (Sartre, 1940: 367). Por ejemplo, acerca del arte dramático, Sartre precisa que “[n]o es el personaje quien *se realiza* en el actor, es el actor quien *se irrealiza* en su personaje” (1940: 368), volviendo todo el escenario, todo el vestuario, todos sus movimientos, el *analogon* que remite al personaje que representa, que *no es él* y que *no está presente* en carne y hueso.

Sartre pasa lista a las artes para hacer ver que su concepción no se limita a la pintura o al arte dramático. Al respecto de la música, lo irreal queda manifestado en las piezas musicales que son siempre las mismas, aunque varíen sus ejecuciones. Las sinfonías —por ejemplo— no existen en el tiempo, aunque tengan una duración, pues puedo escuchar la misma sinfonía interpretada por varias orquestas. La sinfonía, al ser escuchada, está fuera de lo real. Hay un *desinterés* por todo lo que está alrededor de la conciencia que aprehende la sinfonía, la cual “se da *en persona*, pero como ausente, como estando fuera de alcance” (Sartre, 1940: 370). En este caso, la ejecución de la sinfonía no es la sinfonía sino su *analogon*. Por eso, Sartre considera que la obra de arte está fuera de la existencia, de lo real, *por encima de ella*.

La atención con la que aquí se reflexiona sobre la obra de arte es más existencial que estética; es decir, se busca saber qué tiene que ser la obra de arte para que nos permita —según Sartre— escapar de la náusea. Por lo tanto, no se agotan todas las posibilidades de la experiencia estética. Como se ha dicho, la náusea es experiencia de la contingencia de la existencia. Uno puede pensar que se libra de ella al pasar a un plano donde la contingencia ya no rige, pero ese plano tendría que estar por encima de la existencia. Entonces, el objeto de arte se manifiesta como un *objeto irreal* que se expresa en una falta definida a la percepción sensible. No se da sólo desde un punto de vista, como la percepción, sino que se da por completo —lo que no

quiere decir que sea perfecto—. Podría decirse que son presentados desde varios puntos de vista a la vez; “son «presentificados» bajo un aspecto totalitario” (Sartre, 1940: 240).

Aquí, el paradigma es el objeto de la percepción, mientras que en la conciencia imaginante, el objeto es irreal pues nunca se alcanza como se hace en la percepción; es decir: no me dará nada nuevo de sí mismo una vez que lo presentifique. Sólo puedo volver presente a la conciencia las características que ya he aprehendido del objeto; en cambio, los objetos de la percepción siempre tienen la posibilidad de presentarme algo nuevo sobre ellos, un nuevo lado, un nuevo tono, etcétera. “Poner una imagen —que en Sartre es esencialmente un objeto irreal— es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real. Entonces, es tener lo real a distancia, franquearlo, en una palabra negarlo” (Sartre, 1940: 352). La imagen es la negación del «mundo», pero de un sólo punto de vista: de ese punto a partir del cual se presentifica el objeto *en imagen*. La condición esencial de una conciencia imaginante es que ella esté-en-el-mundo, precisamente para que tenga algo que negar y entonces producir las imágenes.

La obra de arte es un escape porque se da o se revela en la irrealidad. Así huimos de la contingencia de la existencia.⁷ “Los valores del Bien suponen el estar-en-el-mundo, ellos apuntan las conductas en lo real y en primer lugar están sometidos a la absurdidad esencial de la existencia” (Sartre, 1940: 372). Pero como se ha dicho, lo bello —lo propio de la obra de arte— es estar “por encima de la existencia”, lo que les da una cierta durabilidad no sujeta al tiempo de la existencia que de otra manera no podría encontrar. Por eso, según Sartre, podemos seguir acercándonos a las obras de la literatura de Cervantes, Shakespeare, Dante o Dostoiévski como si hubieran sido escritas ayer (Beauvoir, 2001: 208). Para realzar más la pertenencia de lo bello al ámbito de la irrealidad, Sartre menciona el caso de la belleza de una mujer y el deseo hacia ella. Al contemplar la belleza de la dama, el deseo por ella desaparece, ya que el deseo se *realiza* en la existencia, en lo que tiene de contingente y absurda (Sartre, 1940: 373), y una vez que está en ella, se olvida de la belleza para

⁷ Otra huida de la contingencia se puede hallar a veces en las emociones. (Sartre, 1995: 83)

concentrarse en la satisfacción del deseo. Pero que la belleza pertenezca exclusivamente a la irrealidad no impide que se puedan tener experiencias estéticas a partir de objetos reales que no tengan relación con alguna obra de arte. Así, podemos tener la experiencia estética al ver un atardecer en lo alto de una montaña, cuando la percepción de dicho atardecer se vuelve el *analogon* de sí mismo que apunta al objeto-irreal-atardecer. Sin embargo, lo irreal, y por lo tanto también la obra de arte, depende del «estar-en-el-mundo» de la conciencia; es decir, de la realidad, pues sólo «nihilizándola» es como pueden aparecer.

La náusea levinasiana y la obra de arte como sombra de la realidad

En la búsqueda de una nueva vía de acceso al ser, Lévinas plantea en *De la evasión* un análisis de la necesidad de evasión que se manifiesta en nuestro ser. En dicho análisis, comienza a utilizar el método fenomenológico dándole un uso propositivo; a partir de aquí se distancia del comentario crítico a Husserl —y Heidegger— para centrarse en su propia manera de entender el método y el ser mismo. Esa apropiación no impide que manifieste críticas a la concepción heideggeriana del ser. A reserva de un largo proceso de maduración, ya se comienza a ver en esta temprana obra —publicada por vez primera en 1935— los temas que Lévinas desarrollaría más tarde. Aquí encontramos una fenomenología del placer, la vergüenza y la náusea, para descubrir la relevancia del fenómeno de la evasión.

Este análisis de la náusea no deja de remitir a la necesidad de evasión; la náusea es un fenómeno que Lévinas trata de aclarar para mostrar de qué manera nos remite a la evasión. Para aprehender el fenómeno que describe Lévinas es necesario mostrar sus conexiones de sentido con la necesidad, el placer y la vergüenza, al menos sumariamente.

Para la «necesidad de evasión», el ser aparece como un prisionero, del cual hay que escapar. Aquí, la necesidad se manifiesta ligada al ser, pero no como «privación de...», sino que nos anuncia la pureza del hecho de ser. En efecto, la necesidad, en primera instancia, nos muestra nuestra aspiración a una satisfacción y, por consiguiente, una

carencia o una limitación de nuestro ser. Sin embargo, la satisfacción de la necesidad no la destruye, pero sí puede presentar una «decepción», ya que la satisfacción que se alcanza mediante el cumplimiento de la necesidad no se lleva a cabo como se esperaba. La necesidad vuelve a aparecer o, simplemente, hay «un después» en la satisfacción de la necesidad. Aquello puede expresarse como una inadecuación entre la necesidad y su satisfacción. Lo que la necesidad expresa es la presencia de (nuestro) ser y no su deficiencia. En el fondo, se está expresando una plenitud de ser y no una carencia. Lévinas pone énfasis en aquello de lo que se tiene conciencia como siendo requerido para saciar la necesidad, que de alguna manera ya está presente en la conciencia de dicha necesidad: la satisfacción se manifiesta en el placer. De este modo, el placer no aparece como algo estático, sino como algo que siempre se está desarrollando; nunca aparece de súbito para inmediatamente desaparecer. En su desarrollo, el placer se presenta, también, como evasión porque busca romper con las formas del ser. Sin embargo, es una evasión que fracasa pues el placer es «afectividad» y a ésta no se le pueden aplicar las categorías del pensamiento ni de la acción. Una vez que se ha «sentido» el placer de la satisfacción de la necesidad, aquella experiencia nos puede conducir a la vergüenza de nosotros mismos por haber sido complacidos.

En una primera descripción, Lévinas dice que la «vergüenza» es “la representación que nos hacemos de nosotros mismo como de un ser disminuido; sin embargo, uno con el cual nos es penoso identificarnos” (1982: 111). Nos aprehendemos como disminuidos porque unos momentos antes de «sentir» la vergüenza estábamos complacidos por la satisfacción de la necesidad que nos mostraba la plenitud de nuestro ser, con el que nos identificábamos y al cual ahora tenemos que renunciar. El objeto de la vergüenza somos nosotros mismos.⁸ Por eso dice Lévinas que nuestro cuerpo es vergonzoso sólo cuando en él está patente la intimidad de nuestro ser. Cuando

8 Tanto Sartre como Lévinas se dan cuenta de esto, sin embargo, difieren en lo que nos motiva a sentir vergüenza. En su análisis, Sartre descubre al prójimo como esencial para que yo sienta la vergüenza de mi ser. Para Lévinas, en cambio, el prójimo puede formar parte de la experiencia de mi vergüenza; pero en este análisis no lo presenta como algo imprescindible.

se pierde esa intimidad manifestada, nuestro cuerpo deja de ser vergonzoso. Pero, advierte, “entonces es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia a nosotros mismo lo que es vergonzoso” (Lévinas, 1982: 114).⁹ En la vergüenza se nos manifiesta *todo nuestro ser*.

Entonces, ¿cómo la vergüenza nos conduce a la náusea? Si bien, es cierto que no siempre que se tiene vergüenza se padece una náusea, se trata de vivencias que pueden implicarse, según Lévinas. Pueden hacerlo porque la náusea se presenta como malestar y como una presencia indignante de nosotros a nosotros mismos, igual que la vergüenza. “El fenómeno de la vergüenza de sí ante sí mismo [...] no hace sino uno con la náusea” (Lévinas, 1982: 117). Para comenzar, la náusea no puede ser entendida desde la fisiología simplemente, y menos cuando se intenta dar un enfoque fenomenológico. El fenómeno que se designa aquí como náusea, es el fundamento de la «náusea fisiológica». En ella se pierde de “vista todo lo que es” y la nada se manifiesta como el ser puro.

En la náusea no hay ningún intermediario entre ella y nosotros mismos; lo que hay es un esfuerzo por salir, un esfuerzo que se convierte en desesperación cuando se hace patente el hecho de estar pegado a sí mismo. Todo nuestro ser se nos hace patente de golpe. Lévinas dirá que ese hecho constituye la angustia de la náusea. Mientras que la angustia y la náusea se caracterizan ambas por la *indeterminación* de su objeto, se diferencian por el modo en relacionarse con lo indeterminado. La angustia realza la diferencia ontológica, mientras que la náusea va detrás de ella, “por debajo”.¹⁰

9 Es curioso que Lévinas ilustre esta pérdida de vergüenza por la intimidad de la desnudez del cuerpo en el caso de un boxeador o de una bailarina, quienes muestran sus cuerpos al realizar sus actividades deportivas o artísticas, y haga omisión de un acto íntimo en donde hay vergüenza por mostrar el cuerpo desnudo también: el acto sexual consentido. Sin embargo, hay que señalar que la vergüenza aparece si alguien, ajeno al acto de los amantes, los *descubre* mientras se expresan su amor.

10 Para ahondar en la distinción entre *angustia* y *náusea*, en el pensamiento de Lévinas, se puede consultar el estudio introductorio a *De l'évasion* de Jacques Rolland, “Sortir de l'être par une nouvelle voie”, particularmente las páginas 37-44. “La náusea difiere fundamentalmente de la angustia en lo que, detenida en el suspenso donde ella se atrasa, ella se hace pasión del retorno, bajo las especies del “ninguno”, del Kein, de nada que ella no haya manifestado” (Rolland en Lévinas, 1982: 38).

En la náusea, “que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo pegado a sí mismo, aprisionado en un círculo estrecho que sofoca, [pues ella] *es la experiencia misma del ser puro*” (Lévinas, 1982: 116). Se trata de una experiencia de la impotencia del ser, de la fuente de necesidad, en la que se nos puede presentar un «no-hay-nada-más-por-hacer» que nos indica una situación límite de la que *hay* que salir. De ese modo, la experiencia del ser puro es experiencia, también y al mismo tiempo, de evasión, y “la evasión es la necesidad de salir de sí mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*” (Lévinas, 1982: 98). En la náusea se nos manifiesta la desnudez del ser en plenitud; nuestro ser al mismo tiempo que lo irremisible de su presencia, nos sofoca. La náusea es la afirmación del ser, es ineludible en cuanto experiencia; es desesperación (Lévinas, 1982: 117 y 119).

En “La realidad y su sombra”, Lévinas va a desarrollar las ideas que ya ha expresado en obras anteriores —como en *De la existencia al existente*, en su apartado sobre “El exotismo” y “Existencia sin existente”—. En su artículo, parte del dogma admitido en el arte acerca de la función expresiva de éste: el arte *tiene* que poder decir lo inefable, poder ir *más allá* de la percepción vulgar. Su expresión se basa en un concomitamiento que le permitiría al arte ponerse más allá de lo real pues con el poema, la pintura, la música, expresa lo que el lenguaje común no puede. La crítica profesional del arte comparte el dogma y, si hay crítica, es porque el espectador no se basta con el goce estético, sino que tiene que hablar(lo); es decir, busca expresar su experiencia estética.

Lévinas propone otra manera de interpretar al arte fuera de esta función expresiva que se le atribuye en su tiempo. Así, señala que la primera característica que hallamos en la obra de arte es la de su «acabamiento» y, por ese acabamiento, el arte permanece suelto, descomprometido (*dégagé*). Esto, en oposición al compromiso (*engagé*) que el arte puede —y debe— adquirir, en especial la literatura.¹¹ Lévinas explica que, tal vez, el fenómeno que se vive en esos años

11 Aquí Lévinas hace una de varias referencia implícitas a Sartre, quien en *¿Qué es la literatura?* (1948) habla de la literatura comprometida (*engagée*).

en los cuales el arte se consideraba como dador de conocimiento —el dogma anterior— puede proceder del hecho de abordar la experiencia estética *en* la literatura donde la materia prima son las palabras, donde el conocimiento se expresa y transmite más fácilmente. En ese sentido, Lévinas defiende la existencia del crítico, pues si el arte originalmente está fuera del mundo, no es ni lenguaje ni conocimiento. Entonces, el trabajo del crítico queda justificado, pues él expresa como conocimiento algo que no hace la obra de arte.

Por el otro lado, la obra de arte se acaba sin importar las interrupciones materiales o sociales. Aunque el acabamiento del arte sea de ese modo, no tiene que conducirnos a la justificación del arte por sí mismo, únicamente, sin nada que lo ligue a la realidad que lo ve nacer: “expresión falsa, en la medida en que sitúa al artista *por encima* de la realidad y no le reconoce algún maestro; inmoral en la medida en que libera al artista de sus deberes de hombre y le asegura una pretenciosa y fácil nobleza” (Lévinas, 1994: 109). En esta clara —pero no tácita— alusión a Sartre y su moral de salvación por el arte, al situar a éste por encima de la existencia, la crítica no se refiere al sitio del arte, sino a la consideración del arte como superior, de donde se concluye apresuradamente una justificación para no hacer algo por la existencia en la que estamos sumergidos. Más adelante, y concediendo esa posición del arte —no sin que varíe un poco—, Lévinas desprenderá otras conclusiones diferentes a las de la salvación y el desinterés.

Entonces, podemos preguntar de qué naturaleza es este estar «suelto», «descomprometido» (*dégagement*), por parte del arte. Lévinas lo pondrá como un «por debajo» (*en deçà*), en vez de un «más allá» (*au-delà*) de la realidad, pues considera que el ir más allá se realiza con la comprensión, con las ideas, y la función del arte no es comprender. El arte es oscuridad de lo real y ahí reside el tipo de su acabamiento. La oscuridad¹² del arte no es reducible a categorías

12 Ya en *De la existencia al existente* Lévinas dice acerca de la oscuridad: “La oscuridad, en tanto que presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. No se trata de ‘algo’ que quede, sino de la atmósfera misma de presencia que puede aparecer, ciertamente, inmediatamente después como un contenido, pero que, originalmente, es el acontecimiento impersonal, a-substantivo de la noche y del *hay*” (2013:

del conocimiento. Este acontecimiento del obscurecimiento de la realidad se puede describir por medio del arte como un movimiento contrario a la creación religiosa y que, de cierta manera, “consiste en sustituir el objeto con su imagen” (Lévinas, 1994: 110; también 2013: 73), imagen que no es algún tipo de concepto, pues el concepto es el objeto aprehendido, inteligible que ya remite al conocimiento, y la imagen—de la que forma parte la obra de arte— más bien remite a un desinterés. Dicho desinterés se considera una ceguera en relación a los conceptos y una neutralización de la posibilidad de actuar (Lévinas, 1994: 110; también 2013: 74). En este sentido, el desinterés deja a un lado la libertad y, especialmente, su carácter de avasallamiento, al no permitirle comprometerse con algo. Pero “sería más justo hablar de interés que de desinterés, a propósito de la imagen. Ella es interesante, sin ningún espíritu de utilidad, en el sentido de «que convence»” (Lévinas, 1994: 112).

Sin embargo, aquí lo imaginario se presenta también como irreal al ponerse fuera de la realidad y neutralizarla, al ponerla entre paréntesis o entre comillas. La imagen no es un símbolo ni un signo ni una palabra. Se distingue de ellas por el modo en el que se asemeja a su objeto. La semejanza es la relación entre la cosa y su imagen, sin que se esté poniendo algo diferente tanto a la cosa como a la imagen en esa relación.

En esta concepción de la realidad, ella no sólo es lo que es, sino que también es su sombra, su imagen, su doble. Para comprender esto, Lévinas hace referencia a la «alegoría», donde está presente la semejanza «imagen-realidad», ya que ella se presenta como “un comercio ambiguo con la realidad donde ésta no se refiere a ella misma, sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, por consecuencia, aquello que en el objeto mismo lo duplica. La imagen, se puede decir, es la alegoría del ser” (Lévinas, 1994: 116).

Otra de las características de la imagen consiste en ser conciencia de la ausencia de un objeto, lo que no neutraliza el acto de poner el objeto, sino que altera su ser. Esto se aprecia a partir de

89-90). Más adelante cobrará mayor relevancia esta presencia de ausencia como una de las características de la imagen.

la fenomenología del cuadro –modelo que Lévinas considera más adecuado para comprender el arte– y no la de la imagen, pues contemplar una imagen es contemplar un cuadro (Lévinas, 1994: 116). Al contemplar el cuadro, percibimos elementos, tales como la tela, los colores, el marco, etcétera, que nos remiten a la ausencia del objeto que se representa en el cuadro. Eso no quiere decir que dichos elementos materiales nos hacen presente el objeto estético, sino que ellos, a través de su presencia, nos hacen patente la ausencia de dicho objeto.

La imagen tiene un carácter de «ídolo» que manifiesta mejor su particularidad, a diferencia del símbolo y del signo, siendo este carácter lo que nos remite a la irrealidad de la imagen. En efecto, si se dice que la imagen es ídolo, se habla entonces de un tiempo propio determinado de la imagen. Para explicar esto, Lévinas hará un análisis fenomenológico de la estatua: “La estatua realiza la paradoja de un instante que dura sin porvenir. El instante no es realmente su duración” (Lévinas, 1994: 119). De este modo, Lévinas habla de una duración casi-eterna, en donde se le quita al presente su carácter de evanescencia, se queda fijo, pero indicando el porvenir. El instante de la estatua –su «presente sin porvenir»– se manifiesta en relación con la duración y no con la eternidad. La vida de la obra no puede ir más allá del instante, sino que permanece en un entretiempos.

En el instante de la estatua se puede cumplir la simultaneidad de la necesidad y la libertad –que Lévinas llama *lo trágico*– cuando fija el poder de la libertad en impotencia (Lévinas, 1994: 120-121). Así, la obra de arte manifiesta la caída en el «destino», del tipo que se encuentra en los personajes de novela sumergidos en algo que inevitablemente *les va* a suceder porque *ya está escrito*, aunque de alguna manera aún pueden *sentir* su libertad, haciendo que comulguen, precisamente, tanto la idea de necesidad con la de libertad.

La muerte puede interrumpir la duración del instante al cortarlo; pero cuando el instante dura para siempre, la muerte pierde su poder ante él. Dicho poder se lo arrebató el objeto estético:

El arte cumple precisamente esta duración en el intervalo, en esta esfera que el ser tiene el poder de atravesar, pero donde su

sombra se inmoviliza. La duración eterna del intervalo donde se inmoviliza la estatua difiere radicalmente de la eternidad del concepto —ella es el *entretiem*po, jamás terminado, que todavía dura— algo de inhumano y monstruoso (Lévinas, 1994: 124).

De esta forma, el arte introduce en el ser la muerte del instante al cumplir la duración eterna en el entretiempo: “La idea de sombra o de reflejo [...] —de un doblez esencial de la realidad por su imagen, de una ambigüedad «por debajo»— se extiende a la luz misma, al pensamiento, a la vida interior” (Lévinas, 1994: 117). Lévinas considera que hablar de la sombra de la realidad no refiere una metáfora toda vez que se aclare el sentido de ese «por debajo» (*en deçà*). Uno puede acercarse a la sombra del ser a través de la fisura entre el ser y la esencia. En el arte se prefiere el acabamiento de la sombra de la realidad, en lugar del acabamiento pendiente de ella. Será precisamente en eso que Lévinas señale el desinterés del arte, pero es un desinterés que manifiesta una irresponsabilidad antes que una contemplación estética, pues esta falta de compromiso sólo manifiesta una dimensión de evasión del mundo que ve nacer al arte y que de cierta manera le exige al hombre una respuesta, una acción, un compromiso (Lévinas, 1994: 126). El arte no es comprometido por ser arte simplemente. Por eso, la crítica se vuelve esencial para el arte, ya que no le permite escapar de su responsabilidad, pues lo trata como otro producto humano en dimensiones humanas: técnica, estilo, trabajo, influencias, en resumen, lo trata en sus contingencias.

Conclusión

Los fenómenos que abordan tanto Sartre como Lévinas tienen puntos de coincidencia más allá de tratar el mismo fenómeno: la náusea, la obra de arte, la vergüenza, la evasión, la imagen. Los análisis que hacen son complementarios al mostrar lo que el otro no muestra, al enfatizar aspectos que el otro deja pasar por alto.

Lévinas considera que la náusea es la experiencia del ser puro, desnudo; Sartre, por su parte, considera que es la experiencia de la

contingencia de la existencia, de *mi* existencia. Si bien no describen de la misma manera dicha experiencia, sí tienen la misma intuición: *la náusea como experiencia de la existencia pura*, de la existencia desnuda que nos provoca una intención de huida, de evasión, porque no se puede soportar el peso de la desnudez de la existencia.

La náusea resulta, también, la experiencia de una conciencia que existe un cuerpo, un cuerpo que bien puede ser cualquiera —grande, gordo, pequeño, débil—, pero que, al final, debe ser uno. Sartre se referirá a eso como la «necesidad de nuestra contingencia». El énfasis que pone Sartre en la náusea está signado por su reflexión sobre la contingencia de nuestra existencia —siempre como cuerpo—, al tiempo que Lévinas coloca el acento en su necesidad. La náusea nos revela así el hecho de una contingencia que no puede dejar de ser contingencia, sólo dejar de ser. Es a través del querer evitar ese hecho de dejar de ser que uno trata de salir de la contingencia para quedarse en la necesidad. Así, el arte comienza a ser parte de estas reflexiones y análisis.

El arte, que los dos pensadores consideran como irrealidad —Sartre por «encima» de la existencia, Lévinas «por debajo»—, nos brinda la «salida» de la contingencia que somos, para instalarnos en la eternidad. El autor de la obra de arte perdura en su creación porque logra atrapar el instante y quedar ligado a él. Tanto Sartre como Lévinas se refieren en este punto a que la conciencia busca la permanencia en el cambio.

Lo que los diferencia es el modo mediante el que aprehenden esa permanencia. Sartre pone el énfasis en la permanencia como acabamiento, como prolongación del hecho de ser, en la irrealidad de la imagen que está desprendida, libre, descomprometida (*dégagé*) y que, por eso, no muere; mientras tanto, Lévinas enfatiza el otro aspecto: el lado del que partimos huyendo. Se tiene la *necesidad* de evadirse porque no se soporta la existencia.

Ambos hablan del mismo fenómeno, pero en extremos diferentes. La razón por la que el arte nos brinda la salida perfecta de la *fatalidad* de la existencia —ya sea como destino (Lévinas) o como contingencia (Sartre)— es que tiene un acabamiento del que la realidad carece y que, además, nunca podrá tener.

Asimismo, nos encontramos con la misma intuición en ambos análisis acerca del desinterés que caracteriza al arte, que si bien pareciera que apunta en direcciones opuestas, se trata de dos puntos de una misma línea. Tanto Sartre como Lévinas, al hablar de desinterés, hacen referencia a una consideración no utilitaria del objeto artístico: cuando Sartre se refiere al desinterés que hay en la contemplación estética, hace referencia al objeto de la experiencia que se tiene en el arte, no como es considerado en sus remisiones a los útiles, a los cuales tiene alcance —cuando contemplo una estatua no considero los fines para los cuales puede ser utilizada—. El desinterés en el arte, según Sartre, no se refiere a la no-acción como compromiso, sino como uso.¹³ A esto mismo se refiere Lévinas cuando habla de interés.

Referencias bibliográficas

- Aron, R. (1993). *Mémoires*. París: Julliard.
- Beauvoir, S. (2001). *La ceremonia del adiós*. Seguido de *Conversaciones con Jean-Paul Sartre agosto-septiembre 1974*, J. Carbajosa, trad. Barcelona: Pocket Edhasa.
- Cohen-Solal, A. (1999). *Sartre 1905-1980*. Francia: Gallimard.
- Contat, M. (2003). *De «Melancholia» à La Nausée. La normalisation NRF de la Contingence*. ITEM. Disponible en: <http://www.item.ens.fr/index.php?id=27113> [12/04/2017].
- Flynn, T. R. (2014). *Sartre. A Philosophical Biography*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Galster, I, coord. (2001). *La naissance du Phénomène Sartre*. París: Seuil.
- Huisman, D. (1981). “Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre”. Presentación del texto *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre* de Gabriel Marcel. París: Vrin.

13 Por eso el paso a la literatura comprometida no será tan brusco en este sentido, pero sí en lo referente a la moral de salvación. La preocupación por la moral en el pensamiento de Sartre siempre estuvo presente, pues sus concepciones literaria y filosóficas apuntaban a una salvación moral o una restitución o una teoría del compromiso. De modo diferente, pero no ajeno, la preocupación por la moral también estuvo presente siempre en el pensamiento de Lévinas.

- Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos. España: FCE.
- Rolland, Jacques. (1982). "De l'évasion: Sortir de l'être par une nouvelle voie". Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas, E. *De l'existence à l'existant*. 2013. París: Vrin.
- Lévinas, E. (1994). *Les Imprévus de l'histoire*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (2006a). *Los imprevistos de la historia*, T. Checchi, trad. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2006b). *De la existencia al existente*, P. de Peñalver, trad. Madrid: Arena libros.
- Sartre, J. P. (1940). *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. France: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1948). "Qu'est que la littérature?". En *Situation II, littérature et engagement*. París: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1982). *Œuvres romanesques*, M. Contat y M. Rybalka, eds. Colección La Pléiade. París: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Herman.
- Sartre, J. P. 2004. *La nausée*. Francia: Gallimard Folio
- Sartre, J. P. (2005a). *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. de Mónica Acheroff. España: Alianza.
- Sartre, J. P. (2005b). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (2005c). *La náusea*. México: Época.
- Sartre, J. P. (2006a). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Tel Gallimard.
- Sartre, JP. (2006b). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.

Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología

Limits of the Gadamer's Interpretation of Phenomenology

Noé Expósito Ropero
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
nexposito@fsf.uned.es

Recibido: 31/10/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Este artículo persigue, en primer lugar, presentar la interpretación que Hans-Georg Gadamer mantuvo de la fenomenología de Edmund Husserl, incidiendo en las críticas que contra ella dirige. Para ello, se remite a la reciente publicación de *El movimiento fenomenológico*. En segundo lugar, pretende mostrar cómo la lectura gadameriana de Husserl está marcada por una serie de prejuicios y malentendidos que le impiden tener una comprensión adecuada de la fenomenología, y cómo las críticas de Gadamer a la fenomenología de Husserl se deben a dicha interpretación. A modo de conclusión, se expondrá muy brevemente la relevancia de esta problemática para el debate filosófico actual.

Palabras clave: Husserl; Gadamer, Heidegger, fenomenología trascendental, intersubjetividad.

Abstract

The aim of the present papers is to show, in the first place, Gadamer's interpretation of Husserl's phenomenology, with a special emphasis on the critique it received. The occasion to do so is the recent appearance of *The phenomenological movement*. Secondly, we point at how Gadamer's reading of Husserl is marked by a series of prejudices and misunderstandings that prevent him from understanding phenomenology properly, and hence his failed critique to Husserl's phenomenology is due to that misinterpretation. To conclude, we briefly explain the relevance of this problem for the current philosophical debate.

Keywords: Husserl, Gadamer, Heidegger, transcendental phenomenology, intersubjectivity.

Introducción

En el presente trabajo¹ persigo, fundamentalmente, dos objetivos, modestos y ambiciosos al mismo tiempo.² Modestos en tanto que, por un lado —y este sería el primer propósito—, no persigo aquí más que mostrar la interpretación que Hans-Georg Gadamer mantiene de la fenomenología de Husserl, sintetizada en *El movimiento fenomenológico* (Gadamer, 2016),³ una publicación reciente que recopila los escritos centrales de Gadamer al respecto. Ha sido, precisamente, la publicación de esta obra lo que ha motivado mi trabajo, pues me parece de gran relevancia, no sólo para la difusión del pensamiento de Gadamer en el ámbito filosófico hispanohablante, sino también y, sobre todo, por su relación directa con la fenomenología y la imagen que de ella se presenta. A estos escritos dedicaré, pues, la primera parte del trabajo, limitándome, insisto, a exponer las ideas fundamentales de los mismos, prestando especial atención a las críticas lanzadas contra la fenomenología de Husserl.

A esta modesta tarea seguirá una segunda, algo más ambiciosa, cuya finalidad será mostrar la profunda incompreensión gadameriana de los principios y nociones fundamentales de la fenomenología husserliana. Lo interesante —y sorprendente— de esta problemática

1 Soy beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia de España, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset.

2 Quiero agradecer a los dos revisores anónimos de *Open Insight* por la minuciosa lectura realizada de la primera versión del presente trabajo, así como sus numerosos comentarios y sugerencias, que han contribuido notablemente a mejorar y precisar varios aspectos del mismo. Del mismo modo, extendiendo las palabras anteriores de agradecimiento a mi director de tesis, Javier San Martín.

3 En lo que sigue incluiremos las referencias a esta obra en el cuerpo textual para agilizar la lectura, citándola abreviadamente como MF.

se muestra, a mi juicio, en el hecho de que, a diferencia de lo que sucedió con los contemporáneos de Husserl, desconocedores de su inmenso legado póstumo,⁴ Gadamer sí tuvo acceso a gran parte de estos textos decisivos, tales como, por ejemplo, los dedicados al problema de la intersubjetividad, publicados en tres volúmenes de *Husserliana*,⁵ a los que Gadamer, como veremos, se refiere expresamente. Sorprende constatar, insisto, cómo el hermeneuta se empeña en mantener una determinada lectura de Husserl, marcada, a su juicio, por la asunción de un supuesto idealismo moderno y un cientificismo objetivista que impediría a la fenomenología abordar cuestiones tan decisivas como la intersubjetividad, la historia o una auténtica comprensión del mundo de la vida —al que Husserl, paradójicamente, pretendería remitirnos—. Según Gadamer, ni siquiera *La crisis de las ciencias europeas*, la última obra publicada en vida de Husserl, habría ofrecido una respuesta mínimamente satisfactoria a estas cuestiones. Mi tarea será, pues, en esta segunda parte del trabajo, mostrar cómo la lectura gadameriana de Husserl y su tenaz crítica a la fenomenología, no sólo descansan en una profunda incompreensión de las nociones básicas de la misma, sino que, además, sorprendentemente, nos remite a textos de Husserl donde, explícitamente, el fenomenólogo escribe y suscribe exactamente lo contrario de lo que Gadamer le atribuye —como, por ejemplo, según veremos, en el problema de la relación entre el sujeto trascendental y el yo concreto, decisivo para la fenomenología.

Finalmente, a modo de conclusión, aludiremos brevemente a la importancia de rebatir los malentendidos y malinterpretaciones vigentes en torno a la fenomenología de Husserl, no sólo ya en relación con la figura de Gadamer, sino también, y sobre todo, refiriéndonos a la tradición hermenéutica que este inaugura —junto a Heidegger—, puesto que ambas corrientes juegan un papel central

4 Valiosos recursos para los estudios de Husserl están disponible en la página web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications/index.html>

5 Se trata de los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana* publicados en 1973. Indicamos las referencias completas en la bibliografía final.

en el panorama filosófico actual y los debates que lo articulan; de ahí la necesidad de establecer entre ambas un diálogo riguroso y «a la altura de los tiempos», si se me permite valerme de la expresión orteguiana.

Contexto e interpretación gadameriana de la fenomenología de Husserl

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, expuesta en su obra magna *Verdad y Método* (1960), y la fenomenología, iniciada por Edmund Husserl con la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900), han marcado un antes y un después en la historia de la filosofía. Difícilmente podrá comprenderse el panorama filosófico actual y los retos que nos plantea sin haber pensado a fondo la significación e implicaciones de ambos enfoques filosóficos. Sin embargo, esta tarea no resulta nada fácil, sino que requiere, más bien, de un gran esfuerzo, y esto por los siguientes motivos, que aquí no podemos más que enunciar, pero que han de tenerse en cuenta para comprender el contexto de la problemática que nos ocupa. En primer lugar, la confrontación con la obra de Husserl, si no con toda ella —pues estamos a la espera del volumen 43 de *Husserliana*, aun en preparación—, sí al menos con una parte importante de la misma, supone ya una tarea harto complicada, dificultad de la que el propio Husserl era consciente.⁶ En segundo lugar, deberíamos adentrarnos en la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer, atendiendo tanto a la problemática del método de las *ciencias humanas* (*Geisteswissenschaften*)

6 Husserl reconoce la dificultad de su filosofía y las complejidades inherentes a la misma, tal y como leemos en esta conocida nota a pie de *La crisis*: “La filosofía contemporánea de las últimas décadas —también la de las llamadas escuelas fenomenológicas— prefirió aferrarse a la vieja ingenuidad filosófica. Sin duda, fue difícil producir una exposición bien motivada para los primeros surgimientos de un cambio tan radical, de un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida sobre todo aquí, en particular, en la subsiguiente marcha del texto por razones comprensibles, constantemente se aproximan a malas interpretaciones por recaídas en la actitud natural” (Husserl, 2009: nota 16, 207-208). Sobre la importancia de la distinción básica, pero crucial, entre «actitud fenomenológica» y «actitud natural» diremos algo más adelante, deteniéndonos también en algunas de estas dificultades que dieron lugar a las tales «malas interpretaciones».

y su polémica con las *ciencias naturales* (*Naturwissenschaften*), como a las implicaciones y reivindicaciones filosóficas que con ello se vienen a defender (Gadamer, 1990; 1993; 1995). En tercer lugar, y no menos relevante, habría que atender a la mediación e influencia de Martin Heidegger en esta relación, puesto que esta resulta ser una pieza clave tanto para la recepción e interpretación de la fenomenología contemporánea (no sólo la de Husserl) como para el desarrollo mismo de la hermenéutica filosófica, tal y como el propio Gadamer reconocerá.⁷ En cuarto lugar, y en estrecha relación con el tema de este trabajo, no hemos de olvidar que la lectura que Gadamer mantiene de la fenomenología de Husserl no es otra que la de su maestro, a quien remite constantemente, repitiendo incluso las críticas formuladas por aquel en diversas ocasiones (Heidegger, 1979; von Pöggeler, 1963; San Martín, 1988a; von Herrmann, 2000; Escudero, 2015; Expósito, 2016; Serrano de Haro, 2016a).

Como ya se indicó, ninguno de los cuatro puntos pretenden ni pueden ser aquí expresamente abordados, pero sí es necesario tenerlos presentes para situar correctamente tanto la interpretación como la crítica de Gadamer a la fenomenología. Según veremos, esta contextualización otorga al tema un alcance mucho más amplio, pues no se trata, simplemente, de exponer la interpretación más o menos errónea que un autor mantiene de otro —por más que esto pueda resultar interesante—, sino, más bien, demostrar, remitiéndonos a los textos de sus fundadores, cómo las críticas y discrepancias de una corriente frente a otra descansan, en buena parte, sobre prejuicios y malentendidos que pueden y deben ser hoy revisados y superados pues solo así podremos reapropiarnos de lo valioso de ambos enfoques: he aquí el tercer y auténtico objetivo del presente trabajo.

Pasemos, pues, a revisar esta serie de artículos —cinco en total— publicados por Gadamer entre 1965 y 1983. Advertirá el lector que me referiré a ellos de un modo indiscriminado, esto es: sin importarnos el hecho de que entre la publicación del primero y del

7 Nos detendremos en ello más adelante, comentando algunos pasajes de los escritos que nos ocupan.

último hayan transcurrido casi veinte años. Ello no se debe a una falta de rigor en mi tratamiento de los mismos, sino que se justifica, como veremos, en la constatación de que Gadamer no sólo mantuvo intacta su posición crítica respecto a Husserl desde el primero hasta el último texto aquí recogido —de 1983—, sino que, además, sintetiza en él las tesis expuestas en todos los anteriores, enfatizándolas e incluso endureciendo notablemente el tono de su escritura. Esto muestra, pues, que durante todo este tiempo, Gadamer mantuvo la misma posición crítica —o *acrítica*, según se mire— respecto a la fenomenología.

Como ya se ha advertido, el enfoque general desde el que Gadamer aborda la fenomenología de Husserl está marcado por la figura de Heidegger, a quien recurre en todos y cada uno de los escritos que nos ocupan pues, según Gadamer, fue su maestro quien superó el planteamiento idealista-reflexivo trascendental de Husserl:

Creo que Heidegger ha sido realmente el único que ha preguntado más allá de una mera posición dualista y no se ha conformado con distinguir la reflexión trascendental de una experiencia mundana del mundo de la vida. Mediante su crítica ontológica radical del concepto de conciencia y de la esencia de su darse ha preparado el terreno para ello (MF: 145).

En este contexto general, la diferencia decisiva entre Husserl y Heidegger sería, según Gadamer, la establecida “entre forma académica y forma mundana de la filosofía” (MF: 66), pues Husserl se habría establecido dentro de “la tranquilidad cultural propia del estilo de vida burgués” (MF: 67). Es por ello que la fenomenología de Husserl —continúa Gadamer— no pudo más que surgir de “una intención fundamental puramente teórica” (MF: 68), siendo “el tema favorito de Husserl la fenomenología de la percepción pura” (MF: 153).

Si bien es cierto que Gadamer pretende presentar a la fenomenología como una de las grandes corrientes del siglo XX, no pueden, sin embargo, pasar desapercibidos al lector atento los continuos comentarios críticos que contra ella se deslizan a lo largo de estos

escritos, llegando incluso a ridiculizarla.⁸ Y es que, en definitiva, Gadamer no puede entender la relación de Heidegger —y la suya propia— con la fenomenología de Husserl más que como una irremediable ruptura:

En realidad, a pesar de la anexión a la disciplina metódica de la fenomenología husserliana, lo que se realizó en el filosofar de Heidegger no era propiamente la continuación y la actuación pormenorizada de un programa de investigación fenomenológico (MF: 67).

En resumidas cuentas, Gadamer considera que la fenomenología de Husserl habría sido superada por la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger (MF: 156), punto de partida de su propia filosofía, que vendría a reivindicar la exigencia de radicalizar el «giro hermenéutico» (MF: 157-160) iniciado por ambos filósofos (Rodríguez, 1997; Grondin, 2003).

Ahora bien, dentro de este marco interpretativo general, es necesario esbozar aisladamente las diferentes críticas que Gadamer dirige contra Husserl, pues solo a partir de ellas podremos comprobar en qué medida comprendió el hermeneuta las directrices básicas de la fenomenología. Todas las críticas de Gadamer están interrelacionadas y se sustentan recíprocamente, y podríamos resumirlas, a mi juicio, en torno a seis amplias cuestiones: en primer lugar, la concepción de Husserl de la «filosofía como ciencia estricta» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), de modo que la noción de «ciencia» será aquí lo problemático (MF: 131); en segundo lugar, la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y la posibilidad o no de acceder al «*a priori* del mundo» (MF: 129); en tercer lugar, el problema de la «reflexión trascendental» y la «reducción trascendental», cuyas implicaciones «idealistas» (MF: 114) problematizan —y esta sería la

8 Es revelador, en ese sentido, el siguiente pasaje: “Así de triviales eran muchos de los análisis fenomenológicos. Se dice que Adolf Reinach, uno de los estudiantes más dotados de Husserl, *Privatdozent* en Gotinga que falleció en la Primera Guerra Mundial, trató durante un semestre entero nada más que de la pregunta acerca de qué es un buzón de correo” (MF: 59-60).

cuarta cuestión— las nociones de «subjetividad trascendental» o «ego trascendental» como “principio de fundamentación última” (MF: 136); de modo que, en última instancia —quinta cuestión— Gadamer no ve cómo puede Husserl poner en relación al «yo concreto» con la «subjetividad trascendental», puesto que, según Gadamer, “El ego trascendental no es un yo en el mundo” (MF: 92). Las cinco cuestiones anteriores entroncan con la sexta y última problemática, que sería la dificultad (o imposibilidad) de la fenomenología de Husserl de abordar satisfactoriamente el tema de la «intersubjetividad» (MF: 92). De todas ellas, en mayor o menor medida, según su relevancia, nos ocuparemos en lo que sigue.

Gadamer alude a distintas obras de Husserl, pero centra su atención, principalmente, en el último texto publicado en vida de Husserl: *La crisis de las ciencias europeas*. Como es sabido, será en esta obra donde Husserl tematice expresamente la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), si bien el tema está presente ya en los escritos más tempranos.⁹ En todo caso, *La crisis* nos ofrece una síntesis global, madura, de la estructura, sentido y alcance de la fenomenología trascendental. No es de extrañar, pues, que Gadamer dirija hacia ella su punto de mira y focalice allí su crítica a la fenomenología. Para el hermenauta, este “trabajo tardío” de Husserl vendría motivado por el gran éxito de la aparición de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger (MF: 89), pero tampoco en *La crisis* habría superado Husserl los lastres arrastrados en sus obras anteriores:

En la medida en que conozco el material, no puedo aquí apoyar la opinión de los que quieren ver en este trabajo tardío de Husserl una «superación» de la fundamentación en el *ego* trascendental y, en este sentido, una aproximación al esfuerzo filosófico de Heidegger (MF: 89).

9 Por ejemplo, el §29 de *Ideas I*, de 1913, titulado “Los «otros» sujetos-yos y el mundo circundante intersubjetivo natural”, donde Husserl habla de “nuestro mundo circundante existente para todos, al cual nosotros mismos pertenecemos” (Husserl, 2013: 139); vale, también, la pena consultar al respecto el estudio “El concepto de *Lebenswelt* en Husserl” de Føllesdal (1991).

Advertimos, pues, cómo el problema decisivo reside, según Gadamer, en la citada «superación» de la fundamentación en el *ego* trascendental, pues este punto preciso sería el que, por un lado, convertiría a la fenomenología en un idealismo tradicional —en tanto que el sujeto constituye y fundamenta el mundo— y, por otro lado, impediría el tratamiento adecuado de la intersubjetividad, dado el carácter subjetivista y solipsista de su punto de partida. Pero procedamos por partes, deteniéndonos en las distintas críticas antes esbozadas.

Hemos aludido, en primer lugar, a la defensa de Husserl de la «filosofía como ciencia estricta» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*). Suele entenderse —y traducirse— el término alemán «strenge» en el sentido de «estricta» —en analogía con las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Así lo entiende Gadamer, lo cual es ya confuso, pues el sentido en que lo emplea Husserl es, más bien, en el de «rigurosa»: la filosofía como una *ciencia rigurosa*, y no como un mero saber especulativo o sin fundamento. Pero lo realmente problemático aquí para Gadamer será la noción misma de «ciencia» (*Wissenschaft*), pues el hermeneuta no puede compartir “la ilusión según la cual «la ciencia» —del estilo que sea— podría tomar decisiones acerca de una «*praxis* universal» (MF: 131). Lo que Gadamer encuentra en Husserl no es “sino la antigua limitación práctico-política de la pretensión de monopolio de la ciencia y una nueva conciencia crítica en cuanto a la «cientificidad» de la filosofía misma” (MF: 131). Aquí está el problema de fondo para el hermeneuta.

Respecto a la segunda crítica, Gadamer reconoce el valor de la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), pero recrimina a Husserl el no haber atendido a las “investigaciones históricas”, para las cuales —afirma— “estaba muy mal preparado” (MF: 128). Husserl no habría atendido a los plurales “mundos de la vida” históricos, fácticos y concretos, sino que habría “idealizado” su enfoque al pretender acceder al “*a priori* del mundo” (MF: 129). Gadamer cuestiona este planteamiento idealista-trascendental, poniendo así en cuestión la empresa husserliana, entendida como el intento de “imponer de nuevo el apriorismo clásico de la tradición idealista” (MF: 150). Se trata, pues, de la crítica al idealismo y apriorismo trascendental husserliano.

En tercer lugar, Gadamer plantea el problema de la «reflexión trascendental» y la «reducción trascendental» (MF: 114). Con ello tocamos un punto fundamental de la fenomenología, tanto que de su correcta interpretación dependerá la comprensión o incomprensión de la misma. Según reflejan los textos, Gadamer vacila en este punto y no termina de aclararse al respecto. Por un lado, defiende a Husserl de las críticas de Theodor Adorno expuestas en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (MF: 78) e insiste en que la reducción trascendental —que el propio Heidegger practicaría (MF: 75)— nada tiene que ver con “un concepto «metafísico» completamente obsoleto de idealismo” (MF: 76). Tampoco acepta la lectura de Roman Ingarden en relación con el «idealismo trascendental» de Husserl, pues, según Gadamer, el pensador polaco lo entendería como un «idealismo metafísico», en lo cual, aquel “no tiene razón” (MF: 80). Pero, por otro lado, donde Gadamer encuentra mayores dificultades y reticencias en esta cuestión sería en la noción husserliana de *constitución*:

Sin duda es cierto que el idealismo deriva todo su contenido a partir del análisis de la conciencia sin necesitar de ninguna manera del exterior. Pero, ¿no vale esto también para el proyecto de la fenomenología de Husserl? Por supuesto, él no conoce el ideal de la deducción y en su lugar habla de «constitución» (MF: 77).

Sería entonces la noción de «constitución» la que induce a Gadamer a interpretar a Husserl como un dualista, posición que le obligaría a “distinguir la reflexión trascendental de una experiencia mundana del mundo de la vida” (MF: 145). Vemos ahora cómo esta crítica enlaza con la anteriormente citada, referida a la subjetividad trascendental que constituye y fundamenta el mundo; de ahí que Gadamer lo interprete como un dualismo: por un lado, estaría el mundo (en sí) y, por otro, el sujeto (constituyente de mundo). Desde esta perspectiva, para Gadamer, Husserl no habría avanzado mucho respecto a Descartes y Kant. Será precisamente en este punto donde el hermeneuta, apelando de nuevo a su maestro, cargue duramente contra Husserl, remitiéndose a la conocida crítica heideggeriana a

la tradición metafísica, según la cual esta “consideraba que el estar-presente [*Vorhandenheit*] suponía un “ser” secundario frente a lo que estaba a la mano [*Zuhandenheit*]” (MF: 153). Pues bien, aplicando a la fenomenología la crítica heideggeriana, Gadamer se dirige contra Husserl en los siguientes términos y con el siguiente tono –merece la pena reproducir el pasaje, ya tardío, del año 1983:

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó «intersubjetividad», y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro es el rendimiento de una aprehensión animadora secundaria elevada a la percepción pura de algo extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, «haciéndose» únicamente con posterioridad persona? ¿Son así «las cosas mismas?» (MF: 153-154).

Tras estas duras acusaciones, Gadamer continúa su tenaz crítica a Husserl como sigue:

Nadie podría afirmar que el maestro del arte descriptivo fenomenológico seguía cualesquiera prejuicios lamentables al emprender descripciones «de las cosas mismas», de apariencia tan dogmática. Era necesario otro tipo de crítica, una que sometiera a examen crítico no el arte descriptivo del fenomenólogo, sino la obligación de fundamentación que le subyacía, y el aparato conceptual, tenido por previamente válido, que le servía de base. Fue mérito del joven Heidegger” (MF: 154).

Estos dos fragmentos, pertenecientes al último de los escritos que comentamos, de 1983, insisto, sintetizan la lectura gadameriana de la fenomenología de Husserl, puesto que recogen y explicitan las críticas anteriormente enunciadas. Partiendo de esta interpretación dualista e idealista de la fenomenología se comprende, pues, la cuarta crítica que Gadamer lanzaba contra Husserl, en la que problematiza las nociones de «subjetividad» o «ego trascendental» entendidas como “principio de fundamentación última” (MF: 136).

Para Gadamer, no dejará de resultar problemática la pretensión husserliana, basada en el «modelo cartesiano», de remitirnos “hacia un ego trascendental originario en cuanto origen de toda donación de sentido y toda validez de sentido” (MF: 83).

En consonancia con esta interpretación de la fenomenología, las dos últimas críticas enunciadas no hacen sino extraer las consecuencias de las cuatro anteriores, de ahí que Gadamer no comprenda cómo podría Husserl poner en relación al «yo concreto» con la «subjetividad trascendental», puesto que, según el hermeneuta, en la fenomenología de Husserl “El ego trascendental no es un yo en el mundo. Reconocer esto y mantenerse firme en ello es la inmensa dificultad” (MF: 92). Esta sería, justamente, la quinta crítica —o problema irresoluble— que Gadamer plantea. Ni que decir tiene, pues, que desde esta lectura de Husserl difícilmente pueda la fenomenología abordar de un modo satisfactorio la decisiva cuestión de la intersubjetividad (MF: 92), sexta y última crítica enunciada.

Podríamos incidir y profundizar en cualquiera de los puntos mencionados, pero resulta dudoso que al acometer esa tarea podamos esclarecer mucho más la comprensión que Gadamer tenía de la fenomenología de Husserl. Quizás podríamos matizar y afinar un poco más en esta o aquella cuestión, pero no se trata, según vemos, de un problema técnico, complejo o profundo el que Gadamer le plantea a Husserl, sino que, más bien, son los principios básicos de la fenomenología los que se tornan aquí problemáticos, tal y como muestra este ilustrativo suspiro exasperado:

¡Cuántas implicaciones misteriosas hay aquí! ¿En qué consiste esta subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo? (MF: 126).

Gadamer sintetiza de nuevo, en dos líneas, no ya su crítica, sino su profunda incompreensión de las nociones fundamentales de la fenomenología, de ahí su desconcierto ante las problemáticas básicas de la filosofía que pretende poner en cuestión. En lo que sigue intentaremos mostrar y justificar estas afirmaciones.

Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología

En este último apartado del trabajo intentaremos ofrecer algunas respuestas escuetas, pero fundamentales, a las interrogantes del hermeneuta, prestando especial atención a la última planteada, pues ella apunta, como bien sabía Gadamer, al núcleo mismo de la filosofía de Husserl. Para hacer justicia a la interpretación de Gadamer, nos remitiremos únicamente a la bibliografía husserliana citada por él mismo en estos cinco escritos, y no a las publicaciones póstumas posteriores, que él desconocía. En cualquier caso, según intentaremos mostrar, una lectura atenta y rigurosa de *La crisis las ciencias europeas*,¹⁰ a la que Gadamer reiteradamente remite, permitiría responder a todas y cada una de sus críticas, de modo que, casi en exclusiva, a esta última obra de Husserl atenderemos en lo que sigue.

Para enfocar nuestra respuesta a la lectura gadameriana puede resultar iluminador el comentario final del Prólogo que Ramón Rodríguez escribe a los artículos que nos ocupan, de modo que merece la pena citarlo por extenso:

Es desde luego más que dudoso que se pueda atribuir al proyecto de renovación del hombre y de la cultura que guía a la fenomenología trascendental de Husserl esta idea de aplicación propia de la ciencia objetiva, pero es claro que Gadamer ve en él, como muestran los textos de este libro, una nueva forma de intelectualismo o idealismo que no puede hacerse cargo de la situación real del mundo de la vida en que nos encontramos (MF: 28).

La cuestión decisiva para Gadamer sería, pues, de acuerdo también con nuestra exposición, la noción de «subjetividad o ego trascendental» que, entendida como fundamento constituyente del mundo —de ahí su acusación de idealismo trascendental— impediría tanto una comprensión originaria como un adecuado tratamiento

¹⁰ En adelante seguiremos la edición de Husserl en traducción de Julia Iribarne (2009), introduciendo las referencias en el cuerpo textual para agilizar la lectura, citándola como Cr.

del mundo de la vida concreto e histórico. Esto justificaba la tajante afirmación de Gadamer según la cual “El ego trascendental no es un yo en el mundo” (MF: 92). Sin embargo, sucede que Husserl afirma en *La crisis*, igual de clara y tajantemente, lo contrario:

Yo soy, en efecto, como yo trascendental, el mismo que en la mundanidad es un yo humano. Lo que de la humanidad estaba oculto para mí, lo descubrí en la investigación trascendental (Cr: 300).

Esta cita nos sitúa, pues, ante el problema crucial: solo uno de los dos —Husserl o Gadamer— puede estar en lo cierto; esto es, o el yo trascendental es un «yo mundano», o no lo es. Ya conocemos la interpretación de Gadamer; veamos ahora cómo defiende Husserl esta afirmación, decisiva para la fenomenología.

No se cansará Husserl de repetir una y otra vez que la intención primera de la práctica fenomenológica (mediante la epojé y la reducción) reside, antes que nada, en posibilitar la instauración de un cambio radical de perspectiva: el paso de la “actitud natural” u ordinaria a la “actitud del fenomenólogo”, lo cual implica, de acuerdo con Husserl, “una transformación personal”, es más, “la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano” (Cr: 179).

Lo que este transformador cambio de actitud o de perspectiva nos descubre, según la cita anterior, es al yo mundano de carne y hueso como un yo trascendental, de modo que no se trata aquí de una «invención» o de un «producto» de la «reflexión fenomenológica» —según entendía Gadamer—, sino de un *descubrimiento* que antes “estaba oculto para mí”, tal y como afirma Husserl. No se trata, pues, ni de un dualismo metafísico cartesiano ni de que *existan* dos o tres yoes en un único yo —lo cual, efectivamente, plantearía graves problemas—, sino que nos referimos siempre y en todo momento a uno y el mismo yo, —el de aquí y ahora, de carne y hueso—, pero en tres *actitudes* distintas, o abordado desde tres distintas perspectivas. En *Erste Philosophie II* (1959)¹¹ expone Husserl la decisiva teoría de

11 Aquí es importante resaltar el texto de Husserl *Erste Philosophie II* (Husserliana VIII:

los «tres yoes»: el primero se refiere al yo en la actitud natural o cotidiana —el «yo directo», ejecutivo, sumido en la praxis, en el que-hacer mundano— que, gracias a la práctica fenomenológica —el «yo fenomenólogo o fenomenologizante»— se descubre a sí mismo como «yo trascendental» (San Martín, 1986: 206-2010; 2015: 112-113). Se trata, justamente, del *movimiento fenomenológico* efectuado siempre y necesariamente en primera persona, por una única persona o yo. Esta distinción preliminar resulta imprescindible para entender tanto la estructura de la fenomenología como el significado de sus nociones directrices fundamentales.

Hallamos aquí, precisamente, la primera deficiencia de la interpretación de Gadamer, en su desatención —o desconocimiento— de esta cuestión básica, que articula todas las nociones y categorías posteriores. Una de ellas es, sin duda, la de «epojé». ¿Qué nos dice Husserl sobre ella en *La crisis*? Allí leemos lo siguiente:

Pero el mundo, exactamente como era antes para mí y como todavía lo es, válido a la manera subjetiva, no ha desaparecido, solo que mediante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da sentido de ser, a partir de cuyo valor el mundo absolutamente «es» (Cr: 193).

El mundo, afirma Husserl en perfecta coherencia con lo anteriormente expuesto, no ha desaparecido. La *epojé* no aniquila el mundo, no me separa de él, no me transporta a ningún lugar fuera o más allá del mundo —si es que esto último pudiera tener algún sentido—. El problema no reside, pues, en justificar o evidenciar apodícticamente la existencia objetiva del yo o del mundo, según se podría desprender del «camino cartesiano»,¹² para tomarlos luego como premisas evi-

427 y 440), publicado en 1959, con varias décadas de anterioridad a los escritos de Gadamer. Estos textos, sin embargo, parecen ser desatendidos por el hermeneuta.

12 Julia Iribarne expone en su “Estudio preliminar”, siguiendo la ya clásica distinción establecida por Iso Kern, los tres caminos para lograr el acceso a la reducción trascendental: el cartesiano, el de la psicología intencional y el de la ontología o del mundo de la vida (Cr: 23-36). No podemos detenernos aquí en esta importante problemática, pero sí

dentos de una fundamentación epistemológica. Si bien es cierto que esta lectura es plausible, también lo es que Husserl señala clara y reiteradamente lo siguiente: “No se trata de asegurar la objetividad, sino de comprenderla” (Cr: 230). La epojé, y el método fenomenológico en su conjunto, responden, efectivamente, a una problemática *epistemológica*, de ahí que Husserl dedique nada menos que las dos primeras partes de *La crisis* a discutir con Galileo, Descartes, Hume, Berkeley y Kant sobre la fundamentación de las ciencias y su objetividad, pero la cuestión de fondo no es meramente gnoseológica, sino, tal y como expresa el § 6, la de indagar en “La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del ser humano” (Cr: 58).

Es por todo ello que la interpretación defendida por Gadamer, al guiarse única y exclusivamente por la problemática epistemológica y entender la fenomenología trascendental, bien como intento de fundamentación objetiva del conocimiento, bien como “aplicación propia de la ciencia objetiva” —según lo expresaba más arriba R. Rodríguez—, las tesis gadamerianas no pueden resultar más que parciales e insuficientes. Aquí encontramos, pues, una segunda deficiencia general —o de punto de partida— en su comprensión de la fenomenología, ya que, según intentaremos mostrar, este enfoque impide vislumbrar el alcance y significación profunda, no sólo de la epojé, sino de todas las demás nociones básicas articuladas por Husserl.

Al tratar anteriormente la noción de «epojé» surgieron, como ligadas a ella de modo ineludible, las de «mundo», «correlato» y «subjetividad». Estas quedan perfectamente enlazadas en el § 41 de *La crisis*, titulado significativamente como sigue: “La auténtica epojé trascendental hace posible la «reducción trascendental»: El descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo” (Cr: 192). Y es que, a diferencia de Descartes —de quien Husserl se aleja explícitamente en el § 18 a causa del solipsismo al que abocaría su planteamiento (Cr: 122-123)—,

es preciso mencionarla al menos para recordar que Husserl era plenamente consciente de ella, así como de las virtudes e insuficiencias de los distintos «caminos»; por ejemplo el §43, titulado significativamente “Caracterización de un nuevo camino hacia la reducción frente al «camino cartesiano»” (Cr: 195). Nosotros tendremos en cuenta esta problemática solo en la medida en que sea necesario para el objetivo de este trabajo.

lo que según el fenomenólogo nos descubren la epojé y la reducción trascendental no es otra cosa que la necesaria correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo. Esto significa que no hay conciencia sin mundo, puesto que toda conciencia es conciencia «de» mundo (genitivo subjetivo y objetivo); y viceversa, que el mundo sólo «es» —subraya Husserl— en tanto que aparece a una conciencia. Serrano de Haro lo resume en la bella y precisa fórmula que nos muestra cómo en la ontología natural “el mundo aparece existiendo”, mientras que la fenomenología trascendental nos revela cómo “el mundo existe apareciendo” (Serrano de Haro, 2016b: 219-230).

En este sentido, y en ningún otro, afirmará Husserl que la subjetividad trascendental es «absoluta» (Cr: 194), puesto que ella es condición de posibilidad de todo fenómeno (aparecer o existir) del mundo. Ella constituye el mundo, pero lo constituye siendo ella misma constituida en ese constituir; de ahí la prioridad de la correlación trascendental. En este preciso sentido, y solo en este, cabe hablar en Husserl de un idealismo trascendental,¹³ el cual, frente a la lectura de Gadamer, no implica dualismo metafísico alguno, ya que la «realidad radical» —si queremos decirlo con Ortega (2008)— no es ni el «yo» ni el «mundo», sino la «correlación» entre ambos. Aquí detectamos, según nos parece, otra importante imprecisión en la interpretación de Gadamer, que enfatiza siempre al «yo» (o la «subjetividad») como elemento único y fundamental, olvidando que este es solo un “polo” (el *Ich-Pol*) de la correlación trascendental. Toda esta problemática resultará mucho más clara y comprensible al hilo de la *corporalidad*, de la que nos ocuparemos enseguida.

A la luz de los análisis anteriores podemos abordar ahora las dos últimas y más importantes críticas planteadas por Gadamer. Ambas están, en efecto, interrelacionadas: primero, la referida a la “paradoja” de la “subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo” (MF: 126) y, segundo, la concerniente a la constitución de la intersubjetividad. Husserl, en el § 28

13 A pesar de todo, Husserl era plenamente consciente de las malinterpretaciones a las que esta expresión había dado lugar, de ahí que en 1934, en una carta a Émile Baudin, afirmase de la expresión «idealista fenomenológico» que “es un término que, por cierto, ya no empleo” (*Briefwechsel*, VII, 16).

de *La crisis*, emprende “El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado” (Cr: 145) como alternativa al camino cartesiano, dado que el anterior “método fue erróneo, fue ingresar de un salto en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el *proto-yo*, el ego de mi *epojé* que nunca puede perder su carácter de único y su indeclinabilidad personal” (Cr: 225). ¿Qué fue lo que anteriormente se pasó por alto y ahora, en cambio, debe salir a relucir con toda su fuerza? Intentaremos ofrecer una breve respuesta.

En este nuevo «camino» comienza Husserl por plantearnos la distinción decisiva entre «cuerpo cósmico» (*Körper*) y «cuerpo vivido» (*Leib*), para diferenciar, análogamente, entre dos concepciones fundamentales del ser humano, así como los métodos que le son propios a cada una de ellas. La primera es la propia de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*); la segunda lo es de las ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*), pues solo estas últimas se ocupan del «sentido» del ser humano en tanto que ser racional y libre, sea desde una perspectiva individual, sea desde la colectividad socio-cultural. Y es que, como advierte Husserl en las primeras páginas de *La crisis*, la cuestión de fondo era y sigue siendo la misma:

¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir (Cr: 50).

Si bien es cierto que podemos distinguir varios «caminos» en la práctica fenomenológica trascendental, también lo es que todos entroncan, en última instancia, con la misma problemática, a saber, con la pregunta por el *sentido*, y no sólo de las ciencias naturales y sociales, sino del ser humano en tanto que *sujeto ético y responsable*, tal y como Husserl ya había puesto de manifiesto en 1923-1924 en sus artículos sobre *Renovación del hombre y de la cultura*.¹⁴ De ahí la

14 Aparecen en Husserliana XXVII, 3-94; también existe una traducción española de Agustín Serrano de Haro (2012).

necesidad de retrotraer —o «reconducir», pues tal es el sentido último de la reducción trascendental— todas las problemáticas anteriores al mundo de la vida, suelo originario de toda configuración y constitución de sentido. Ahora nos situamos ya frente a las dos cuestiones centrales que plantea Gadamer: ¿cómo y quién «constituye» ese «sentido»? Recordemos que, para Gadamer, esto suponía aceptar una «paradoja» incomprensible, a saber, una subjetividad que forma parte del mundo y, al tiempo, lo constituye. A partir de ella, recordemos, Gadamer lanzaba contra Husserl la más mordaz de todas las críticas expuestas en los artículos comentados, refiriéndose precisamente a los volúmenes de *Husserliana* dedicados a la problemática de la intersubjetividad:¹⁵

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó «intersubjetividad», y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro es el rendimiento de una aprehensión animadora secundaria elevada a la percepción pura de algo extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, «haciéndose» únicamente con posterioridad persona? ¿Son así «las cosas mismas?» (MF: 153-154).

Insistimos en que, de todas las críticas y malentendidos del hermeneuta en torno a la fenomenología, la recién citada representa, sin duda, la más grave. Según la interpretación de Gadamer, el «otro» se me presentaría, en un primer momento, como un algo extenso, meramente cósmico, fruto de la percepción pura, y solo después, en un segundo momento —¿en unos segundos?—, gracias al rendimiento de una aprehensión animadora —del sujeto constituyente, se entiende— se «haría» persona.

Sin incidir en la insólita —y aparentemente absurda— caracterización de esta «experiencia del otro» que Gadamer atribuye a Husserl, parece que ella descansa, *ab initio*, en el olvido de la distinción

15 Comentaremos más adelante algo sobre estos tomos de *Husserliana* a los que se refiere Gadamer.

fundamental, antes apuntada, entre el ser humano como mero «cuerpo cósmico» (*Körper*) y como «cuerpo vivido» (*Leib*), así como de los modos de «percepción» correspondientes, en lo cual Husserl es totalmente claro: “cuerpos y cuerpos vividos son pura, perceptiva y esencialmente diferentes” (Cr: 149). Al hilo del análisis de la percepción se detendrá Husserl en un elemento central de la misma, a saber, la noción de «horizonte»,¹⁶ a partir de la cual se planteará la posibilidad —o necesidad— de la existencia de un mundo común *objetivo* e *intersubjetivo*. Antes, pues, de adentrarnos en lo que denominamos *fenomenología genética* —que abordaremos enseguida—, el propio análisis *estático* de la percepción nos muestra elementos que, por así decirlo, desbordan o apuntan inherentemente más allá del sujeto, sustentados, más bien, “en ese nuestro «vivir-uno-con-otro» el mundo” (Cr: 150). Este mundo compartido no puede, pues, ni ser el mero producto de una única subjetividad constitutiva ni tener, tampoco, validez única y exclusivamente para esta subjetividad aislada —lo cual, por definición, resulta ser una contradicción y un sinsentido (Cr: 204). El siguiente pasaje sintetiza lo fundamental de las problemáticas planteadas, de ahí que merezca la pena reproducirlo por extenso:

Más bien, en todo caso, deben ser traídas a consideración para la elucidación de éstas como de todas las otras adquisiciones de la actividad humana, en primer lugar, en el mundo concreto de la vida, y en verdad en la universalidad efectivamente concreta, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte incluyen en sí toda la «sedimentación de validez adquirida» por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas (Cr: 175).

16 No podemos detenernos a ofrecer aquí un análisis minucioso de esta noción, pero para corroborar la importancia y alcance fenomenológico de la misma *cfr.* Walton, R. (1993: 71-98; 129-170; 2015).

Vemos, pues, cómo, partiendo de una *fenomenología estática* de la percepción desembocamos, al hilo de la citada noción de «horizonte», en la problemática de *la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común*. No habrá pasado desapercibido al lector que, al hablar de «sedimentación de validez adquirida», damos el salto —exigido por el propio análisis— a la *fenomenología genética*. Esta nos muestra, de acuerdo con Husserl, que, en última instancia, los sujetos resultan ser “co-sujetos de esta experiencia” (*Mitsubjekte dieser Erfahrung*), experiencia anclada en “una concordancia en la percepción conjunta del mundo”, solo a partir de la cual podemos establecer legítimamente “como lo normal la concordancia intersubjetiva acerca de la validez y, con esto, una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de valideces y de lo que es válido en ellas” (Cr: 204-205). De ahí que, en coherencia con lo anterior, Husserl nos remita a “una constitución intersubjetiva del mundo (*intersubjektiven Konstitution der Welt*)” (Cr: 208). No es de extrañar, pues, que Husserl entienda la noción de «intencionalidad» como “el título para el único esclarecimiento efectivo y auténtico, para el hacer comprensible”, dado que en ella reside la génesis, la “configuración originaria de sentido” (*ursprünglicher Sinnbildung*) (Cr: 208-209).

Nunca se insistirá lo suficiente en que los análisis anteriores introducen —o, mejor dicho, exigen, presuponen y remiten a— la noción de «cuerpo vivido» (*Leib*), con sus «órganos de percepción» (*Wahrnehmungsgorgane*) y las «cinestesias» (*Kinästhesie*) como elementos trascendentales necesarios para la constitución del «despliegue de sentido» (*Sinnentfaltung*), todo lo cual pasa a formar parte imprescindible del análisis fenomenológico trascendental, dirigido ahora hacia “una nueva dimensión altamente enigmática” (Cr: 146-154). Concluimos, en definitiva, que la percepción no aparece ya como un elemento desligado o extraño al mundo —núcleo central de una posición dualista—, sino que esta se nos muestra como «interpretación» originaria del mundo, como «razón originaria» (*Urvernunft*) que nos ancla racionalmente en la realidad (San Martín, 2008a). Solo desde estos análisis básicos podemos comprender el alcance de la siguiente afirmación de Husserl:

En el cambio continuo del ver, el lado visto cesa precisamente de no ser efectivamente visto todavía, pues es «retenido» y «tomado en conjunto» con lo retenido antes continuamente, y de este modo yo «aprendo» a «conocer» la cosa. Algo semejante habría que llevar a cabo con más amplitud respecto de la proximidad y de la distancia (Cr: 198-199).

Justamente porque *he aprendido a conocer*, y no sólo las cosas, sino también, y en primer lugar, a las demás personas *como personas*, como cuerpos vividos similares al mío, me resulta imposible conocer o reconocer a las personas como meras cosas, y viceversa. Lo contrario, según señalaba antes Husserl, caería del lado de lo anómalo o anormal —con todas las enfermedades, disfunciones y trastornos psicológicos que ello implica. Pues, ciertamente, si alguien confundiese perpetuamente un armario con una persona, o viceversa, tendría un serio y triste problema para vivir y sobrevivir en este mundo, y no digamos ya para convivir con los demás. Y es que, en definitiva, como señala Husserl, las personas y las cosas (o meros cuerpos) pertenecen a *ontologías regionales* completamente distintas, con sus modos propios de ser y aparecer, con sus peculiaridades irreducibles unas a otras. En ello insiste también San Martín al recordarnos, en coherencia con lo anterior, la importancia de la noción de «fundación originaria» (*Urstiftung*) para abordar la problemática de la «constitución del otro»¹⁷ (San Martín, 2008b: 100-106).

No podemos detenernos aquí en los minuciosos análisis que Husserl dedica al problema de la intersubjetividad,¹⁸ precisamente en los volúmenes póstumos citados por Gadamer, donde Husserl nos remite, ni más ni menos, que al nacimiento como acontecimiento fenomenológico —y no sólo biológico— fundamental para abordar la cuestión. Tanto Landgrebe (1976), por citar a uno de sus discípulos directos, contemporáneo de Gadamer, como, más recientemente, Serrano de Haro, nos ofrecen pistas decisivas para emprender,

17 Sobre esta cuestión *cfr.* el detallado estudio de Simón Lorda, A. (2001).

18 *Cfr.* Iribarne, J. (1987; 2010).

a partir de esos textos póstumos, «una fenomenología genética de la primera empatía», donde el recién nacido, explica este último,

Al proferir esos sonidos determinados en el momento de la presencia materna, la madre pasa a perfilarse como término de una iniciativa sonoro-motriz que, de algún modo, la reconoce, la tiene por referente; es el barrunto del otro, que el manuscrito sugiere como la más remota forma de empatía (Serrano de Haro, 2016b: 259)

Sin extenderme más, dejo aquí meramente mencionada esta problemática, para que el lector no familiarizado con la corriente fenomenológica pueda hacerse una idea del potencial y de la vigencia de la fenomenología de Husserl. No sabemos con qué atención y profundidad leyó Gadamer estos volúmenes de Husserl dedicados a la intersubjetividad, así como el resto de textos por él mismo citados, pero resulta patente que tanto su interpretación como sus críticas no reflejan en modo alguno el contenido de los mismos. Según hemos intentado mostrar, la lectura gadameriana de la fenomenología de Husserl no profundiza en las problemáticas que pretende criticar, sino que, más bien, parece confundir las nociones básicas de la fenomenología, limitándose a exponer una imagen superficial de la misma. Esta comprensión de la fenomenología puede dar lugar, paradójicamente, tanto a una crítica profunda, según hemos visto, como a una reivindicación formal de la misma, hasta el punto de equipararla —para bien o para mal— con otros enfoques filosóficos, tal y como muestran, de un modo significativo, las palabras que cierran *El movimiento fenomenológico* de Gadamer: “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (MF: 162). Concluimos, en definitiva, que estos textos de Gadamer deberían ser leídos teniendo muy presentes las limitaciones interpretativas de las que, según hemos intentado mostrar, adolecía su autor en relación con la fenomenología.

Según se indicó al comienzo, el objetivo último de este trabajo no es tan sólo mostrar los límites de la lectura gadameriana de Husserl, a pesar de la influencia que los escritos de Gadamer hayan

tenido —o puedan seguir teniendo— en la recepción de la fenomenología en el ámbito hispanohablante. Según me parece, si sigue teniendo algún interés la crítica filosófica del pasado, de los autores e interpretaciones más influyentes históricamente, este interés reside y se justifica, a mi juicio, en tanto que tal relectura y revisión crítica se nos presenta como condición de posibilidad para la reapropiación actual de esos autores, de esas corrientes y tradiciones; en el caso que nos ocupa, de la fenomenológica-hermenéutica. Si el presente trabajo puede aportar algo para el desarrollo de esa labor, para la puesta en diálogo crítico y riguroso de ambas tradiciones, su objetivo último habrá sido felizmente cumplido. De lo contrario, una vez más, quedará en mera crítica historiográfica.

Referencias bibliográficas

- Escudero, J.A. (2015). “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, pp. 93-119.
- Expósito, N. (2016). “El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger”. En *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 2, pp. 35-49.
- Føllesdal, D. (1991-1992). “El concepto de Lebenswelt en Husserl”. En *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, 4, pp. 49-78. Disponible en: http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/Boletin04.pdf [Última consulta: 02/05/2017]
- Gadamer, H-G. (2002). *Verdad y método II*, M. Olasagasti, trad. Salamaca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1977). *Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, AA Aparicio y R de Agapito, trads. Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1993): *Gesammelte Werke Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode - Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H-G. (1995). *Gesammelte Werke: Band 10: Hermeneutik Im Ruckblick*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H-G. (1998). *El giro hermenéutico*, A. Parada, trad. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H-G. (2016). *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Síntesis.

- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Jaime Aspiunza, trad. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Husserliana VIII, Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Husserliana XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1988): *Husserliana XVII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon y H.R. Sepp, eds. La Haya: Kluwer Academic.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftskorrespondenzen*, K. Schuhmann, ed. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas*, J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, A. Serrano de Haro, trad. Madrid: Anthropos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología trascendental. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, A. Ziri6n, ed. y trad. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica
- Iribarne, J. (2010). *De la 6tica a la metaf6sica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogot6: Editorial San Pablo, Universidad Pedag6gica Nacional.
- Iribarne, J. (1987). *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teor6a, vol. I*. Buenos Aires: Carlos Lohl6.
- Landgrebe, L. (1977). "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus". En *Phänomenologie und Marxismus, vol. 1*, B. Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin, eds. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 71-104.
- Landgrebe, L. (2017). *El problema de la teleología y de la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo*. N. Exp6sito, trad.; J. San Mart6n, rev. En *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigaci6n filos6fica y cient6fica* 2. [En prensa].

- Ortega y Gasset, J. (2008). “¿Qué es filosofía?”. En *Obras Completas, VIII*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus. pp. 235-374.
- Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. F. Duque, trad. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (1998): “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl”, en: Eduardo Ranch y Fernando-M. Pérez Herranz, *Centenario de Descartes. 1596-1996*, Alicante: Universidad de Alicante. pp. 85-95.
- San Martín, J. (2008a). “La percepción como interpretación”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, 6. pp. 13-32.
- San Martín, J. (2008b). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2015). *La nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Serrano de Haro, A. (2016a). “Crítica a la «crítica inmanente» de Heidegger al pensamiento de Husserl”. *Horizonte y Mundanidad. Homenaje a Roberto Walton. Volumen 16 Serie Fenomenología*. LR. Rabanaque y A. Ziri6n, eds. Morelia: Jitanj6fora.
- Serrano de Haro, A. (2016b). *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*. Madrid: Trotta.
- Sim6n Lorda, A. (2001). *La experiencia de alteridad en la fenomenologfa trascendental*. Madrid: Caparr6s Editores.
- von Herrmann, F. W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Ph6nomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogot6: Editorial Aula de Humanidades / Universidad de San Buenaventura Cali.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.

«El Día de Dios». Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig

«The Day of God». On Time, according to Franz Rosenzweig

Esteban J. Beltrán Ulate
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
estebanbeltran@outlook.com

Recibido: 06/01/2016 • Aceptado: 27/03/2017

Resumen

Este artículo acomete el análisis de la concepción de temporalidad desarrollada por el filósofo alemán Franz Rosenzweig (1886-1929), a partir del escrutinio de su principal obra *Der Stern der Erlösung* (1921), desde una perspectiva fenomenológica. El tiempo, ahí, se comprende en una tridimensionalidad, a la luz de la noción del «Día de Dios». El planteamiento del pensador judío evidencia una ruptura con las tesis filosóficas modernas, que presentan el tiempo como absoluto. En oposición a esta creencia, establece una relación entre redención e historia del mundo, donde la eternidad comprende, en su estructura, pasado, presente y futuro. En la primera parte, se expondrá una breve semblanza del casselense. A continuación, se presenta una exposición de la tradición judía sobre el tiempo, de la que se deriva una crítica a su concepción moderna. A continuación, se expone la doctrina sobre el tiempo que presenta *La estrella de la redención* y, finalmente, se concluye

Abstract

This article undertakes a phenomenological analysis of the conception of temporality developed by the German philosopher Franz Rosenzweig (1886-1929), parting from the scrutiny of his major work *Der Stern der Erlösung* (1921). The time is understood there in a three-dimensional way, in the light of the notion «Day of God». The Jewish thinker posed evidence of a break with the modern philosophical theses that presented time as absolute, in opposition to the above, establishes a relationship between redemption and History of the world, where eternity is understood in relation to its past, present and future structure. In the first part, it is presented a brief semblance of the philosopher born in Kassel. Then, follows an exposition of the Jewish tradition about time, from which raises a critique to the Modern conception of time. Afterwards, it poses the theory of time as presented in *The Star of Redemption*. Finally, it concludes by

mostrando la relación entre temporalidad y eternidad como la expuso Franz Rosenzweig.

Palabras clave: día de Dios, eternidad, Fenomenología del tiempo, redención, tiempo.

showing the relation between temporality and eternity as understood by Franz Rosenzweig.

Keywords: Day of God, eternity, redemption, time, Phenomenology of Time.

“y ha puesto eternidad en el corazón de ellos,
sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho”.
Qohelet, 3, 11

Palabras preliminares

En este artículo se acomete un análisis de carácter introductorio de la concepción de temporalidad desarrollada por el filósofo alemán Franz Rosenzweig (1886-1929), a partir del escrutinio de su principal obra *Der Stern der Erlösung* (1921). Para el casselense, el tiempo se comprende en una tridimensionalidad, a la luz de la noción «Día de Dios». Durante el desarrollo de la pesquisa se evidencia una ruptura de Rosenzweig con las tesis filosóficas modernas, que presentan el tiempo como absoluto. En oposición a esta concepción, Rosenzweig establece una relación entre redención e historia del mundo, donde la eternidad se comprende en su estructura pasado, presente y futuro.

Rosenzweig, con su autodenominado «nuevo pensamiento», refutó las posturas totalizantes de la filosofía moderna y, sin desligarse de su concepción teológica, asumió una lectura filosófica del mundo. El autor recibió una influencia de la obra de Hermann Cohen, de cuya doctrina se desprendió conforme su pensamiento adquirió madurez. El «nuevo pensamiento» del casselense se volvió un punto de referencia para una serie de pensadores del siglo XX, tales como Walter Benjamin y Emmanuel Lévinas. En esto radica la importancia de traer a colación el aporte a la fenomenología del tiempo de uno de los filósofos más influyentes en el pensamiento filosófico con tintes judíos de inicios del siglo XX.

Rosenzweig: la figura

Franz Rosenzweig nació en Kassel el 25 de diciembre de 1886. En su juventud, optó por cambiar sus estudios en medicina por los de filosofía. En 1908, en Friburgo, trabajó en una tesis doctoral titulada *Hegel y el Estado*, que lo aproximó al conocimiento del idealismo alemán. En esta época, titubeó respecto de su fe y coqueteó con la idea de convertirse al cristianismo, como lo hiciera su primo Eugen Rosentock. No obstante, durante, el Yom Kippur del año 1913 (según calendario gregoriano), se reincorporó a la tradición judía e, inspirado por los seminarios del neokantiano Hermann Cohen, de quien ha sido considerado su heredero, logró madurar en su pensamiento lo que se ve reflejado en diversas correspondencias y en su obra principal, *La estrella de la redención* (1921). Falleció el 10 de diciembre de 1929, luego de un proceso de ocho años en el cual sus facultades físicas fueron aminorando debido a una esclerosis lateral amiotrófica, que le imposibilitó movilizarse, hablar e incluso escribir.

El casseliano, una vez finiquitados sus estudios sobre Hegel, se convirtió en su impugnador, y encontró valiosas líneas para el desarrollo de sus ideas en autores como Schelling, Kant o Hermann Cohen, como él mismo menciona en la correspondencia con su madre, el 15 de abril de 1918: “soy realmente anti-hegeliano (y anti-fichtiano); y mis santos patrones... son Kant y –sobre todo– Schelling” (Bertolino, 2000: 257-287).

Rosenzweig ha sido considerado como un referente del pensamiento judío. Incluso es reputado por García Baró “el más grande pensador judío desde los tiempos de Espinosa hasta la Catástrofe” (García Baró en Rosenzweig, 2006: p.11), en la introducción a la versión castellana de *La estrella*. Por su parte, Walter Benjamin llegó a tenerlo por “uno de los grandes trabajos de la academia alemana” (Toscano, 2014: 54, citando a Benjamin, 1991). Gershom Scholem lo consideró una de las más sublimes manifestaciones religiosas de grandeza y genio del pueblo judío (Lucca, 2012). Uno de los principales herederos de su obra, Emmanuel Lévinas, lo tiene demasiado presente como para citar lo. Así lo advierte en el prefacio de su obra *Totalidad e Infinito* (2016: 22).

Más allá de las guías para la elaboración de su «nuevo pensamiento», Rosenzweig se encontró, o re-encontró, con la tradición judía, que es la que le permitió esclarecer su metodología.

El tiempo en la tradición

Desde la Antigüedad, la tradición judía ha delineado la concepción del tiempo, alejándose de ritos religiosos de carácter cíclico y postulando una comprensión del tiempo como una configuración irreversible. Esta irreversibilidad se hace tangible en una serie de manifestaciones necesarias, producto de la voluntad divina, que irrumpen en la historia para incidir en el tiempo del mundo. La novedad judía, frente al pensamiento prototípico antiguo, se desvela con esta irrupción en el tiempo del mundo por parte de la divinidad. Un ejemplo de esta intrusión se comprende por conducto de la catástrofe, que es capaz de sancionar, educar e, incluso, emancipar al pueblo con el objeto de encaminarlo.

A diferencia de otras tradiciones antiguas, donde las deidades obviaban al hombre o lo asumían de manera esquiva, el judaísmo presenta al ser humano con un rol preponderante respecto a Dios. En el judaísmo, solamente hay un Dios y su creación, tal como se expresa en el libro del Bereshit: el hombre es su imagen y semejanza, por ende, la irrupción divina en el tiempo del mundo resulta necesaria, y es constante, por su condición de diálogo perpetuo.

Lejos de las diversas culturas antiguas con las que convivió el judaísmo, la propuesta del tiempo planteada por éste se distingue en cuanto al carácter de irrupción-diferencia-otredad. Mientras que, en algunas tradiciones distintas al judaísmo se atiende a un modo de vida de carácter cíclico, el judío se constituye como un pueblo que, constantemente, se ve interpelado por irreversibilidades, como producto de la intervención divina. Este diálogo diacrónico configura el modo de vida del pueblo, como indica Toscano: “los judíos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia (pasado) como epifanía de Dios: incidencia de la divinidad en el tiempo del mundo” (2014: 56).

Las irreversibilidades de la Historia son instantes que se vinculan entre sí, permitiendo una mirada trans-histórica del pueblo. Un ejemplo claro se desvela con la ruptura de la tradición paleo-semita, ilustrada por el relato del sacrificio irrealizado del hijo de Abraham, Isaac, donde el designio divino quebranta el mandato de la muerte del hijo primogénito: “Sacrifice of this first child restore to the divinity what belonged to him” (Eliade, 1954: 109).¹ La tradición judía es una muestra de la diferencia que se presenta en la configuración histórica: quebranta el modelo cíclico del tiempo y asume una concepción de tiempo como aquello que repite, en diferencia. Otra forma de analizar lo anterior sería comprender que la temporalidad, como modelo sincrónico del modo de vida del mundo, contiene una serie de ciclos, constantemente reiterados, pero que se renuevan a partir de las diferencias que irrumpen como tales en el día del mundo.

El orden cíclico de la temporalidad del mundo se ve intersecada y abruptamente desviada, constantemente; la eternidad se inserta en la temporalidad e instaura una nueva configuración en una comunidad que se torna «trans-histórica». Esta irrupción irreversible es acrónica, por lo que se torna como afirmación fundacional, que continúa renovando y renovándose en el pueblo a través de los tiempos.

La otredad del tiempo se descubre, así, en la tradición, como acto eternizador que transgrede la sincronicidad del tiempo del mundo, instantes que se asoman en el día del mundo. Lo anterior es ilustrado en la explicación que brinda Maimónedes en la *Guía de Perplejos* (*Moré nebukim*) al referirse a la institución del *Shabbat*. En este caso, RaMBaM Anesher Hagadol («el Gran Águila») expresa cómo el *Shabbat* es un instante que se configura de doble manera. En primer lugar, como el descanso posterior a los seis días de la creación y, en segundo lugar, como el memorial del éxodo de Egipto, como acto de liberación ante la esclavitud (Taub, 2011). Esto evidencia cómo, en el *Shabbat*, se desvela un instante que vincula irreversibilidades que irrumpieron y que son asumidas como nuevas, configurando el carácter del pueblo.

1 “El sacrificio de este niño restaura a la divinidad lo que le pertenecía” [Trad. del autor].

Constantemente, el judaísmo vive una anticipación de la redención de manera colectiva y trans-histórica, participando de la eternidad, de la otredad del tiempo. Esto lo retoma Rosenzweig, tal como lo expone Toscano (2004), en referencia al texto “El país de los dos ríos” (Zweistromland), que cita: “[lo] que ha hecho Dios, lo que hace, lo que hará, lo que le ha sucedido al mundo, lo que le sucederá, lo que le ha sucedido al hombre, lo que le sucederá —es imposible separar todo eso de su temporalidad” (Toscano, 2014: 62, citando a Rosenzweig, 2001: 221-223).

La estrella de la redención es una obra que asume la temporalidad desde y con la voz de la tradición que confuta a la conciencia idealista. Rosenzweig parte de la tradición teológica judía y se abre a una novedosa interpretación, donde despunta su concepción del Día del Señor.

Crítica a los planteos de la Modernidad

En su obra *El nuevo pensamiento* (*Das neue Denken*, 1925), Rosenzweig esgrime una distinción entre lo que considera como «nuevo pensamiento» y «pensamiento anterior». Según su caracterización, el pensamiento anterior resulta: lógico, atemporal, autosuficiente y tematiza el mundo de manera substancial; mientras que el pensamiento nuevo es gramático, enlazado al tiempo, dialógico, manifiesta un mundo no tematizado sino comprendido como relacionalidad, siguiendo a Toscano (2014).

Lo que el autor caracteriza como pensamiento anterior está constituido por la filosofía de la totalidad, construida desde Jonia hasta Jena, de Parménides a Hegel, a lo largo de tres bloques ilustrados, que se reconocen en la filosofía de la Antigüedad, la filosofía del Renacimiento y la filosofía de la Modernidad.

Para Rosenzweig, la Historia de la filosofía se encuentra en completa coincidencia con la dinastía del idealismo, idealismo que vio su tarea consumada en el siglo XIX bajo la consigna de conocer la totalidad, pensándola, por lo que al comprenderse la razón a sí misma histórica, se cierra sobre sí en su sistema, según lo expone en *La*

Estrella. Mas semejante culminación del pensamiento en el hegeliano tiene su origen en el culto al Ser parmenídeo. Rosenzweig, con influjo nietzscheano, procura socavar la tradición desde la base, ya que concibe que la pregunta no subyace en cómo el ser ha sido, sino en cómo el ser se ha manifestado.

Así, pues, frente al itinerario parmenídeo del ser como única vía de investigación que permite una correspondencia entre lo real y lo pensable, Rosenzweig reacciona y, rebata al eleata a propósito de la imposibilidad de que la nada sea o que se derive algo de ella, precisamente afirmando que el ser procede de la nada una y universal: “De la nada mana, pues, sin fin la Esencia y, en clara delimitación respecto de ello, el Acto rompe la nada” (Rosenzweig, 2006: 64).

Rosenzweig, a partir de la nada coheniana y con el martillo nietzscheano, rompió con el planteamiento parmenídeo y anunció la caída de los ídolos de la Modernidad, erigidos al abrigo del ser. El casseliano deconstruyó las categorías occidentales que han postulado una filosofía de la totalidad, dinastía de dos milenios que encuentra origen en Tales y Parménides y su culminación en Hegel.

En Hegel, culmina el itinerario del ser como totalidad pensable. Contra Hegel y a la luz de una interpretación metafórica de un relato del Bereshit, Rosenzweig muestra el contraste entre Esaú y Jacob: el primero busca asentarse en la tierra, gobernar bajo un criterio de ordenanza y dominio temporal; en tanto que Jacob, sin dejar su carácter de nómada, con una apertura incesante hacia el porvenir, atiende a un llamado siempre otro, que no puede tematizar. Por su parte, Rosenzweig burla el ser como fundamento y, desde la nada del conocer, atiende a la otredad que habita en las tierras extranjeras de la totalidad. Rosenzweig concibe una serie de rendijas en la totalidad, como grietas en el techo por donde cruza la luz.

Por su parte, el idealismo es una catástrofe, en tanto comprime la realidad a lo pensado y reduce el decir a lo dicho. El idealismo se entrega por completo al poder de la lógica, que pasó de ser su artefacto a ser su amo y señor. En manos de la lógica, se ha orquestado una pérdida de confianza en el lenguaje. Esto plantea un desgarramiento de la realidad. Pero, en la condición trans-histórica del judaísmo que anticipa la eternidad, se evidencia la imposibilidad de la totalidad

histórica, como afirma Balcarce (2010). Una vez alcanzada una total objetivación de la realidad, existe un resto que no logra ser tematizado y que no logra ser asumido dentro del plan de la totalización del ser pensado.

La refutación del idealismo por parte del autor de *La estrella* es categórica. Denota un enfrenamiento al atrevido plan omnicomprendivo de la escuela idealista, ya que éste ha devenido una tiranía. Sin embargo, en la existencia la muerte acontece como una voz infranqueable que, desde lo incomprensible, golpea las puertas de la razón, como expresa Luca Bertolino:

El pecado original del idealismo es haber querido olvidar la muerte y la finitud del individuo, para dirigir sus pensamientos a la totalidad donde desaparece el individuo con sus limitaciones... De ahí el error de idealismo, que excluye al individuo del mundo, o más bien lo sumerge en el panteísmo del Todo, terminando por reducir la muerte a una mera nada (2000: 257-287).

El anhelo del idealismo, al concebir la razón como triunfo, la supone condición suprema del pensamiento: nada es fuera de la razón. Rosenzweig (2006), a su vez, desde el absoluto «Yo pienso» se deja interpelar, en la frontera-límite de su razonamiento, por un acontecimiento irreductible e inamovible: el «Yo» como «existencia frente a la muerte», inaplazable, ineludible.

El Yo tiene ante sus ojos la muerte de los otros. La muerte del otro le aterra. No en cuanto muerte del otro, sino en tanto que esa otredad bien puede ser la propia, como afirma Rosenzweig en *La estrella*: “Porque sólo otros pueden morir, solo como Él, muere el hombre. El Yo no puede pensarse muerto. Su angustia ante la muerte es la angustia de llegar a ser lo que sólo puede ver son sus ojos en los otros muertos: un Él muerto” (Rosenzweig, 2006: 328). La experiencia de la muerte del otro quebranta el Yo absoluto —la muerte es, así, la disfunción eréctil de la razón—. La angustia al asumir que se está condenado a la muerte permite al hombre reconocer su finitud y su condición de mortal.

Frente a la completa certeza de la muerte, producto de la muerte del otro, el ser finito llega a concebirse como un mero «ser-para-la-muerte» (Heidegger, 2012), dueño de su existencia, existencia, sí, o lo que es igual que sí mismo. Este ser como sí mismo está encarcelado en la atmósfera de su existencia, dejando el mundo moral a su espalda; el ser como sí mismo vive a partir de su propio criterio con su propio paradigma ético, cerrado sobre sí, incapaz de relación. No sabe cuál es su origen, no comprende cuál es su porvenir.

Franz Rosenzweig describe la muerte como condición imposibilitadora y afirmadora de finitud. Él concibe que la muerte es, justamente, donde se descubre, a partir del sentido de finitud y mortalidad del ser humano, la experiencia «alógica» (o «metalógica», siguiendo la nomenclatura de Hans Ehrenberg) de la infinitud, de Dios. Si el idealismo procuró, en su itinerario, una tematización de Dios, llegándolo a objetivar de manera absoluta, categorizándolo como objeto de conocimiento del «Yo pienso», la muerte, con su inexorabilidad, golpea las paredes del Yo absoluto, deja entrever el anuncio de la infinitud y anuncia otro modo de ser o un modo de ser más allá de la esencia, más allá de la aparente totalidad.

Allende la concepción hegeliana de lo universal como una y misma esencia de diversas modificaciones, Rosenzweig, siguiendo a Balcarce (2010), atiende a un más allá de la esencia, concebido como otredad, como resto. La nada del conocimiento irrumpe, deja entrever un «incierto», un destello tras el horizonte, hacia lo cual la intuición atiende como llamado. La conciencia intencional corre tras ese resto que se filtra en la totalidad, una alteridad, epifanía que convoca.

En *La estrella de la redención* se despunta la problemática de la temporalidad idealista, quebrantada, resquebrajada por la irrupción de una revelación que anuncia, que anticipa la eternización. De algún modo, también sigue a su maestro Hermann Cohen, quien asumiere la concepción un más allá que fuese anunciado por los profetas, un más allá que transgrede el aparente futuro sincrónico. Así lo ve el filósofo argentino Emmanuel Taub: “El tiempo mesiánico está siempre llegando, desde el futuro, con la paradójica figura de venir, pero no llegar, ya que realmente es hacia donde se dirige el mundo” (2011: 102).

Por medio de la exposición de la noción de «revelación» expuesta en *La estrella*, como anticipación a la «eternidad», plantea la superación de la muerte, y por ende, evidencia la fisura en la concepción de la muerte como una afirmación de la finitud. *La estrella* plasma la posibilidad de la eternización como acontecer diacrónico, como epifanía, donde lo eterno se presenta en el hoy del mundo; Dios, Mundo y Humanidad, se eternizan como Creación, Revelación, Redención.

La estrella, arquitectura y método

En *La estrella de la redención*, Rosenzweig asume como punto de partida el no-conocimiento del Dios, del Mundo y del Hombre. Este no-saber-nada, no exime, no obstante, la reflexión sobre estas tres realidades: “Dios es, y es vida siendo. El Mundo es, y es figura espiritualizada. El hombre es, y es sí-mismo solitario” (Rosenzweig, 2006: 125). A pesar de saber que su conocimiento de tales realidades es nada, el itinerario tiene como punto de partida la nada con miras de algo: aceptar la nada de ese algo que acontece como experiencia alógica es el método para acceder a ese algo. Lo planteado por el casselense no es una teoría o teología negativa, sino, más bien, un camino de ascenso, positivo. Desligándose del supuesto del Todo universal, para él la nada no es un abismo oscuro, sino punto de partida del pensamiento.

La triada asumida por el autor (Dios-Mundo-Hombre), mantiene una característica común: el carácter de lo incierto. Son algo así como tres conciencias que solo pueden ser conocidas en su interior a partir de una relación real. Empero, por sí misma, cada realidad no impulsa a la siguiente. No hay una predisposición ontológica que propicie de por sí tal relación. La triple-recíproca-exclusión se verá quebrantada el día mundial y único del Señor: “La ruta de ese movimiento de flujo tiene que originarse en los propios elementos; solo y únicamente en los elementos” (Rosenzweig, 2006: 125). Así, Dios creador, por medio del amor, se revela en el mundo incesantemente y redime al hombre. El día del mundo inicia con la Creación. En su hora última, despinata el día de Dios.

Rosenzweig concibe que su obra, *La estrella de la redención*, propicia una lectura distinta del tiempo, expuesto desde un nuevo pensamiento. Su texto no es un mero libro judío o un tratado sobre judaísmo, sino un nuevo sistema de pensamiento, cuyo método es el judaísmo en clave mesiánica. Lejos de ser un texto que incite el desprecio por las otras religiones, asume como punto de partida la tradición judía y, desde sus paradigmas, elabora una propuesta. Así lo expone Putnam en la introducción de la traducción por parte de Nahum Glatzer de la obra de Franz Rosenzweig titulada “Understanding the Sick and the Healthy”: “the (anti-) philosophical vision and the religious vision are presented in a beautiful, simple, compelling prose” (1999: 2).²

Hay quienes han concebido *La estrella* como una especie de trabajo en el campo de la fenomenología de la religión. Por su parte, Gersom Scholem ha considerado el texto en su alto influjo místico: “If anybody has ever produced a mystical theory of revelation, it is, in my opinion, Franz Rosenzweig in the second part of the *Star of Redemption*” (2012: 5).³ Para el especialista en misticismo y cábala, presenta una fantástica y radical teoría mística de la revelación, a pesar de que, según Scholem, el casseliano no acudiera a la cábala como una fuente directa.

Más allá de estas consideraciones, *La estrella* presenta un análisis que supera la lectura de la tradición y, desde su filosofía, denominada como pensamiento nuevo, esboza una ruptura con el idealismo, quebrantando la totalidad con la noción de infinito (nociones que encontrarán un eco evidente en el trabajo de Emmanuel Lévinas): infinitud como otredad incesante, que manifiesta, en el tiempo, la posibilidad de acceso a la eternidad y eternidad que se revela en la temporalidad.

El punto de partida de Rosenzweig en la exposición de *La estrella* es la confutación a la totalidad pensable, siendo que hay un resto que

2 “La visión (anti) filosófica y la visión religiosa son presentadas en un bella, simple y convincente prosa” [Trad. del autor].

3 “Si alguien ha producido una teoría de la revelación, en mi opinión, ese es Franz Rosenzweig, en la segunda parte de *La estrella de la redención*” [Trad. del autor].

excede a lo que puede ser pensado-demostrado, la razón no logra captar la totalidad y, por ende, está imposibilitada de confeccionar juicios cuya elaboración lógica permita una comprensión «omniam-plectante» de lo asumido como totalidad desde la óptica idealista de la Modernidad. Rosenzweig, como apunta Navarrete (2015), fue influido por las tesis anti-historicistas de Hermann Cohen, el neokantiano. Asume que la nada penetra en la realidad y que ésta no se puede configurar de manera unidimensional y monolítica, dentro del enfoque de totalidad. En Cohen, según concibe Rosenzweig, se presenta una ruptura con la tradición idealista, específicamente con la concepción del pensamiento como condición incondicionada de la conciencia del ser, donde la nada es punto de partida (Bertolino, 2000).

Con este marco de comprensión-incomprensión plasmado de inicio, Rosenzweig, en *La estrella*, parte de tres elementos de los que nada se conoce. Estos tres elementos manifiestan la suma de experiencia-pensamiento. Estos tres elementos acaecen como idea, sin que puedan ser demostrados o argumentados pues exceden a la lógica. Lo anterior no implica que pueda derivarse, posteriormente a su acaecimiento, un tratamiento racional; sino que, en primer instancia, devienen como «facticidades alógicas», no producidas por la subjetividad, sino experimentadas como «ideas prevoluntarias». Son, pues, siguiendo la denominación de Ángel Garrido Maturano, en un artículo intitulado “El tiempo que acontece por sí mismo”, meta-objetos a partir de un núcleo experiencial irracional” (2004). Éstos, son nombrados: Dios-Mundo-Hombre (Garrido, 2004: p. 101).

Desde la lectura del investigador Louis P. Blond (2010), Dr. de la Universidad de Edinburgo, *La estrella* se configura en tres secciones. La primera parte se asocia con la lógica filosófica y la adoración pagana. La segunda parte describe el mundo existencial empírico (revelación y la actual duración). En la parte tercera, se narra el camino hacia la redención: el futuro redimido mundo. En orden a mantener la crítica al idealismo, “la solución de Rosenzweig es deshabilitar la comprensión de toda la realidad, a partir del establecimiento de un desconocido más allá de la razón, lo que permite negar la totalidad

racional” (2010: 32). De lo anterior, se asume una lectura de la realidad desde las «nadas» del pensamiento, Dios-Mundo-Hombre, como límites del pensamiento racional. Tales son, por ende, los puntos de partida en la elaboración de su tratado.

La problematización que deviene, en el desarrollo de *La estrella* se encuentra en el mecanismo por el cual estas realidades se relacionan. Si bien, los metaobjetos (tres elementos) no pueden compartirse ni transfigurarse uno en otro, por su condición formal («facticidad ideal»), pues se mantienen en su individualidad como diferente uno del otro en la subjetividad que los acoge de manera alógica. La manifestación se efectúa de manera dialógica, como acaecimiento en el proceso histórico. En suma, la subjetividad no produce los elementos, sino que, más bien, los recibe, dados en el mundo que, aparentemente, resulta ser comprensible por antonomasia, pero del cual la nada del mismo es su punto de partida. Según Rosenzweig, de Dios, del Mundo y del Hombre, no conocemos nada. Por lo tanto, su nada es nuestro punto de partida.

Dios ingresa en el tiempo del mundo y se revela como parte de su naturaleza. Esta revelación revela el mundo como un signo previo del poder de Dios sobre el ser humano. El ser humano, inspirado por el amor de Dios, no como amante sino como amado, irrumpen en vida –agente voluble activo.

Desde esta concepción, lejos de posturas que asumen a Dios cual agente externo al mundo, imposibilitado de cambio y fuera de todo tiempo, en *La estrella* se apela a un Dios que se manifiesta redimiendo constantemente al mundo, aunado a un ser humano que se descubre y que responde al llamado en la oración, noción que lejos de estar comprendida en un ámbito espiritualizado, se comprende como respuesta, según el casselense. Siguiendo la interpretación del fenomenólogo Garrido-Maturano:

Rezar significa, entonces, tener presente esta demanda de redención que alienta dentro de mi propio temporalizarme y que reencuentro cada vez que me topo con el otro hombre y con el mundo junto con los cuales soy” (Garrido, 2010: 166).

Bernhard Casper, por su parte, lo pone en estos términos: “la oración en su propio acontecer se manifiesta como el tiempo de excepción en nuestro tiempo” (Casper en Garrido, 2010). Esta relación evidencia la comprensión de la eternidad por parte de Rosenzweig como el tiempo siempre renovado de Dios, si la redención es la re-configuración de Dios-mundo-hombre, un instante que vincula pasado, presente futuro, en la triada Creación-Revelación-Redención.

La reconfiguración, lejos de ser una manifestación de índole individual, se presenta como una acción de orden comunitario. La novedad en la interpretación de Rosenzweig radica en la eternización del «nosotros», como indica Giacomo Petrarca:

En este «nosotros», el individuo percibe su propio «yo». Dentro de ella, la comunidad se suspende, realmente único aquí, porque más allá de su separación, totalmente abierto a la humanidad entera, imagen de la eternidad (Petrarca, 2015: 20).⁴

El instante que permite la anticipación de la eternidad se genera en comunidad. Es epifanía. Se revela en el pueblo, re-configurando el pasado, el presente y futuro en el instante, irrumpiendo en la sincronidad del tiempo del mundo, liberando al individuo y al pueblo del sí mismo y de la totalidad. Así lo lee Dussel. En el instante, se genera un culto al infinito como expresión de alegría ante la liberación, liberación de la sincronidad, por lo que “La fiesta del Infinito es la alegría de la liberación. Por ello, nos dice Rosenzweig, los pueblos solo festejan y recuerdan los tiempos de su liberación” (Dussel, 1996: 127-128). La liberación no es una fuga de la sincronidad, no es una salida del mundo; la libertad es la fiesta de la comunidad que deviene de la anticipación del futuro, como transformación de la eternidad en hoy, en el instante.

4 “Dans ce ‘Nous’ l’individu perçoit maintenant son propre ‘moi’. À l’intérieur d’elle-même, la communauté est suspendue... car au-delà de sa séparation, complètement ouverte à l’humanité entière, image de l’éternité.” [Trad. del autor].

El Día de Dios representa la lectura de Rosenzweig a propósito de la temporalidad. Su propuesta parte de la triada Creación-Revelación-Redención, que se correlacionan directamente con la triada Dios-Mundo-Hombre. El día de Dios, es el instante que vincula pasado, presente y futuro, estableciendo un lazo trans-histórico y anticipando la eternidad.

La lectura de Rosenzweig refuta la concepción lineal del tiempo que concluye con la muerte. A su vez, se distingue de la postura cristiana que asume la temporalidad de manera lineal a la espera de un salto dimensional, producto del advenimiento de Cristo (*parousía*), viviendo, por tanto, una sincronicidad a la espera de un llegar del más allá, vivir con un «aún no» entre los labios.

En la tradición cristiana, el «presente» figura como el «entre» que se tensa entre la Creación y el Juicio Final (el advenimiento). Así, la vida resulta vida del «entre»: tránsito fugaz, en medio de la eternidad. Incluso la Encarnación es un instante que se torna en época y posibilita un presente: “A partir del nacimiento de Cristo solo hay ya presente” (Rosenzweig, 2006: 403). Pero este instante es solo una escisión en la temporalidad. El Mundo es simplemente un acontecimiento que se lee a partir de la Creación, Encarnación y Regreso. Es una mirada siempre lineal, donde la temporalidad inicia su conteo en la Creación y culmina con el advenimiento, por segunda vez, de Cristo, lo que permite el acceso a la eternidad, cielo nuevo, tierra nueva.

A partir de la experiencia de la tradición judía, Rosenzweig expone un planteamiento de tiempo experimentado como simultaneidad. Así, en el «presente», el instante (ancho presente) vincula y re-configura el pasado-presente-futuro (Creación-Revelación-Redención). Dios no es un *Deo abscondito*: no se esconde o huye luego de lanzar los dados. Dios no crea y se oculta. De igual manera, no está únicamente en los instantes. En él no hay anticipación de la eternidad. La anticipación solo es posible en el hombre. Dios es presencia incesante. Para Rosenzweig, “el mundo no está aún acabado” (2006: 267), el futuro siempre existe en tanto futuro; no está fijo, en un devenir constante,

que se anticipa en el día del mundo. Frente a este devenir, lo único que perdura es el Reino, que eternamente viene.

La comunidad atiende al Reino mediante la oración, que se comprende como acto que la apertura hacia más allá de la sincronidad, uniendo pasado y presente. Es en la soledad de la oración, por tanto, que se logra atisbar y acceder al instante, a lo incesante de la redención que fulgura desde todo tiempo. La oración resulta, así, el ir más allá del horizonte de los sucesos, fuera de preparativos, sin premeditación, atendiendo a la fulguración, a lo incesante.

La estrella de Rosenzweig resplandece desde el pasado-presente-futuro. Sus destellos irrumpen desde la nada, como navaja que desgarrar el tiempo cíclico y lacera el tiempo lineal. Lo infinito, como exterioridad, resuena en el mundo sincrónico y genera filtraciones que desmitifican la totalidad. Desde la otredad, resuena incesantemente el «en cada momento». Viviendo simultáneamente la eternidad en todos los tiempos, el mundo destinado a la vitalidad del Reino que desde el futuro viene eternamente. La eternidad, para Rosenzweig, “no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está sin embargo presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy” (Rosenzweig, 2006: 237).

Palabras conclusivas

A modo de conclusión, me atreveré a utilizar el lenguaje del casellense. Del tiempo, no sabemos nada. Pero este no saber es saber del tiempo. Es el principio de nuestro saber sobre éste. Es el principio, mas no el final. Si partimos del algo a la nada estaremos acometiendo el itinerario de los predecesores. Por tanto, partiremos de la nada hacia lo algo. Esto, a partir de los supuestos del Todo único y universal. Nuestra meta es un algo. El estatuto del tiempo, a partir de la lectura de *La estrella de la redención*.

A partir de *La estrella*, sobre el tiempo no podemos afirmar que sea un ente en sí, ni una propiedad de la vida constituida como ser

finito; no podemos asumir que sea un constructo posibilitado a partir de la elaboración de una estructura lógica o tampoco que pueda limitarse a la consideración de pertenecer al *a priori* de nuestra intuición, presupuesto de las experiencias del mundo, como una especie de tapiz que en conjunto con el espacio permita acceder al mundo de la experiencia.

Del tiempo no se puede afirmar que sea un devenir intuido por la autoconciencia, manifestado de múltiples maneras en la Historia, como desarrollo de la idea absoluta. El tiempo no es resultado del ejercicio lógico del ser cognoscente. El tiempo no es un meta-objeto inscrito en el reino del sentido, que logra ser atisbado mediante referencias. El tiempo no se correlaciona directamente con el ser y ni el pensar.

La nada del tiempo comparece ante la conciencia en el día del mundo, antes de la conceptualización, del juego intelectual sobre la categoría de tiempo. La vivencia recibe, hospeda y experimenta la temporalidad. La temporalidad se hace carne en el mundo de la vida, tomando no-conciencia de sí.

La subjetividad experimenta de modo meta-lógico la vivencia del tiempo y en su inevitable ejercicio racional procura tematizar la experiencia a partir de la deconstrucción de esquemas predispuestos. Suspendiendo los juicios de la conciencia, el tiempo se manifiesta en su desnudez; la eternización se presenta, a su vez, como la esencia del tiempo. La subjetividad, lejos de apresar el tiempo dentro de los límites de su mundo, que no son más que los límites de su razonamiento y de su lenguaje, puede percibir el incesante golpe de la exterioridad, atravesando el horizonte de comprensión sobre la temporalidad.

El tiempo es siempre eternidad. El Día de Dios, desprendido del lenguaje teológico de Rosenzweig, es un presente perpetuo donde la subjetividad, debido a su finitud, solo logra captar fragmentos. El tiempo sincrónico es el intento de entrelazar fragmentos, llevado a cabo por la subjetividad: relación de puntos dentro de una recta. La mirada subjetiva es infructuosa, pero, a su vez, logra recibir el llamado de la otredad, el resto, la extrañeza de otro modo de ser que permite anticipar (conocer meta-lógico) lo eterno.

No hay tiempo como mera finitud, no hay un meta-tiempo fuera del tiempo. La realidad («mundo de la vida») no es un fragmento temporal que se encuentra escindiendo una eternidad: la eternidad es ahora. Los instantes están presentes. La subjetividad puede eternizarse a partir de los restos que aparecen como trazos de infinito en la Historia, y anticipar con los otros, en un nosotros, la eternidad. La subjetividad es finita, pero nosotros somos eternos.

Referencias bibliográficas

- Balcarce, G. (2010). “Franz Rosenzweig y la anticipación de la eternidad”. *Cuadernos de Filosofía* (55): 117-140.
- Batnitzky, L. (2000). *Idolatry and Representation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bertolino, L. (2000). “La filosofía del nulla in Fran Rosenzweig”. *Annuario Filosofico* (16): 257-287.
- Blond, Louis. 2010. “Franz Rosenzweig: Homelessness in Time”. *New German Critique Fall* (37): pp27-58.
- Casper, B. (1998). *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Frieburg, München: Alber.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Eliade, M. (1954). *Cosmos and History, The myth of the eternal return*. New York: Harper Touchbooks.
- Garrido-Maturano, Á. (2010). *Ensayo sobre el sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*. Buenos Aires: Biblos.
- Garrido-Maturano, Á. (2004). “El tiempo que acontece por sí mismo”. *Thémata* (32): pp. 99-118.
- Gershom, S. (2012). “On Franz Rosenzweig and His Familiarity with Kabbala Literature”. *Naharaim* (6,1): 1-6.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*, J.E. Rivera, trad. Madrid: Trotta.
- Lucca, E. (2012). “Gershom Scholem on Franz Rosenzweig and the Kabbalah. Introduction to the Text”. *Naharaim*, (6-1): pp. 7-19.
- Lévinas, E. (2016). *Totalidad e Infinito*, M. García-Baró, trad. Salamanca: Sígueme.

- Navarrete, R. (2015). Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán. *Pensamiento* (71)256: pp.117-135.
- Petrarca, G. (2015). “La communauté et le reste. Sur Franz Rosenzweig”. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 1: pp. 9-28.
- Rosenzweig, F. (1999). *Understanding the Sick and the Healthy: a view of World, Man and God*, N. Glatzer, trad. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención*, M. García-Baró, trad. Salamanca: Sígueme.
- Taub, E. (2011). “Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen”. *Revista Pléyade* (8): pp. 85-102.
- Toscano, J. (2014). “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”. *Areté* 26 (1): pp. 53-76.

Crítica a la autoridad burocrática en *Tras la virtud*: MacIntyre contra Weber y con Weber

Critique of the Ideology of Bureaucratic Authority in *After Virtue*: MacIntyre Against Weber and with Weber

Ignacio Serrano del Pozo
Universidad Santo Tomás, Chile
iserrano@santotomas.cl

Recibido: 27/04/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Tras la virtud contiene una poderosa crítica a la autoridad burocrática o gerencial de base weberiana. En ella Alasdair MacIntyre ataca el carácter ficticio de los dos atributos que poseería esta forma de dominación: la eficacia organizativa y la predictibilidad de sus resultados. El objetivo de este trabajo es mostrar que la «autoridad burocrática» es la principal ideología de dominación del tiempo presente detectada por MacIntyre. Sin embargo, lejos de implicar esta postura un distanciamiento de las tesis weberianas, nuestra intención es demostrar que buena parte de los análisis que realiza el sociólogo alemán le servirán a MacIntyre para perfilar —por oposición— su idea de virtud moral, centrada en la excelencia de las prácticas y en el carácter narrativo de la vida.

Palabras clave: burocracia, ideología,
A. MacIntyre, virtud moral, M. Weber.

Abstract

After Virtue contains a powerful critique of Weberian bureaucratic authority, or managerial authority. A. MacIntyre attacks the fictional feature of the two main attributes that this form of domination possesses according to Max Weber: organizational effectiveness and total predictability of action. The purpose of this paper is to analyze «bureaucratic authority» as the main ideology of domination for the present time that MacIntyre detects. Nevertheless, in the same line of research, we will attempt to show that this critique does not entail a departure from Weber, but rather help MacIntyre, by opposition, to reconstruct the idea of moral virtue present in his ethical project.

Keywords: bureaucratic domination,
Critique of Ideology, A. MacIntyre,
moral virtue, M. Weber.

Introducción

Los interesados en el pensamiento de Alasdair MacIntyre han visto aparecer en los últimos años nuevas vetas de estudio que hasta entonces habían permanecido ocultas bajo el peso de su polémico tomismo. Nos referimos fundamentalmente a los trabajos dedicados a la influencia de Marx y Aristóteles como hitos configuradores del pensamiento del autor de *Tras la virtud* (Knight, 2011; Blackledge, 2005). Las razones de este redescubrimiento son variadas, pero fundamentalmente obedecen a un intento por superar el pesimismo nostálgico del MacIntyre de las últimas décadas, para aventurarse en lo que se ha venido a llamar el aspecto “revolucionario, más que reaccionario” de su proyecto filosófico.

Sin embargo, salvo algunas excepciones (Breen, 2012; Knight, 2007; MacMylor, 1994), llama la atención la escasa importancia que se le ha dado en este *revisionismo* a la influencia que habría ejercido Max Weber en la obra de MacIntyre. Más llamativo aún si se considera que es el sociólogo alemán quien proporciona buena parte del aparato conceptual con la que el pensador escocés entiende la Modernidad. El propósito de este trabajo es estudiar esta influencia en vista de demostrar dos tesis principales. La primera de ellas es que Max Weber es la figura más determinante en la comprensión crítica que tiene Alasdair MacIntyre de la sociedad contemporánea, tanto de sus aspiraciones como de sus patologías. Es más, creemos que si se repara en conceptos claves con los que MacIntyre cuestiona las transformaciones sociales y morales a las que hemos sido conducidos por el sistema capitalista y por el liberalismo político moderno, nos referimos a las nociones de autoridad gerencial o individualismo burocrático, el peso específico de Weber es mayor que el que puede ejercer Marx o Nietzsche, figuras reconocidamente importantes en el discurso macinteryano. La segunda tesis —y probablemente la más arriesgada— refiere a la posibilidad de que la influencia de Max Weber

no sólo se limite a la parte crítica o *pars destruens*, sino que también incluya la formulación constructiva del proyecto macinteryano de rehabilitación de la virtud aristotélica. En esta línea de trabajo, nos atrevemos a formular que hay buenas razones para suponer que conceptos capitales contenidos en *Tras la virtud*, como son los de excelencia de las prácticas e impredecibilidad de los asuntos humanos, solo pueden ser entendidos plenamente si se los considera como la respuesta alternativa u opuesta al ideal técnico de efectividad y al ideal sociológico de control, ambos típicamente weberianos.

Señalado lo anterior, conviene aclarar que la tesis propuesta no es evidente, puesto que son varias las razones que permiten cuestionarla. Una de ellas se relaciona con una lectura de MacIntyre que pareciera demostrar lo contrario a lo aseverado: Max Weber, como Kant o Hume, está en las antípodas del proyecto de rehabilitación de la ética y política aristotélica; y, en cuanto figura arquetípica de la Modernidad, sus ideas condensan el fracaso del proyecto ilustrado que debe ser superado. Así, en *Tras la virtud*, Max Weber es el representante eximio del «emotivismo», corriente ética fuertemente criticada por MacIntyre, y que consiste en fundar las normas morales según valoraciones afectivas y subjetivas (MacIntyre, 2007: 30 y ss.). En escritos anteriores del filósofo escocés el asunto tampoco es muy diferente, pues Weber representa tanto al padre de la ideología de la autoridad burocrática (MacIntyre, 1977) como uno de los responsables de la sobrevaloración del poder predictivo e ideológico de las ciencias sociales (MacIntyre, 1979). En esta misma línea de trabajo, de oposición entre ambos autores, no han faltado los estudiosos que han salido a defender a Max Weber contra Alasdair MacIntyre, como es el caso de Tester (1999) o Paul de Gay (2000), quienes le reprochan al británico una lectura poco rigurosa e interesada, que intenta encasillar al sociólogo alemán en categorías éticas ajenas a su *espíritu*.¹

1 "The question which arises is one of whether MacIntyre's allegation that Weber is an emotivist can be justified by reference to Weber's own texts rather than simply by reference to a couple of the relatively less sophisticated commentaries upon Weber. Is MacIntyre right? [...] MacIntyre is guilty of misreading Weber probably because he approaches Weber as if he were an ethics rather than as the sociologist he actually was" (Tester,

Nuestra tesis es atípica, además, en segundo lugar, porque la literatura secundaria ha mostrado más bien que MacIntyre recoge de Max Weber aspectos ligados a la racionalidad económica y a la figura del gerente, pero no cuestiones sustantivas referidas al proyecto moderno y a la restitución de la idea de virtud y tradición. De hecho, eso explicaría que Weber aparezca entre los estudiosos de MacIntyre fundamentalmente cuando se trata sobre mercado, organización, ética de negocios o el *management* como práctica (Keat, 2008; Beadle, 2006; Balstad Brewer, 1997; McCann-Brownsberger, 1990; Beabout, 2013), pero no más allá.²

Para alcanzar los objetivos propuestos, se comenzará con una breve descripción de las ideas de Max Weber referidas a la burocracia, más atendiendo a su superioridad técnica como forma de administración que como mecanismo de dominio y control³. Poste-

1999: 566, 572). “En lugar de ofrecer una descripción positiva del *ethos* de la función pública –como Weber se esmera por hacer-, MacIntyre intenta que el Gerente burocrático se le haga responsable frente a un ideal específico de persona. El ideal en cuestión –el del ser humano completo o plenamente desarrollado- tiene su propia genealogía, derivando la mayoría de sus características de la teología cristiana” (du Gay, 2000: 102).

2 Resulta interesante constatar que en la actualidad MacIntyre es el segundo autor más citado en el ámbito de ética de la virtud, *Business y Management*, solo superado por Aristóteles. El estudio que respalda esta información se refiere a los trabajos registrados en *Thomson-Reuters Journal of Citation Report* durante los últimos 30 años (Ferrero & Sison, 2014).

3 No es fácil resumir el planteamiento de Weber, tanto por la riqueza de sus análisis, como porque su pensamiento juega con ambivalencias que se resisten a cualquier simplificación. Esto es lo que sucede precisamente cuando aborda el proceso de racionalización de las estructuras de poder y de burocratización de la administración. Este complejo fenómeno se presenta con dos caras: por una parte como la más avanzada técnica de organización, por otra como una maquinaria de poder que congela la iniciativa individual. Así lo sintetiza Wolfgang Mommsen, uno de los principales estudiosos de la obra weberiana: “Weber’s own attitude towards capitalism and rationalization was, not surprisingly, rather ambivalent. Weber was confronted here with an insoluble antinomy. First, the modern techniques of bureaucratic organization were infinitely superior to all traditional forms of social organization, namely the types of patrimonial or honorific (*Honoratiorem*) administration. He considered it fact of life that advanced industrial societies could no longer do without bureaucratic techniques. [...] On the other hand, Weber was all too aware of the fact that bureaucratization and rationalization were about to undermine the liberal society of his own age. They were working towards the destruction of the very social premises on which individualist conduct was dependent. They heralded a new, bureaucratized and collectivist society in which the individual was reduced to utter powerlessness” (Mommsen, 2007: 110-111).

riormente, se abordará la crítica de MacIntyre a las ideas y postura de Weber; crítica que está presente desde sus trabajos germinales de los años '70 hasta su obra madura *Tras la virtud* (1984, 2007). Finalmente, se intentará demostrar cómo, no obstante esta pugna, el análisis weberiano irrumpe en la obra magna del pensador escocés para modelar los conceptos claves con los que éste caracteriza la virtud moral.

La dominación burocrática en Max Weber

Aunque la idea de burocracia no se inicia con Max Weber, sino que tiene una historia que se remonta a las críticas que en Francia se dirigieron a fines del siglo XVIII contra el aparato administrativo de oficinistas, secretarios e inspectores;⁴ lo cierto es que solo con el sabio alemán la sociología, la política y la filosofía podrán descubrir en ella el signo de toda una época. Sin embargo, un primer problema que aparece a los estudiosos de la burocracia weberiana es que este autor nunca nos proporciona una definición de esta noción, a pesar de las varias páginas que le dedica (Albrow, 1970: 40). El segundo inconveniente radica en que Weber parece haber desarrollado dos cuerpos de trabajo en los que reflexiona sobre la burocracia: en uno lo hace como sociólogo, en otra como político. Como sociólogo utiliza la categoría de “tipo ideal” para analizar la burocracia como modelo de organización racional moderna, como político hace referencia al desafío implícito en la burocratización y tecnificación del régimen alemán post Bismarck (Colina & Del Pino, 2000). Para evitar zozobrar en el mar weberiano, nos centraremos fundamentalmente en los lugares clásicos en los que se aborda esta cuestión: nos referimos

4 Para la historia de este concepto puede verse el trabajo de Martin Albrow (1970). De acuerdo con este autor, el trabajo de Weber se comprende si se atiende al contexto en el que se desarrolla su reflexión en torno a la burocracia. En esa línea, es fundamental entender cuatro grandes influencias en la reflexión weberiana: la teoría y práctica de administración germana enfocada en un sistema jerarquizado (no colectivo) de oficiales, los enfoques sociológicos de Robert Michels y de Karl Marx; y, por último, los análisis económicos e históricos de su contemporáneo Gustav von Schmoller (1970: 50).

a *Economía y Sociedad*,⁵ un compendio de los conceptos sociológicos fundamentales y *Escritos Políticos*,⁶ colección de ensayos en los que Weber analiza el poder (casi incontrarrestable) de la burocracia al interior del *Deutsches Reich*.

En términos generales, habría que decir que la burocracia weberiana representa una sofisticada estructura de poder y la forma de organización típicamente moderna. En *Economía y Sociedad* la analiza desde la idea de dominación que,⁷ para efectos de este análisis, puede comprenderse como el modo de ejercer la autoridad y traspasar el poder dentro de una institución, corporación o Estado. Para este autor existen tres «tipos ideales» de dominación como formas legítimas de gobierno: la racional, la tradicional y la carismática (Weber, 2012: 172: 706 y ss.). La dominación carismática descansa en

5 Esta obra, cuyo título original es *Wirtschaft und Gesellschaft*, en realidad no es un libro propiamente tal, sino una serie de escritos incompletos que Weber no alcanzó a editar ni publicar pues en 1920 le sorprendió la muerte. Aunque se le considera la obra magna de este autor (más de 1200 páginas dedicadas a explicar conceptos claves de la sociología, de la economía, del derecho y de la política, campos donde Weber destacó como ninguno otro), presenta lagunas y muchas repeticiones que dificultan su lectura y comprensión. Nosotros hemos utilizado la famosa traducción de Fondo de Cultura Económica, aparecida su primera edición en 1944, y reimpressa el 2012. También en lengua española circula un libro de Weber titulado *¿Qué es la burocracia?*, editado por Coyoacán, en realidad una reproducción (y nueva traducción) del capítulo IX, sección III de *Economía y Sociedad* referida a la “Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática”. Este célebre capítulo IX ha sido recientemente publicado en alemán (2013) como parte de la edición crítica de las obras completas de Weber: Max Weber-Gesamtausgabe Band I/22,4: *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*.

6 Este libro recoge tres artículos que Weber publicara entre 1917 y 1919. El trabajo más importante para nuestro planteamiento es “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, colección de ensayos que aparecieron en el periódico *Frankfurter Zeitung* y en los que Weber reivindica un sistema parlamentario para Alemania que haga frente a un Estado autoritario (post Bismarck) y a la burocratización de los partidos. Alianza Editorial ha editado estos textos, con traducción y comentario de Joaquín Abellán. Este texto se basa en la Max Weber-Gesamtausgabe: Band I/15: *Zur Politik Im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*.

7 La palabra alemana que utiliza Weber es *Herrschaft*, “que –como señala Bendix– destaca por igual el ejercicio del poder por parte del gobernante y la aceptación de ese ejercicio como legítimo por parte de sus adictos” (Bendix, 2012: 433). Para la realización de este estudio se ha utilizado la palabra «dominación», pues esta se ha transformado en la traducción común. El mismo Max Weber indica: “Debe entenderse por dominación la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado” (Weber, 2012: 43, 170).

la autoridad «fuera de lo común» o «extra cotidiana» ejercida por una persona ejemplar, héroe o santo. Por su parte, la tradicional se sostiene en un conjunto de ordenaciones avaladas por la costumbre y la sacralidad de los «tiempos inmemoriales». Y la dominación racional, se basa en «ordenaciones impersonales y objetivas» que han sido estatuidas por personas competentes o designadas para ello. Dado justamente que esta dominación es sostenida por un cuadro de funcionarios encargados de la administración, Weber señala que ella se identifica —generalmente— con la «burocracia» (Weber, 2012: 175). Esta burocracia puede estar operando en los aparatos de gobierno, lo mismo que en las empresas, en hospitales públicos como en clínicas privadas, en el ejército como en una orden religiosa, pues en todos estos espacios encontramos la presencia de funcionarios especializados, contratados para una labor específica bajo un régimen asalariado (sin posesión de los bienes a administrar) (Weber, 2012: 176: 708).⁸

En los *Escritos políticos* la burocracia también es una forma de dominación, caracterizada por la primacía del «funcionariado» o de la actuación administrativa cotidiana (Weber, 1991: 96-97). Pero su contraparte fundamental no es una realidad ideal, sino más bien el dirigente político y el Parlamento (“un parlamento que trabaje, no un parlamento conversador”), únicas instancias capaces de limitar y guiar el exceso de poder de los funcionarios (Weber, 1991: 142).

Sin embargo, no es la mera existencia de funcionarios los que caracteriza a las burocracias como sistema *moderno* de dominación. Weber señala —haciendo gala de una cultura enciclopédica— que también encontramos administración burocrática en el funcionario egipcio, el funcionario del imperio romano, como también en Bizancio y en China. Lo que realmente caracteriza a las burocracias modernas es la “especialización de índole racional y técnica” de su cuerpo administrativo (Weber, 1991: 113). Esto es lo que proporciona a esta forma de dominio una relativa superioridad sobre otros regímenes

8 La misma expresión *die Bürokratie* “puede tener, por ejemplo, el significado de una forma de «racional de administración» [...] pero, a veces, puede también significar cuerpo de funcionarios, considerados como grupo. En este último sentido la citada expresión es, pues, equivalente de *das Beamtentum*” (Beetham, 1979: 99).

de administración. “Se tiene que elegir entre la *burocratización* y el *diletantismo* de la administración; y el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: el *saber profesional especializado* (Weber, 2012: 178). En la administración burocrática el funcionario domina no en razón de su prestigio o recursos, pues de ellos carece, sino gracias a este saber. Nuestro autor habla de un “saber de servicio” (Weber, 2012: 179). La misma noción de “secreto profesional” está relacionada con esto que venimos diciendo: en las burocracias aparece un saber de experto o especialista que está vedado para los otros. Este saber es, además, objetivo, en el sentido que procede sin odio ni preferencia (*sine ira et studio* es la expresión usada). Formulado en términos kantianos —como hace el mismo Weber— esto significaría que la burocracia es ajena a cualquier patología distinta del mero deber estricto (Weber, 2012: 179). Este actuar del funcionario “sin acepción de personas”, tratando a todos por igual, evita fricciones y conflictos dentro de la organización (Weber 2012: 732). Pero además, esta impersonalidad de la burocracia, su atención a reglamentos analizados de manera objetiva, hace de ella —como lo indica Weber en reiteradas ocasiones— la forma más racional de ejercer poder.⁹

Con todo, el motivo fundamental que explicaría la superioridad de la administración burocrática por sobre otras formas de organización está dada por la mecanización o tecnificación de sus procedimientos. “La razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad técnica sobre cualquier otra organización” (Weber, 2012: 730). Entendiendo aquí *técnica* o *mecánica* como la capacidad para proceder según reglas procedimentales precisas y rigurosas, ajenas a los factores humanos de quienes las ejecutan. En ese sentido, el mismo Weber admite que la

9 “La administración burocrático-monocrática, atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma *racional* de ejercerse una dominación” (Weber, 2012: 178). “La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables” (Weber, 2012: 195). “La acción racionalmente socializada de una estructura de dominación encuentra en la «burocracia» su tipo específico” (Weber, 2012: 706). “La burocracia tiene un carácter «racional»: la norma, la finalidad, el medio, la impersonalidad «objetiva» dominan su conducta” (Weber, 2012: 752).

virtud de la burocracia está dada precisamente por su “deshumanización” (Weber, 2012: 732). En los *Escritos Políticos* refiere a la organización burocrática como una *maquina viviente* o *espíritu coagulado* superior a cualquier poder, pero por ello precisamente más temible, capaz de producir “el armazón de la servidumbre del futuro” (Weber, 1991: 115).

En atención a las limitaciones de este trabajo y dado que nos interesa la lectura que MacIntyre hace de Weber, dejamos aquí este interesantísimo diagnóstico¹⁰ para decir algo sobre los dos rasgos claves que posibilitan la mecanización del proceso burocrático: la eficiencia y la calculabilidad. Si bien existen autores que –no sin razón– reclaman que Weber no pone explícitamente a la eficiencia como característica de la burocracia (Albrow, 1970: 64), esta idea pareciera resumir muy bien una de sus características más relevante. Para Weber la burocracia es eficaz en la medida que usa de los medios de comunicación disponibles, pero fundamentalmente porque se sostiene en el principio de división de trabajo típicamente modernos (Weber, 2012: 730-731). Su eficiencia se basa en la utilización de funcionarios especializados que se dedican exclusivamente a una tarea y van adiestrándose en esa limitada área de competencia. Esto diferencia a la burocracia de otras formas de dominio sustentadas en el trabajo de simples aficionados o personas cercanas a la autoridad. Esta capacidad también puede apreciarse en términos de utilidad, pues maximiza beneficios a menor costo; una organización colegial u honorífica es siempre más cara, pues su inespecificidad los lleva a delegar sus tareas en un aparato subalterno y oficinesco, lo que termina haciendo mucho más costosa la tarea (Weber, 2012: 731). Pero además de la eficiencia, la burocracia permite un mayor control y previsión de resultados sobre cualquier otra forma de dominación. Esta característica la designa Weber como calculabilidad (*Berechenbarkeit*), y se refiere la capacidad de ejercer control, o mejor aún, a la creencia de que todas las cosas

10 En este punto laten las famosas imágenes de Weber presentes en su escrito más célebre *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Si bien esta obra no se refiere explícitamente a la burocracia, cierra comentando cómo la racionalización de las estructuras vitales y la tecnificación de la profesión conducen a una pérdida de libertad individual caracterizada como «jaula de hierro» y «petrificación mecanizada» (Weber, 2013: 259).

pueden ser dominadas utilizando el cálculo. La calculabilidad o previsibilidad se produce gracias a que todas las tareas están racionalmente reglamentadas, o bien, proceden de acuerdo a reglas conocidas, lo que inmuniza a las organizaciones de decisiones discrecionales o irracionales (Weber, 2012: 732).

Conviene retener esta caracterización realizada por el pensador germano, pues MacIntyre lanzará su crítica a los dos atributos mencionados, es decir, a la eficacia y la calculabilidad, en la medida que ambas intentan imponerse como rasgos legitimadores de la autoridad burocrática.¹¹

La crítica a la ideología de la autoridad burocrática antes de Tras la virtud

Como etapa previa a la revisión de la presencia ambivalente de Max Weber en *Tras la virtud*, es ilustrativo atender la crítica que MacIntyre dirige directamente a la «autoridad burocrática». Hasta donde sabemos, la primera vez que MacIntyre hace referencia a la ideología burocrática es en un artículo de 1977, que lleva el extenso título de “Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to the Theory of Bureaucracy”. En este trabajo MacIntyre proporciona una definición importantísima para nuestra investigación: “La burocracia ha sido concebida, desde Weber, como un instrumento impersonal para la realización de fines dados” (MacIntyre, 1977: 217). Esta definición no solo es relevante porque permite comprender la burocracia como un fenómeno genérico, que resulta válido tanto para el gerente de una corporación privada como para la autoridad de una institución gubernamental, ella es relevante porque explica el núcleo de lo que será la crítica de MacIntyre a este tipo de dominación: su pretendida distancia o neutralidad con respecto a los fines. Para ilustrar este punto, el pensador escocés da cuenta del análisis costo beneficio que está presente en la

11 “Among the central moral fiction of age we have to place the peculiarly managerial fiction embodied in the claim to possess systematic effectiveness in controlling certain aspects of social reality” (MacIntyre 2007: 88).

toma de decisiones del ejecutivo imbuido de una visión burocrática. El burócrata suele actuar como si las decisiones que tomara al mando de una organización cualquiera se limitaran a problemas económicos referidos simplemente a utilizar los escasos recursos para maximizar las utilidades. Sin embargo, MacIntyre muestra que hay buenos argumentos para pensar que este análisis esconde —como sucede con toda forma de utilitarismo— una serie de creencias, decisiones y compromisos previos que no son económicos, sino que son, justamente, morales.¹² Así, si pensamos, por ejemplo, en la decisión de preferir un cierto tipo de neumáticos en una empresa automotriz o la cantidad de azúcar utilizada en un producto de la industria alimentaria, no costará percatarse que detrás de estas decisiones técnicas existe una profunda dependencia de cuestiones éticas o políticas. Repárese, en primer lugar, en la cantidad de alternativas a considerar en este tipo de decisiones. Esto no puede hacerse sólo con argumentos económicos referidos a los medios más idóneos. Si se decide comprar o no neumáticos a países con poca regulación laboral o considerar otras fuentes de endulzantes que pueden ser cancerígenos (los ejemplos son nuestros), no es un asunto que pueda resolverse sólo bajo el análisis de relación costo-beneficio. Ni es una cuestión meramente técnica, en segundo lugar, el periodo de tiempo en el que se enmarcan estas decisiones, pues no es éticamente irrelevante pensar para los próximos cinco años o para las generaciones futuras. Como tampoco lo es qué voces se escuchan y cuáles se desoyen: una empresa de automóviles probablemente escuche poco a los medioambientalistas y mucho a los accionistas, y una empresa de alimentos debe seguramente oír más a ciertos estratos sociales y rangos etarios que a otros. Lo interesante es que MacIntyre identifica, además, el recurso que le permite justamente al burócrata eclipsar o soslayar las cuestiones referidas a fines. Se trata de restringir el ámbito de decisiones a aquellos aspectos que son calculables y predecibles,¹³ dejando fuera todo

12 "The use of cost-benefit analyses clearly presupposes a prior decision as to what is a cost and what a benefit; but more than that it presupposes some method of ordering costs and benefits" (MacIntyre, 1977: 223).

13 "But problems of a cost-benefit kind —of a utilitarian kind in general— can only be

lo demás. “Las consideraciones morales subyacentes a los análisis de costo beneficio —son las palabras con las que cierra este trabajo— resultan simplemente suprimidas” (MacIntyre, 1977: 232).

En un segundo artículo del año 1979, recogido en *MacIntyre Reader*, el filósofo escocés vuelve al tema de la burocracia, pero no desde la idea de utilidad; su punto de partida es la autoridad burocrática como paradigma de lo que él entiende por ideología. Nos referimos a “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”. De acuerdo a MacIntyre, una ideología es una conceptualización de la vida con pretensiones de ser meramente descriptiva de la realidad, pero que más bien oculta las intenciones prácticas de un determinado grupo (MacIntyre, 1979: 59). Esta se presenta con tres características distintivas: la primera consiste en expresar una verdad de modo parcial, no es así una teoría falsa, sino más bien una visión fragmentaria con aspiración a ser omniabarcante de la realidad. El segundo rasgo de una ideología está dado por el ocultamiento de los motivos o fines de quienes la sostienen. Respaldada por criterios de objetividad aparentes o intenciones puramente epistemológicas, ella aparece *como si* sus defensores carecieran de intereses pragmáticos o utilitarios. El tercer rasgo de una ideología es su capacidad de ocultar el conflicto, la disputa y la imprevisibilidad de las prácticas. En esa línea, es una sobre simplificación reductiva de la realidad que recorta sólo los aspectos o variables disponibles para privilegiar el orden y la regularidad (MacIntyre, 1979: 59-60). Este último punto es especialmente relevante aplicado a la «ideología burocrática», pues ella se caracteriza justamente por marginalizar el conflicto y las disputas dentro de una organización.

La crítica a la autoridad burocrática en Tras la virtud

Tras la virtud, cuya primera edición data de 1981, dedica varios capítulos a la autoridad burocrática de raíz weberiana. Este tema es

solved when all elements of the problems are treated as belonging to the realm of the calculable and predictable” (MacIntyre, 1977: 222).

tratado desde distintas perspectivas, las que van entretrejiéndose con los argumentos críticos que MacIntyre dirige al discurso moral moderno. No es una tarea simple comprender este análisis en toda su profundidad, y un lector primerizo puede soslayar todas las dimensiones del mismo. La razón que dota de complejidad el contenido de estos capítulos del libro es triple. Por una parte, sucede que esta riquísima obra es, de acuerdo al testimonio de su autor, el resultado de la suma de dos propuestas distintas de investigación: la primera referida a los fundamentos de la argumentación ética contemporánea; la segunda, a las categorías académicas imperantes en las ciencias sociales contemporáneas (MacIntyre, 1983: 447). El problema es que la autoridad burocrática se encuentra en una especie de cruce o intersección de estas dos aproximaciones. La segunda razón que enreda el asunto, radica en que el mismo MacIntyre no es claro para explicar esta noción: por una parte, la autoridad burocrática parece referirse al poder que tiene el gerente al interior de las organizaciones burocráticas; pero en un mismo párrafo puede decir que la autoridad gerencial (*managerial authority*) es aquella que encuentra su justificación en las burocracias; y que, a su vez, los gerentes incorporan en su conducta la autoridad burocrática (*bureaucratic authority*) (MacIntyre, 2007: 31). En ese sentido, no resultaría relevante la distinción entre burócrata y gerente, y pueden usarse como términos intercambiables. Por último, el asunto se complica por una tercera razón: se trata del interés de MacIntyre por descubrir las convergencias entre la moral y la narración, tarea que lo lleva a utilizar términos sacados de la actuación teatral para explicar sus ideas. Así, el burócrata es un personaje (*character*), la autoridad burocrática un retrato (*portrait*), sus técnicas son simulacros histriónicos (*histrionic mimicry*), y su prestigio se sustenta en una ficción (*fiction*).

Sin embargo, si se atiende más la crítica a la autoridad burocrática que al tratamiento conceptual del término, el asunto se simplifica gracias a la insistencia del mismo MacIntyre. Su propuesta está enfocada en desenmascarar al personaje del gerente o burócrata, en su carácter de ideal moral de la cultura moderna. No son los únicos paradigmas, también arremete contra el Rico esteta (*Aesthete*) y el Terapeuta (*Therapist*); pero mientras estos parecen mantenerse más vulnerables a las

críticas hechas al interior de la sociedad, el *manager*, representaría —en palabras de MacIntyre— “la figura dominante de la escena contemporánea” (MacIntyre, 2007: 87-88). Dado que el esfuerzo de buena parte de *Tras la virtud* consiste en demostrar el fracaso del proyecto moderno, lo mismo que la debilidad del discurso moral contemporáneo, el personaje del gerente constituye el *blanco* predilecto de su ataque.¹⁴ De alguna manera, parecería pensar MacIntyre, si se desploma este personaje distintivo de una época, cae con él toda la obra.

Si se entiende este punto estamos en condiciones de atender a la crítica del pensador británico. Su estrategia se sustenta en deslegitimar los fundamentos del gerente o experto en burocracia, apuntando a mostrar el carácter ficticio o espurio de sus atributos. Esto es tremendamente relevante por una razón que parece inadvertida para los críticos de MacIntyre. El reproche a la perspectiva weberiana sobre la burocracia no se apoya —como ha visto Tester o du Gay— en juzgar la filosofía de su contrincante desde sus propias categorías aristotélicas o tomistas. Esas categorías aparecen más bien en un segundo plano. Lo que hace MacIntyre es atacar al personaje del gerente desmantelando la ideología que lo avala, demostrando sus propias incoherencias, y enfatizando lo que ésta calla o supone como dato incuestionable.

En términos generales, MacIntyre irrumpe contra la autoridad gerencial burocrática por la misma razón que ha criticado a Max Weber: su «emotivismo». No es un emotivismo explícito, como el que fue sostenido por los filósofos de Cambridge de principios de siglo,¹⁵ sino más bien la asunción tácita de sus postulados. Este «emotivismo» estaría, además, en la raíz de la cultura moderna del siglo XX. Este

14 “A central way in which Macintyre has stung the contemporary world is through his identification of the bureaucratic manager as the antihero of our age. In Macintyre’s writing, the manager emerges as a central character, perhaps the key villain in his account of the drama of contemporary social life, the protagonist in his criticism of modern, enlightenment rationality” (Beabout, 2013: 36).

15 MacIntyre proporciona él mismo una definición de emotivismo: “Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments and more specifically all moral judgments are *nothing but* expressions of preference, expressions of attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluative in character [...] C.L. Stevenson, the single most important exponent of the theory, asserted that the sentence ‘This is good’ means roughly the same as «I approve of this; do so as well»” (MacIntyre, 2007: 13-14).

es una cuestión compleja, sobre la que no vale incursionar en este trabajo, pero MacIntyre descubre en los representantes de la Modernidad presupuestos emotivistas en el tratamiento de los asuntos prácticos; es decir, no tanto una teoría sobre el significado de los términos morales, como una mentalidad que impregna el modo de abordar los asuntos humanos: políticos, económicos, sociales y psicológicos. De modo más preciso, el emotivismo significa un relegamiento de las cuestiones sobre los fines últimos, consideradas como asuntos de preferencias o de valoraciones subjetivas, para detenerse sólo en la determinación y discusión racional sobre los medios a utilizar. “Las preguntas sobre los fines son preguntas sobre los valores, y en este punto la razón calla” (MacIntyre, 2007: 30, 43). Es difícil menospreciar los alcances de este silencio sobre los problemas éticos de fondo, pero al menos, en principio, podemos decir que esto implica una subordinación de lo moral frente a lo técnico, pues sólo este último aparece como objeto de atención racional o de una racionalidad compartida públicamente. Pero, además, desde la perspectiva contenida en *Tras la virtud*, una «mentalidad emotivista» conlleva —quizás sin proponérselo— a la despersonalización de las relaciones humanas, pues las personas aparecen como recursos materiales, no como fines en sí mismos para utilizar la terminología kantiana. A esto, MacIntyre lo denomina la distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras, que sería borrada precisamente en el emotivismo (MacIntyre 2007: 27). Es importante retener esta crítica, pues va a ser trasladada precisamente a la autoridad gerencial o burocrática: el problema de esta forma de ejercicio es que su poder proviene precisamente de presentarse como un dominio técnico, fundado desde razones plausibles y fácilmente demostrables como óptimas, inmunes a la discusión sobre los fines intentados. Esto es algo semejante a lo que hace el terapeuta, pero mientras éste lo hace en el ámbito de la esfera privada, aquél lo lleva al terreno de las organizaciones y de la sociedad:

El gerente (*manager*) trata los fines como algo dado, como si estuviera fuera de su perspectiva; su comportamiento es técnico, tiene que ver con la eficacia en transformar las materias primeras

en productos acabados, el trabajo inexperto en trabajo experto, las inversiones en beneficios. El terapeuta también trata los fines como algo dado [...] Ni el gerente ni el terapeuta, en sus papeles de gerente y terapeuta, entran ni pueden entrar en el debate moral. Se ven a sí mismos, y son vistos por los que los miran con los mismos ojos, como figuras incontestables, que por sí mismas se restringen a los dominios donde el acuerdo racional es posible, naturalmente desde sus puntos de vista sobre el reino de los hechos, el reino de los medios, el reino de la eficacia mensurable (MacIntyre, 2007: 48-49).

Si se toma en serio esto que venimos diciendo, se está en condiciones de comprender el entramado crítico que MacIntyre dirige a la autoridad burocrática. Su primer reproche apunta a la pretensión de eficacia del gerente como un terreno neutral. Pero esto no impide, si no que más bien posibilita, comprender entonces que la crítica del pensador británico no apunta a la pericia gerencial en su capacidad performativa, el problema más bien es que esta aparezca como una habilidad meramente técnica o axiológicamente neutra. Para MacIntyre esto es más bien una presunción emotivista, y típicamente moderna, que se arraiga en la espuria distinción entre hecho y valor. Una suposición sobre la que MacIntyre lanza toda su artillería, pues armado con municiones que le ha proporcionado la filosofía de la ciencia, el pensador anglosajón considera que no existe la neutralidad despojada de interpretación o de valoración, y que esto no es más que un invento cultural del empirismo de los siglos XVII y XVIII (MacIntyre, 2007: 93-94). En otras palabras, MacIntyre no duda de la capacidad ejecutiva que pueda tener un gerente al interior de una organización, como tampoco duda de la habilidad del terapeuta en la vida de las personas, el problema es que esta aparezca con el manto de sacralidad que le proporciona la supuesta objetividad de la técnica:

Los propios gerentes y muchos de los que escriben sobre gerencia se conciben como personajes moralmente neutrales, cuya formación los capacita para trazar los medios más eficientes de

obtener cualquier fin que se propongan. Si un gerente dado es eficaz o no, para la opinión dominante es una cuestión completamente diferente de la moralidad de los fines a que su eficacia sirve o fracasa de servir (MacIntyre, 2007: 88; 101 de la versión castellana).

Por lo demás, para el británico la idea de «eficacia» es, aunque intente o parezca lo contrario, un concepto moral. Un concepto que además se utiliza —y aquí aparece todo el dramatismo— para dirigir a los seres humanos y controlar las organizaciones (corporaciones privadas, agencias gubernamentales, sindicatos, colegios profesionales) de acuerdo a criterios utilitarios que subrepticamente pasan como «racionales», cuando en realidad solo responden a preferencias particulares de los actores que dominan la escena. Es esta la razón por la que MacIntyre considera la noción de eficacia como una ficción moral, semejante a los conceptos de «utilidad» o «derechos humanos», donde es menos importante la realidad significada que su poder persuasivo.

El análisis anterior quedaría incompleto si no se atiende a la capacidad en la que aparentemente descansaría la eficacia del gerente: poseer un conjunto de conocimientos por medio de los cuáles puede modelar las organizaciones y las estructuras sociales. En efecto, realizado el cuestionamiento a la noción de efectividad, MacIntyre ataca, en segundo lugar, la autoridad epistemológica del burócrata weberiano. Para tal efecto, analiza la pretensión del gerente o *manager* de contar con un control predictivo y un conocimiento exhaustivo de la conducta humana, pretensión que se funda en una aplicación ilegítima del modelo de las ciencias experimentales en el ámbito de las organizaciones.

De acuerdo a MacIntyre, la ilusión de que existen leyes con las que es posible modelar el comportamiento humano, al modo cómo las leyes de la física o la química rigen la naturaleza, no es más que “profecía disfrazada de logro real” (MacIntyre 2007: 100). El capítulo 8 de *Tras la virtud* titulado “The Character of Generalization in Social Science” está dedicado a enjuiciar la figura del experto (también del científico social) que intenta aplicar un programa mecanicista a

su disciplina, sin reparar en su «falibilidad» predictiva. No es factible en este trabajo detenerse en los ejemplos y argumentos con los que MacIntyre intenta refutar el poder predictivo de las ciencias humanas, basta decir que estas ciencias parecen no reconocer que siempre puede existir un contraejemplo impredecible, y que es imposible contemplar todos los factores involucrados en una situación concreta o los muchos accidentes imponderables. Ni siquiera una máquina o un computador pueden asegurarnos previsibilidad, desde que este mismo aparato puede estar sujeto, a su vez, a contingencias externas. Esto que es válido para la sociedad, no lo es menos para las mismas organizaciones y la pretendida capacidad vaticinadora de los ingenieros sociales. De hecho, llevado a este plano, la misma predictibilidad estaría reñida con la eficacia, pues las organizaciones son exitosas en la medida justamente que se adaptan a nuevas situaciones (MacIntyre 2007: 123).

No quiero decir que las actividades de los supuestos expertos no tengan efectos, que no padezcamos tales efectos y que no los padezcamos gravemente. Sin embargo, la noción de control social encarnada en la noción de pericia es, en realidad, una ficción. Nuestro orden social está, en el sentido más literal, fuera de nuestro control y del de cualquiera. Nadie está ni puede estar encargado de él. Por lo tanto, la creencia en la pericia gerencial es, tal como yo la veo, muy parecida a la creencia en Dios tal como la pensaron Carnap y Ayer. Es una ilusión más, típicamente moderna, la ilusión de un poder externo a nosotros mismos y que se ejerce en nombre del interés bien entendido (MacIntyre 2007: 124; 138-139 de la versión castellana).

Dado que la noción de experticia es solo una ficción instalada con fines retóricos, fundada en su capacidad afectiva de persuadir y manipular para conservar el poder, MacIntyre considera que el proyecto de Max Weber pierde todo sustento racional; y, por ende, la autoridad del gerente o burócrata queda sin fundamento alguno de legitimidad; y, lo señala, oculta más que ilumina, y hace depender su poder justamente de este ocultamiento (MacIntyre 2007: 127).

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores, resultaría errado suponer que, con la crítica a la ideología burocrática, MacIntyre da por superado a Max Weber. Es cierto que desde el capítulo 9 de *Tras la virtud* el objetivo es presentar la «tradición clásica» de las virtudes como un intento de marcar un nuevo punto de partida en el que pueda fundarse el discurso moral contemporáneo. Sin embargo, si se comprende a fondo lo que el filósofo escocés hace en esta obra, es posible darse cuenta que en su versión de la ética aristotélica de las virtudes también encierra una contestación a la propuesta weberiana capaz de hacer frente a los ideales de eficiencia, previsibilidad y control. Es más, creemos que mucho más presente que las mismas categorías clásicas, está Weber en el corazón de la caracterización que hace MacIntyre de la virtud, aunque ni siquiera él mismo sea completamente consciente de esta deuda.

Apenas presentada las distintas concepciones de la virtud, la homérica, la aristotélica-cristiana, y la de Benjamín Franklin y Jane Austen;¹⁶ MacIntyre se pregunta si es posible pensar, en medio de estas versiones, en una idea unitaria y central de virtud. Su respuesta es afirmativa, pero condicionada a que la virtud deba ser siempre comprendida a partir de tres nociones superiores: como «práctica» (*practice*), conforme a un orden narrativo propio de la vida humana (*narrative order of a single human life*) y embebida en una «tradición de investigación moral» (*tradition of moral enquiry*) (MacIntyre, 2007: 217-218). ¿Cuál es la importancia de estos conceptos? Si seguimos al mismo MacIntyre, estas nociones le van a permitir adoptar la ética de las virtudes aristotélica sin necesidad de recurrir a la “biológica metafísica” del Estagirita, contra la que ha tratado de zafarse en buena parte de *Tras la virtud* (MacIntyre, 2007: 229).

16 No deja de ser interesante que la caracterización más sobresaliente de Benjamín Franklin, como modelo de una nueva visión de virtudes, en las que destaca la “honradez, la puntualidad, la laboriosidad y la moderación” en razón de su «utilidad profesional», no es original de MacIntyre, sino que está antes presente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber (Weber, 2013: 108 y ss.).

Sin embargo, aun cuando pudiera resultar cierta esta aseveración, resulta insuficiente debido a que no alcanza a explicar positivamente cuál es el contexto de descubrimiento en que surgen estas ideas. Nuestra tesis es que estas tres nociones claves reaparecen como contrapunto al mismo discurso weberiano, y solo frente a éste, aparece la verdadera armonía. Los argumentos que se presentan a continuación ordenan cada una de las ideas que se relacionan con la ideología burocrática o gerencial, en vista de descubrir si se sostiene o no la propuesta de esta investigación.

En primer lugar, la virtud se entiende en relación con una «práctica». Con este último término MacIntyre engloba una serie de actividades realizadas de modo sistemático y de manera colaborativa: actividades lúdicas, investigaciones científicas o la conformación de una comunidad. Estas prácticas se constituyen desde dos tipos de bienes: los bienes internos propios de la misma actividad, y los bienes externos o bienes contingentes. Los primeros aparecen sólo para quienes se comprometen con la actividad en cuestión, mientras que los segundos pueden obtenerse desde otras actividades. El ejemplo del juego de ajedrez como práctica que proporciona el mismo MacIntyre se ha vuelto clásico: el niño que juega ajedrez por los premios no ha alcanzado aún los bienes propios de esta actividad (agudeza analítica, imaginación estratégica e intensidad competitiva); están reservados a quienes se han comprometidos con los valores intrínsecos del juego. Es cierto que el niño puede ser tan exitoso trabajando por los dulces que haciéndolo por el mero gusto de jugar; sin embargo, sólo alcanzará la excelencia de la actividad identificándose y participando en los bienes inherentes al juego que practica, sin hacer de éste un simple instrumento para obtener algún tipo de recompensa.

¿Cuál es la relación de una práctica con la virtud? La virtud es esa cualidad sobresaliente cuya posesión y ejercicio nos permite alcanzar los bienes propios de las prácticas.¹⁷ Así, la virtud del que

17 "A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods" (MacIntyre, 2007: 222).

interpreta un instrumento musical o investiga la cura de una rara enfermedad, es justamente esa cualidad que le permite a un sujeto la *excelencia* de la interpretación o la investigación de manera *excelente*. En verdad que un músico y un científico pueden estar movidos por la fama o la fortuna, pero estas son bienes externos a las prácticas que podrían obtenerse de otra manera. Bienes como el prestigio (*prestige*), el rango (*status*) y el dinero (*money*); son conseguidos de forma oblicua, es decir, no como parte de la práctica, sino más bien como resultado de la deformación de ésta. No cabe duda que presentado así, el concepto de «práctica» está asociada con una distinción de cuño aristotélico entre bienes que se eligen por sí mismos y bienes utilitarios, lo mismo que con la noción de *praxis* como acción inmanente; sin embargo, esto no es todo. Es especialmente relevante comprender la naturaleza de las prácticas en oposición con dos conceptos claves: las prácticas se distinguen de las meras habilidades técnicas y las prácticas se contraponen a las instituciones. Un texto del mismo MacIntyre ilustra bien este punto:

Por supuesto, las prácticas no sólo deben ser contrastadas con un conjunto de habilidades técnicas. Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están característica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Ellas están envueltas en conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de poder y estatus, y distribuyen dinero, poder y estatus como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. De hecho, es tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones -y en consecuencia de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión- que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la institución, donde la

atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones (MacIntyre, 2007: 226; 241 de la versión castellana).

Es decir, las prácticas no aparecen solo en relación con Aristóteles, sino que aparecen como «formas de resistencia» a las estructuras administrativas de dominio.¹⁸ Es cierto que una práctica requiere también establecerse al interior de una institución, pero de alguna manera lo que tenemos en las prácticas son espacios en lo que puede primar la creatividad y el valor, mientras las instituciones representan estructuras de competencia y control. Esto que venimos exponiendo será refrendado por una distinción que MacIntyre realiza en *Whose Justice? Which Rationality*. Mientras las prácticas se relacionan con los bienes de la excelencia, las instituciones se vinculan con bienes de eficacia (MacIntyre, 2001: 45). Es decir, si queremos descubrir un primer contrincante de la idea weberiana de la eficiencia de las organizaciones burocráticas, la hemos encontrado: se trata de la excelencia de las prácticas. Las prácticas aparecen como espacios protegidos frente a la «colonización» mecanicista de los sistemas burocráticos, por usar una expresión habermasiana.¹⁹ En efecto, solo las prácticas se constituyen como espacios no contaminados por la efectividad de una racionalidad instrumental, marcada por el dinero

18 Las prácticas en Aristóteles –como señala Kelvin Knight– se contrastan con la producción y la teoría, no con las instituciones. De ahí que este mismo autor reconozca en este concepto una influencia de la idea de juego de Wittgenstein y mucho de Max Weber (Knight 2007: 147-159).

19 Resultaría interesante realizar una comparación entre instituciones y «prácticas» de Alasdair MacIntyre, y las nociones de «sistema» y «mundo de la vida» de Jürgen Habermas. Aventuramos que la oposición en el alemán es más marcada, pues para el británico las prácticas solo son posibles sostenidas en instituciones; sin embargo, no debe olvidarse que estas coincidencias tienen sentido, desde que ambos pensadores comparten un enfoque semejante (un discurso moral en relación con la sociología) y han sido alimentados con los mismos maestros: Marx, Weber, Lukács, Marcuse. En todo caso, aquí sólo dejamos anunciada esta problemática para una próxima investigación.

y el poder; pues ellas se configuran, muy por el contrario, como instancias colaborativas destinadas a desarrollar sus fines propios. De este modo, se podría decir que las prácticas posibilitan, en definitiva, superar la racionalidad instrumental de los medios para dar paso a una racionalidad de fines no subjetiva o no manipuladora.

A esta primera consideración, se agrega una segunda, que apunta a comprender las virtudes no sólo en términos de prácticas, sino que en relación con aquellas cualidades que permiten sostener la unidad de la vida humana (MacIntyre, 2007: 254). En vista de superar la Modernidad fragmentada que parcializa la vida en ámbitos (ocio-trabajo, individual-corporativo), así como las filosofías que tienden a pensar atomísticamente la acción humana separada de un contexto interpretativo; MacIntyre recurre a la idea de historia narrativa (*narrative history*) para caracterizar la vida de los sujetos. De esta manera, la narración se convierte en la forma privilegiada para entender nuestras acciones y la de los demás²⁰. Sobre la base de lo expuesto, dos características aparecen como propias de toda narración vivida: su carácter teleológico y la no predictibilidad de los acontecimientos.²¹ La vida tiene un fin o meta que da sentido a las acciones propias del ser humano, haciéndolas inteligibles; pero, a su vez, esta misma vida está plena de elementos que no pueden ser previstos, con limitaciones y posibilidades cerradas. Ahora bien, si se considera con atención estos aspectos, vuelve a aparecer Max Weber como el interlocutor antagónico de las tesis macinteryanas. En primer lugar, porque la narratividad aparece para hacer frente a una idea cara de Max Weber: la Modernidad nos ha llevado a vivir en distintas esferas en las que cada una (económica, políticas, artísticas)

20 Como ha observado Gregory Jones, MacIntyre no usa de forma unívoca esta idea de narración. De hecho, este estudioso ha identificado siete diferentes modos de comprender el término de narrativo en *Tras la virtud*. Sin embargo, al menos es claro que "MacIntyre believes that human action, in order to be intelligible, require an account of a context which only a true dramatic narrative can provide" (Gregory Jones 1987: 57).

21 "Unpredictability and teleology therefore coexist as part of our lives; like characters in a fictional narrative we do not know what will happen next, but nonetheless our live have certain form which projects itself toward future. Thus the narratives which we live out have both an unpredictable and a partially teleological character" (MacIntyre 2007: 250).

posee sus propios valores, los que chocan unos con otros²². Pero, además, en segundo lugar, la oposición resulta manifiesta si comprendemos que mientras el burócrata actúa en término de *cuentas* perfectamente calculables, MacIntyre ha decidido destacar mediante el concepto de narratividad el carácter no disponible de la vida (más *cuento* que *cuentas*), con una riqueza de posibilidades y unicidad que no se deja atrapar por formas alienantes de control ni abordar en su totalidad por conocimientos genéricos.

El último de los conceptos que aparece ligado a la virtud es el de «tradicición». Las virtudes se desarrollan dentro de contextos históricos particulares o embebidas en determinadas “tradiciones” (MacIntyre 2007: 258). Pero MacIntyre no entiende la tradición simplemente como la herencia de un pasado que permanece como lo estable en el cambio. Para MacIntyre éste es el modo burkeano o conservador de comprender la tradición. La tradición es más bien el espacio desde el cual una comunidad de participantes desarrolla una discusión a través del tiempo. Ejemplo de tradiciones son la tradición aristotélica y la galileana en el ámbito de la investigación física; la liberal y la marxista en el ámbito de la política; o la tradición judía y cristiana en la religión.²³ Lo característico de una tradición —si está en etapa de crecimiento o consolidación— es que ésta entre en conflicto con su oponente rivalizando por quién tiene una mejor explicación o una respuesta más rica. “Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuamente el conflicto” (MacIntyre, 2007: 257).²⁴

22 Es cierto que MacIntyre también piensa que la vida de los sujetos depende del rol que le corresponde vivir, contexto que es determinante para las virtudes a desarrollar (como hijo, con determinada profesión, como ciudadano de determinada comunidad); sin embargo, este particularismo es siempre unificado en la noción de la vida como totalidad (MacIntyre 2007: 236).

23 Con intención hemos señalado una tradición frente a otra opuesta. Pues hay algo fundamental en las tradiciones: estas no son sólo cuerpos doctrinales o dichos autorizados, son más bien ideas y creencias que va siendo alimentadas y retroalimentadas en vista —precisamente— de competir con otra tradición rival.

24 “For what constitutes a tradition is a conflict of interpretations of that tradition, a conflict which itself has a history susceptible of rival interpretations. If I am Jew, I have to recognize that the tradition of Judaism is partly constituted by a continuous argument over what it means to be a Jew. Suppose I am an American: the tradition is one partly

En caso contrario, lo que tenemos es un apaciguamiento intencionado o una tradición decadente en vías de extinguirse o desaparecer. Esto es precisamente lo que hace a la tradición lo opuesto a la ideología burocrática, pues esta última se había caracterizado –tal como se había señalado con anterioridad- justamente por su capacidad de ocultar el conflicto y eliminar las discusiones. Mientras el símil de la tradición es el organismo vivo, el de la burocracia es la máquina bien aceitada para evitar fricciones.

Sin embargo, llegado a este punto, conviene también recordar a Weber. La oposición original entre burocracia y tradición no es de MacIntyre, sino que proviene de los análisis del sociólogo alemán, pues él había contrapuesto la forma de dominio burocrática, impersonal, técnica, a la dominación tradicional, lo mismo que a la autoridad carismática. Es cierto que Max Weber no está pensando en la tradición como ha hecho MacIntyre. Weber tiene en mente otra realidad muy distinta, sus investigaciones refieren a la autoridad representada por el “patriarcalismo” y “feudalismo” como contrapartida de la organización de “relaciones objetivas, de negocio” (Weber, 2012: 843).²⁵ Sin embargo, es posible reconocer que este rechazo de MacIntyre a la autoridad burocrática desde la idea de «tradición», encierra una paradoja: el rechazo a la posición de Weber termina retornando hacia él. Paradoja que, en todo caso, reconoce el filósofo escocés, pues en su artículo “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, había admitido que es Max Weber el primero en introducir el concepto de burocracia para

constituted by continuous argument over what it means to be an American and partly by continuous argument over what it means to have tradition. If I am an historian, I must acknowledge that the tradition of historiography is partly, but centrally, constituted by argument about what history is and ought to be, from Hume and Gibbon to Namier and Edward Thompson. Notice that all three kinds of tradition –religious, political, intellectual, involve epistemological debate as a necessary feature of their conflicts (MacIntyre 1977b: 460-461).

25 Como dato a considerar, es interesante que Arthur Mitzman, en su famosa biografía sobre Weber, encuentra en el sociólogo alemán varias respuestas que se suceden a lo largo de los años como modo de hacer frente a la “petrificación mecanizada” de la burocratización: ascetismo, autoridad carismática, democracia parlamentaria. Entre ellas se destaca la tradición de los ideales aristocráticos premodernos y precapitalistas de base nietzscheana. Abordar esta temática sería motivo de una nueva investigación (Mitzman, 2005: 231 y ss.).

contrastarlo con la tradición (MacIntyre 1998, 59-60). Y es que a MacIntyre parece pasarle —en definitiva— lo que él mismo había advertido para otros: “muchos sociólogos que creen haber repudiado el análisis de Weber lo reproducen en realidad” (MacIntyre 2007: 31, 44).

Referencias bibliográficas

- Albrow, M. (1979). *Bureaucracy*. London: MacMillan Press.
- Balstad Brewer, K. (1997). “Management as a Practice: A Response to Alasdair MacIntyre”. En *Journal of Business Ethics* 16: 825-833.
- Beabout, G. (2013). *The Character of the Manager: From Office Executive to Wise Steward*. Palgram: Macmillan.
- Beadle, R.; R. Moore. (2006). “MacIntyre on Virtue and Organization”. En *Organization Studies* 23(3): 323-340.
- Beetham, D. (1979). *Max Weber y la teoría política moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bendix, R. (2012). *Max Weber (Max Weber: An Intellectual Portrait)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Blackledge, P; N. Davidson, eds. (2005). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Chicago: Haymarket Books.
- Blackledge, P; K. Knight, eds. (2011). *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Breen, K. (2012). *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. Surrey: Ashgate Publishing.
- Colino, C; E. del Pino, (2000). “Las dos caras de la administración burocrática en la obra de Max Weber”. En *Revista de Ciencias Sociales*, 19: 49-93.
- Du Gay, P. (2000). *En elogio de la burocracia: Weber, organización, ética*, Madrid: Siglo XXI.
- Ferrero I.; A. Sison (2014). “A Quantitative Analysis of Authors, Schools and Themes in Virtue Ethics Articles in Business Ethics and Management journals. *Business Ethics: A European Review* 23(4): 375-400.
- Gregory Jones, L. (1987). “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and the Moral Life”. En *Modern Theology* 4(1), 1987: 53-69.
- Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*.

- Cambridge: Polity Press.
- Knight, K. (2011). "Revolutionary Aristotelianism". En *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Paul Blackledge y Kelvin Knight, eds. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Knight, K. (2013). "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed". En O'Rourke, F., ed. *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1977). "Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to the Theory of Bureaucracy". En Wachs M., ed. *Ethics in Planning*. New Jersey: The Center for Urban Policy Research. pp. 216-232.
- MacIntyre, A. (1977b), "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", *The Monist* 60(4): 453-472.
- MacIntyre, A. (1979). "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority". En *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, pp.53-68.
- MacIntyre, A. (1983). "Moral rationality, tradition, and Aristotle: A reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 26 (4): 447-466.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. Londres. Nueva York: Bloomsbury.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la Virtud*, A. Valcárcel, trad. Barcelona: Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2001). *Whose Justice? Which Rationality*. London: Duckworth.
- Mitzman, A. (2005). *The Iron Cage: An Historic Interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction Books.
- Mommsen, W. (2007). *The Political and Social Theory of Max Weber*. Cambridge: Polity Press.
- Tester, H. (1999). "Weber's Alleged Emotivism". En *British Journal of Sociology* 50(4): 563-573.
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, J. Navarro Pérez, ed.; J. L. Villacañas, prólogo. Madrid: Ediciones Akal.
- Weber, M. (2012). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva (Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie)*, J. Winckelmann, ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2008). *Escritos políticos*, J. Abellán, ed. Madrid: Alianza Editorial.

Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico

Luis Villoro and the Transformation of Politics from an Ontological Level

Jesús Emmanuel Ferreira González
IIF "Luis Villoro", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
vayron23@yahoo.com.mx

Recibido: 21/09/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Este ensayo aborda la cuestión de si hay algún vínculo entre la moralidad social (que guarda relaciones con el poder político) y el «ser-del-devenir». Se piensa el enlace entre el «bien común» y el «Ser», es decir: se estudia el «bien común» no sólo en el seno de las relaciones intersubjetivas, sociales, sino en el «intervalo» que guardan éstas con la existencia misma. Se exponen las implicaciones ontológicas del planteamiento ético y político de Luis Villoro con miras a reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿puede haber una política justa orientándonos en la potencia del Ser, más bien que en el poder humano? Finalmente, se propone la tesis que afirma que la mejor vía para la transformación política es la vía ética, siempre y cuando ésta realice cambios en la política a nivel ontológico.

Palabras clave: alteridad, descentralización, intervalo, Ser, valor.

Abstract

This essay faces the question of whether there is any link between social morality (which keeps relations with political power) and the «Being-of-becoming». It thinks of the link between «common good» and «Being»; that is: we study «common good» not only within the social inter-relationships, but in the interval that keeps them with existence. It shows the ontological implications of the political and ethical thought of Luis Villoro in order to reflect upon the next question: Is it possible to have a just politic life, instead of power of Being than by the seek for human power? Finally, it proposes the thesis that states that the best way for a political transformation is an ethical way, as long as it makes changes to Politics in an ontological level.

Keywords: Being, decentralization, interval, otherness, value.

Introducción

La mayor parte de las etapas de la historia de las sociedades humanas, hasta nuestros días, es una historia de luchas por el poder (de dominación de unos contra otros):¹ la trama de la historia de la humanidad ha sido tejida con el hilo de la injusticia (éste ha sido la expresión característica de la potencia del poder humano), y en pocos momentos el ser humano ha orientado su comportamiento hacia el «bien común» (Villoro, 1997:73), hacia el «valor objetivo» (Villoro, 1997: 41-70), además, el bien común lo ha pensado regularmente en razón de las relaciones sociales (intersubjetivamente) y ha ignorado casi siempre su relación con la potencia del Ser; por consiguiente, ha vivido mayor tiempo en el mal (la dominación, la individualidad y la soledad), que en el bien (la libertad, la comunidad y la comunión), es decir: ha vivido durante mayor tiempo conforme al poder que lo que ha vivido conforme al valor,² lo que implica que se ha practicado, la más de las veces, una política sin ética que una política ética, cuya razón de fondo es que casi nunca se ha pensado la relación del bien común con el Ser.

Consideraciones preliminares. La «mal-formación» de la política

Consideramos que la carencia de la vivencia del bien común y la constante expresión exuberante del poder injusto, se ha debido a que ha reinado en nuestras sociedades una «política artificial», alienante, que no deja que éste se dé o acontezca. La política alienante, que madura en la Modernidad, ha operado con un poder corrupto

1 Rememorando y parafraseando la idea que plantea Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1979), pero vinculándola a la problemática específica del poder.

2 Pensamos esto en el horizonte que dibujan las ideas del *El poder y el valor* de Luis Villoro, (1997).

y dominante, bajo las formas gnoseológicas del ente y la representación —por ello puede llamársele política de lo óntico—, así como con formas propias del poder; por ejemplo, la ley de lo universal en el sentido de «homogeneidad» e «identidad».

Pensamos que un modo de contrarrestar los efectos de dicha política sería una «política originaria»,³ ontológica, que tiene en su modo de ser «abrir la posibilidad» de un poder honesto, justo y libertario porque está orientada, sostenemos nosotros, por las «directrices del Ser» —pero siempre y cuando lo hagamos en la perspectiva de un pensamiento de la alteridad del Ser y no de un pensamiento de la identidad entre el pensar y el Ser—.

Entendemos por «directrices del Ser» formas que no corresponden a las formas de la identidad, la representación, la objetivación, ni al pensamiento o al poder dominante; son formas del Ser que inclusive no corresponden a las construcciones del pensamiento humano; son formas que tienen su fundamento en la expresión del Ser pero en estado de alteridad, son sentidos del Ser, orientaciones de la realidad misma, escenarios vitales que va construyendo el Ser cuando expresa la potencia que tiene de suyo propio; son orientaciones del flujo de su devenir propio, sentidos del destino contingente y cambiante del Ser expresándose en la realidad existencial que, por dichas características, hemos denominado «significaciones del Ser en alteridad»; éstas, son las formas que delinear el fundamento de una

3 Una diferencia esencial entre los dos tipos de política que mencionamos va en la dirección del planteamiento de Oliver Marchart de la idea de “diferencia política” —que encontramos expuesto por Ramírez en su ensayo “El giro político del siglo XX”—, en el que, con la fórmula de la diferencia ontológica (diferencia entre el Ser y el ente), de Heidegger, plantea la diferencia entre “la política” y “lo político”: “Mientras que ‘política’ hace referencia al orden jurídico-institucional que rige a una sociedad, esto es el ‘Estado’, a la estructura y funciones de lo estatal, ‘político’ hace referencia al campo contingente e imprevisible —necesariamente contingente e imprevisible— de las acciones y relaciones que configuran/desfiguran el mundo social-humano.” (Ramírez, 2011: 83). Además, observamos en “la política” el carácter de artificial (lo contrario a lo natural), lo que está hecho por el hombre con representación y apariencia y, por ello, también la política como artificio (dispositivo para conseguir cierto fin simulando una verdad o bien común); así mismo, el elemento alienante (aquello que nos hace ser lo que no somos). Así vemos, que “la política” mantiene la forma del ente y la representación, mientras que “lo político” la del Ser y la participación en el acontecimiento del estar entre nosotros en un espacio en común. En este sentido es que apuntalaríamos nuestra postura.

racionalidad ontológica y una perspectiva ontológica de la dimensión ética y política.

Bajo dicha perspectiva ontológica, y entendiendo por ontología el estudio del ser en cuanto ser (Aristóteles, 2007: 67), la política tendría un fundamento ético, pero el fundamento de dicha ética sería ontológico. Desde esta perspectiva la ética estudiaría la «dimensión del valor» que se articula entre el Ser y la pluralidad de seres humanos,⁴ en la coordenada de la vitalidad del mundo vivido o mundo de la vida (*Lebenswelt*), donde fluyen y se comunican las corrientes de vivencias de los seres humanos y los seres existentes del mundo, siendo éste su puente y su intervalo de enlace, coordenada en la que también se articulan las relaciones humanas y su moralidad. Mientras que la política, estudiaría el ámbito propio de las relaciones humanas en el que se articulan los vínculos originarios de nuestra sociabilidad, en los que se vive la experiencia del valor de manera comunitaria. Y pensamos que en esto consistiría el sentido de una «política ontológica de la alteridad».

La política ontológica se orienta, a diferencia de la política artificial, por la dinámica contingente del Ser y de la contingencia del devenir humano (ámbito de libertad y de poder de creación de lo valioso para una vida buena en común), y aunque no cierra la posibilidad del mal, tiene en su modo de ser el valor de abrir la posibilidad del bien, radicalmente, desde los lazos de la potencia del «Ser» y en sinergia con las acciones de los seres humanos; piensa el bien común en el espacio y tiempo que se articula entre las relaciones humanas y el devenir del Ser, dimensión ontológica y del valor.

En este escenario, reflexionamos: si la política de lo óntico, orientada por el «poder humano», ha sido injusta, ¿será que mediante una orientación ontológica de las directrices que expresa la potencia del Ser en la alteridad (un poder sobre-humano)⁵ podemos

4 Desde una mirada desde luego humana aunque no antropocéntrica, puesto que pretende desbordarse hasta la afirmación del valor para todo ser viviente.

5 Ramírez argumenta que el humanismo que requiere nuestra época es un sobre-humanismo. (Ramírez, 2011: 30-31) Nosotros pensamos el poder político humano en ese sentido.

construir una política justa? ¿Se puede hacer justicia pensando el bien común en sentido ontológico?

Pensamos que el mal en la política se ha presentado en todas las épocas, pero en la Modernidad se hace evidente y, a la vez, se transparenta, mostrándose con mayor claridad el ser del poder, gracias a la racionalidad instrumental;⁶ asimismo, consideramos que en la Posmodernidad se metamorfosea de manera extravagante debido al desencanto de la racionalidad universal y a la caída en el relativismo, el irracionalismo y el nihilismo (Villoro, 2007: 205-222). En ambas épocas, que heredan sus efectos a la nuestra, por no decir de las demás, han reinado políticas erróneas (políticas de lo óntico), faltas de ética, que operan con «formas»⁷ propias del poder: en la Modernidad se practicó una política bajo la forma de la «homogeneidad»⁸ y de la «identidad»,⁹ mientras que en la Posmodernidad se opta por una política de la «fragmentariedad»¹⁰ y de la «diferencia».¹¹

Ante dicha mal-formación de la política, vemos que es deseable crear una política orientada no sólo por las «formas del valor

6 Maquiavelo distingue el tipo de racionalidad que se usa en la política: “racionalidad instrumental” que usa un lenguaje explicativo. (Villoro, “Maquiavelo: Los dos lenguajes de la política”, en 1997: 95-110).

7 La forma es la figura o la constelación de significaciones que definen el ser de algo. Elaboramos esta definición a partir de la idea de “figura del mundo” de Villoro. (Villoro, “Octavio Paz: Sor Juana y su ‘figura del mundo’”, en 1995: 136-145.) Aunque tenemos en el horizonte del recuerdo las ideas de Aristóteles al respecto: forma es lo que le da modo de ser a una cosa; es lo que define la esencia de una cosa; es aquello por lo cual se distingue la esencia de una cosa; lo que dice el ser, único o múltiple, de una cosa. (Aristóteles, 2007: 10-11.)

8 Luis Villoro crítica al universalismo moderno por expresarse y mantener la forma de la homogenización. (Villoro, 1998: 27)

9 Emmanuel Lévinas hace una crítica a la filosofía moderna y en general a la filosofía occidental como pensamiento de la identidad. (Lévinas, 1987: 67.)

10 Deleuze y Guattari reflexionan sobre las fracturas de la unidad de la universalidad moderna que nunca volverá a darse ni siquiera en la unidad de las fisuras; aspecto que consideramos atraviesa tanto al pensamiento como a la política posmoderna. (Deleuze y Guattari, 1985: 47-48.)

11 Consideramos que la diferencia es una «forma» que define el ser de la Posmodernidad y que esto se ve reflejado en el tipo de política. (Pierpaolo Donati, “Lo postmoderno y la diferencia de lo universal”, en Giner y Scartezzini (Coord.), 1996: 130)

humano», sino también por las «formas del Ser». Aunque quizás la vía para comprender estas últimas sea comenzar por las primeras. Pensamos que dos «formas de valor» que nos pueden ayudar a acercarnos a las «directrices del Ser en alteridad» pueden ser el «contrapoder» (Villoro, 1997: 86-87), que retomamos de la ética-política de Villoro, porque es disruptivo y el «intervalo»¹², que retomamos de la política de Jacques Rancière, porque permite vincular, pero en la diferencia, así como «unir desde/en la alteridad».

Consideramos que el «intervalo» de Rancière y el «pensamiento disruptivo», crítico, que se encarna a nivel político como «contrapoder» en las reflexiones de Villoro, ambos ubicados desde una política de la alteridad, permiten incorporar en las formas de la acción humana a las «directrices del Ser en alteridad»; es decir, las formas del valor, el intervalo y el contrapoder, nos ponen en franquía para dejarnos intervenir por el sentido del Ser en alteridad, en una comprensión que no es iniciativa de la subjetividad. Esto nos arrojaría, pensamos, una «política de la potencia del Ser».

Dicha política tendría como fundamento una racionalidad diferente a la «Moderna»¹³ y a la «posmoderna».¹⁴ Ésta sería una razón al servicio de la vida (Villoro, 2007: 205), sería una racionalidad ontológica, una racionalidad del *Logos* del Ser en alteridad, que piensa esencialmente las formas del Ser en estado de alteridad y que implica una «descentralización radical»; en el pensamiento, una des-subjetivación y una «epojé profunda»¹⁵ e incluso una interrupción del pensamiento mismo; en la política, conllevaría una descentralización

12 Como desarrollaremos más adelante, Jacques Rancière ha hablado ya del «intervalo» en la política reflexionando sobre la idea de la comunidad política. (Rancière, 1996: 170-171)

13 Un caso ejemplar es el pensamiento de Descartes con quien inicia el racionalismo moderno aspirando a un conocimiento universal desde un sujeto puro de conocimiento. Así lo destaca Francisco Larroyo en el estudio introductorio que hace de la obra de Descartes "Descartes fundador del racionalismo" (Larroyo, 1976: IX-XXIV).

14 Nos apegamos a la delimitación de filosofía posmoderna y a la crítica que expresa de ésta Mauricio Ferraris en el *Manifiesto del nuevo realismo*, (Ferraris, 2013:39-68).

15 Epojé en el sentido de lo que Marc Richir ha llamado "epojé fenomenológica hiperbólica". (Richir, 2012: 329-332).

no solo del poder del Estado, sino de todo poder humano, virando más bien hacia (la potencia) del Ser (contingente), que es lo valioso por excelencia y excedencia, simplemente porque «es».

¿Pero, entonces, cómo pasamos de una política de lo óntico a una política ontológica?: ¿cuál es la mejor vía para la transformación política?

Pensamos, con el filósofo mexicano Luis Villoro, que el mejor camino para la transformación política es la vía ética y agregamos que esto es cierto, siempre y cuando se logre cambiar la forma de la política a nivel ontológico; es decir, toda vez que se logre cambiar su forma de ser. Para ello, consideramos que el pensamiento ético tiene que intersectarse con la dimensión ontológica en la que se vincula el «Ser-del-devenir» y no limitarse tan solo a la moralidad social humana (en la que intervienen relaciones de poder a nivel intersubjetivo); asimismo, debería dejarse orientar por una «razón razonable» (Villoro, 2007: 205-222) que incorpore, a su vez, los movimientos de las directrices del *logos* del Ser en alteridad.

Pero vayamos con calma, 1) ¿qué tipo de racionalidad es la adecuada para pensar las prácticas y procesos de la ética y de la política?; 2) ¿qué es la ética? y ¿cómo es su dimensión ontológica?; 3) ¿qué es la política? y ¿cómo es su estructura ontológica?; 4) ¿es posible cambiar la estructura ontológica de la política?

Para contestar estas preguntas, permítasenos delimitarnos a una reflexión sobre la política moderna porque consideramos tiene reverberaciones profundas todavía en la época actual, a pesar de haberse presentado ya su crisis en la Posmodernidad. Para ello recurriremos a la filosofía de Villoro, quien realizó profundos estudios sobre la ética (los valores morales) y sus vínculos con la política (el poder): construyó una teoría del valor para poder reinterpretar el pensamiento político, en particular, de la época moderna, a partir de clásicos tales como Maquiavelo, Rousseau y Marx para, así, comprender los problemas ético-políticos nuestra actualidad y de nuestro contexto social mexicano (Villoro, 1997).

Comencemos por la primera cuestión: ¿qué tipo de racionalidad es adecuada para pensar los procesos de la ética y política?

Luis Villoro muestra que, en el fondo, el problema de la política moderna fue el tipo de racionalidad con la que ésta operó y en la cual se articuló: la racionalidad instrumental. Las características de ésta fueron: ser esencialmente abstracta, usar la representación conceptual y una lógica de cálculo, ser estratégica y, especialmente, constituyó un medio para lograr ciertos fines, entre los cuales destacó el de la dominación;¹⁶ es decir, servir para justificar las acciones de una política falta de ética; crear formas conceptuales torcidas, respecto de la línea de la perfección a la que aspiraba, como es el caso de la ideología y la utopía, máquinas conceptuales que han contribuido a la alienante dominación del hombre por el hombre (Villoro, 1997: 175-221). Como alternativa ante dicha racionalidad y ante la desilusión de la misma, ocurrida en la Posmodernidad, Villoro propone la «racionalidad razonable» (Villoro, 2007: 205-222).

La «razón razonable» pone en juego también una «racionalidad valorativa» y busca el «justo medio» entre ésta y la racionalidad instrumental, desde la cual es posible dar un fundamento sólido a la ética y pensar en una política con ética (Villoro, 1997); pone peso del lado del valor y no sólo del lado del poder, diferenciándose de la racionalidad moderna; se fija en «lo otro» que la racionalidad instrumental. Pone su atención no en el ente y la representación, sino en el «sentido» y el «valor» que se articulan en la relación y no en la sustancia.

La razón razonable de Villoro es una razón concreta y circunstancial al servicio de la vida y, a diferencia de la racionalidad moderna, es: múltiple, incierta, impura, dialógica y se construye en los límites de la condición humana (Villoro, 1997: 68).

Por lo anterior pensamos, con Villoro, que en nuestra época es necesario seguir usando la razón, porque la razón es necesaria para

16 Idea que podemos ver a lo largo del libro (Villoro, 1997); y que vuelve a expresarse en (Villoro, 2007).

la vida humana, pero no en el sentido del paradigma moderno, ni en el posmoderno, sino en el de un paradigma contemporáneo que implica la puesta en marcha precisamente de la racionalidad que nos ha dejado de legado Villoro: la «razón razonable», que abre paso, consideramos, a una «racionalidad de la alteridad» o racionalidad ontológica —porque coinciden en la dimensión del valor— que expresa el sentido del Ser bajo formas de la no-identidad y de la no-ambigüedad, bajo las formas del valor, y permiten crear «intervalos de valor en alteridad»; es decir, permiten vincular el valor del Ser con los acuerdos y desacuerdos de las relaciones intersubjetivas para contrarrestar el peso del poder humano dominante (que ha sido ejercido por parte de la política de lo óntico), buscando como alternativa la orientación de la potencia del ser contingente del devenir.

La racionalidad ontológica, o de la alteridad del Ser, nos permitiría no solo hacer una evaluación prudente y pertinente de los actos y acontecimientos políticos —que regularmente se han hecho desde un enfoque antropocéntrico, subjetivo e intersubjetivo—, sino que nos permitiría actuar bajo una nueva orientación ética articulada y surgida en el espacio y tiempo que se articula entre de las relaciones sociales y el Ser desde una perspectiva no-antropocéntrica; es decir: nos permitiría construir una política basada en la potencia del Ser, guiada por el valor de la potencia del Ser —visto desde una perspectiva de alteridad—, que oriente los acuerdos intersubjetivos (que generalmente han sido basados en el poder humano que ha sido signo de dominación): sería una política de «intervalos en alteridad», una política ontológica que reemplace o, por lo menos, que equilibre, a la política del ente, de la identidad y la representación.

La racionalidad o *logos* del Ser, que pensamos va por el camino que surca la racionalidad razonable de Villoro, solo que hace énfasis en que la razón no está sólo del lado de los seres humanos (del yo y del otro), sino también del lado del Ser, (no solo el otro humano, el prójimo, puede ofrecer significaciones razonables, sino el también lo otro que el humano: el Ser); además, tiene el antecedente de la «racionalidad hermenéutica», que presenta Mario Teodoro Ramírez, siguiendo también a Villoro y a otros filósofos como Gadamer y Ricoeur y que define como “la capacidad de comprender

interpretativamente a lo otro —a lo Otro, lo sagrado, pero también a los otros, distantes y cercanos, y, en fin, a la otredad en general—” (Ramírez, 2011:181). Ello, con la diferencia de que la racionalidad que proponemos no trabaja una materia —ejemplo extremo: el caos— y la convierte en sentido, en forma (Ramírez, 2011: 185), sino que deja que las «formas en alteridad» que dibuja el caos irrumpen en el pensamiento y muestren el sentido; deja que el caos y la contingencia del Ser «interrumpen» el discurrir de la racionalidad y las acciones humanas, las contempla y las comprende sin imponerle formas y sentido de la identidad ni de la ambigüedad. «Las comprende en alteridad», porque realiza una «epojé radical»¹⁷ del pensamiento de la subjetividad, incluso de la subjetividad entendida como «corporeidad» (Merleau-Ponty, 1993: 85-312) e incluso, más que una epojé radical fenomenológica porque dicha interrupción no es iniciativa de la conciencia sino del Ser.

En suma, y respondiendo a la pregunta inicial de este apartado, Villoro sostiene que la racionalidad adecuada para pensar la ética y la política es la «racionalidad razonable». Nosotros ratificamos su aseveración y proponemos una «racionalidad ontológica» de las «significaciones en alteridad» para unir esfuerzos en ese sentido; además, pensamos que es prudente incluir a la «racionalidad hermenéutica» de Ramírez para comprender dichos procesos, así como otras complejidades de la existencia humana en general, porque propone una perspectiva de otredad. Los tres tipos de racionalidades estarían enfocadas a la construcción de un nuevo paradigma o de nueva «figura del mundo» (Villoro, 1995: 136-145) con un enfoque de alteridad que difiere a la perspectiva de homogenización en la identidad que se da en la Modernidad y de fragmentación en la diferencia de la Posmodernidad.

Desde la «racionalidad ontológica de la alteridad» nos preguntamos de manera general: ¿existe un vínculo específico entre el Ser y la moralidad social humana (intervenida por fuerzas de poder político)?, ¿es posible pensar el bien común en la orientación del Ser en

17 Como decíamos, epojé en el sentido de la “epojé hiperbólica” de Marc Richir. (Richir, 2012: 329-332)

alteridad? y, particularmente ¿cómo podemos cambiar la estructura ontológica de la política a partir del pensamiento racional ético?

La anterior pregunta, prácticamente corresponde a la última del complejo de cuestiones de este ensayo. Pero, para reflexionar sobre ésta, es necesario primeramente saber, con mayor precisión, en qué consisten la ética y la política (correspondientes a la segunda y tercer pregunta), así como los pormenores de la vía ética para la transformación política (correspondientes a la cuarta de nuestras preguntas), a las que iremos agregando los elementos del «atajo ontológico».

Permítasenos irlo definiendo apegados a la filosofía de Villoro, de quien vamos a mostrar, de manera paralela, la hipótesis interpretativa de que, en su filosofía, el fundamento de la política es la ética, como que el fundamento de ésta es tanto epistemológico como ontológico. Con ello, creemos mostrar que ya hay en la filosofía de Villoro algunos elementos implícitos de una ontología de la política.

La ética: Su objeto de estudio y su dimensión

Podemos definir a la ética, en el marco de la filosofía de Villoro, como la disciplina de la filosofía estudiosa de la actitud humana —entendida como aquella disposición del comportamiento en la que se tiene la experiencia subjetiva del «valor», en la que se construye la noción del bien individual—, y de las relaciones intersubjetivas, en las que se experimenta y se define, racional y dialógicamente, el valor de forma objetiva, implicando la articulación de la noción del bien común (Villoro, 1995: 178). Siendo la actitud, específicamente, una disposición adquirida en la que se observa algo favorable respecto de un objeto o situación objetiva donde, precisamente, lo que provoca ese algo favorable es lo valioso, «el valor». El valor es el término de esa actitud favorable. El valor es lo deseable porque es lo otro que la carencia y tiende hacia lo más óptimo o, si se prefiere, hacia el Bien;¹⁸ es aquello que alivia las privaciones, aplaca las tentaciones

18 Consideramos que en la ética de Villoro en gran medida influye la ética de Aristóteles: la orientación del valor es la idea del bien (Aristóteles, 1942: 67).

del deseo, cumple los anhelos, vuelve pleno a un mundo carente (Villoro, 1997: 16); es aquello que eleva la moralidad humana de una moralidad vulgar e irracional a una razonable y celeste.¹⁹

A la anterior definición, apegada a la filosofía de Villoro, agregamos el elemento ontológico: la ética estudia²⁰ la moralidad humana, individual y social, en la que se da la disposición a actuar entre el bien y el mal, misma que se vive subjetiva e intersubjetivamente, y sus relaciones con el Ser, en las que se inter-forma la «dimensión del valor».

Así, ontológicamente, podemos decir, matizando algunos aspectos de la teoría de Villoro y siguiendo a Husserl, a quien conocía perfectamente Villoro (Villoro, 1975), que la dimensión del valor se articula entre el Ser y la pluralidad (Arendt, 1997: 45-46; Arendt, 2009: 21-22) de seres humanos,²¹ en la coordenada de la vitalidad del mundo vivido o mundo de la vida (*Lebenswelt*),²² donde fluyen y se engarzan las corrientes de vivencias de los seres humanos y los seres existentes del mundo, siendo éste su puente y sus articulación. Dicha dimensión se articula entre tres registros:

- 1) uno subjetivo, relativo a la «conciencia moral» del sujeto, que no se genera en el puro pensamiento ni en el puro sentimiento o afectividad, sino en el comportamiento, que implica ambos componentes, además de la acción y la articulación de creencias que se construyen teniendo algo como verdadero del mundo real; a partir de este proceso, el sujeto se dispone a actuar diferenciado racionalmente entre el bien (lo valioso) y el mal (lo no valioso);

19 Usamos la distinción que hace Platón entre lo vulgar y lo celeste de eros (Platón, 2009:521-522), para enfatizar la idea de Villoro en la que relaciona al valor con el deseo (eros) y éste a su vez con su forma terrestre y su forma celeste (Villoro, 1997:14-15)

20 Decimos lo siguiente agregando a la teoría de Villoro, pero continuando en la línea fenomenológica (husserliana).

21 Desde una mirada desde luego antropológica aunque no antropocéntrica, puesto que pretende desbordarse hasta la afirmación del valor de cualquiera y para todo ser viviente.

22 (Husserl, 1984: 174.)

- 2) otro, intersubjetivo: referente al espacio en el que los diversos seres humanos comparten la experiencia del valor y encuentran «necesidades básicas» comunes entre ellos, ante los que pueden buscar bienes sociales;
- 3) y uno existencial: en el que se tiene la experiencia del valor «a ras del ser de la existencia», en los movimientos de la vida misma, vida que se comparte y que implica no sólo la experiencia del valor derivado de la conciencia moral de las subjetividades y de las relaciones intersubjetivas, sino de las relaciones con el ser-del-devenir.

La «dimensión del valor» tiene un suelo originario de «Ser», el ser puesto por el Ser mismo, que posibilita que las experiencias intersubjetivas sean en común, pero éste se articula también entreverado por las relaciones mismas de los seres humanos y seres vivos del mundo existencial. La dimensión del valor, en la filosofía de Villoro, podemos interpretarla ontológicamente como la esfera limítrofe entre dos tierras, la del mundo vivido de los seres humanos y la del Ser, en la que acontece la experiencia del valor. Incluso podemos afirmar, en este respecto, que Villoro piensa a la ética, más de manera ontológica (del ser) —incluyendo también una postura contextual-histórica, como la de Hegel—, que de manera deontológica (del deber ser), a la manera kantiana, aunque se percata de la importancia de ambas posturas (Villoro, 1997: 223-248).

Ahora bien, la experiencia de la dimensión ontológica del valor, que ponemos de relieve en este ensayo, es posible evaluarla razonablemente a partir del criterio epistemológico que plantea Villoro, en el que es posible evaluar la experiencia del valor de forma objetiva pretendiendo alcanzar la universalidad del valor de otro modo distinto al moderno, a saber, a partir de la búsqueda de la objetividad del valor —desde los esquemas de la sabiduría (conocimiento personal) y no desde los de la ciencia (conocimiento objetivo)— que se logra con base en la exposición de las «razones suficientes para creer que algo es valioso», aunque no de razones objetivamente suficientes para creer; pero, aún así, «se pretende» llegar a considerar lo valioso de manera objetiva a partir de lo común entre la intersubjetividad y llegar a un momento en que se considere valioso con independencia

de los sujetos que lo juzguen, por lo que dicho planteamiento lo consideramos realista y con fundamentos ontológicos implícitos (Villoro, 1982: 241-244)

Por lo anterior, vemos que la ética de Villoro tiene un fundamento epistemológico que está pensado desde una «racionalidad razonable», que da razones suficientes para creer en valores comunes, valores objetivos, desde el acuerdo racional intersubjetivo; pero que también tienen su arraigo en la realidad vivida, en el «ser en común», y, por ende, remiten a la experiencia de la realidad que cualquier sujeto puede experimentar y que, por lo mismo, puede ser compartida, mostrándose así, también un fundamento no sólo racional del valor, sino también ontológico. Vale decir que es en esa dimensión ontológica del valor es donde coinciden la razón razonable de Villoro y la racionalidad de las significaciones en alteridad que pensamos nosotros.

Ahora bien, ¿qué pasa con la ética desde el ámbito propio de la moralidad social y del poder?

¿Qué es la ética política?

Centralmente, la ética de Villoro estudia la moralidad social (Villoro, 1997: 175-197), no solo la moralidad individual, y se preocupa por el bien de todos los miembros de la *polis*, por el bien común. Por ello, su ética es una ética política. Su reflexión va encaminada a que los seres humanos eleven su moralidad del nivel en el que se encuentran a uno superior.

Sostiene Villoro: “la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, en base a razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores que correspondan al interés de todos” (Villoro, 1997: 236). La ética política de Villoro combina prudentemente el valor con el poder para

realizar la «transmutación de los valores»²³ y, así, pretende lograr una moralidad más elevada a través de valores comunes, compartibles y realizables, es decir, bajo el criterio de la objetividad del valor (una objetividad que se logra en el diálogo razonable intersubjetivo), pero 1) tomando en cuenta la experiencia particular de la vivencia del valor de cada persona (su experiencia ontológica del valor) y 2) sometiendo ésta a una criba razonable y epistemológica,²⁴ para buscar «valores en común».

Enunciando las características de los valores en política, Villoro afirma que “una ética política trata especialmente de los valores que satisfacerían el interés general de la asociación política; tradicionalmente responden al membrete de «bien común». Intenta determinar también su relación con los intereses particulares, de los individuos y grupos componentes de esa asociación” (Villoro, 1997: 73).

Desde ahí podemos ver que la tarea de una ética política es comprender el comportamiento moral de los seres humanos que viven en sociedad, que están sometidos a un sistema de poder a través de la diferenciación y discernimiento, pero a la vez de vinculación y complementación entre «el poder» (que opera con una racionalidad instrumental –podemos agregar: a nivel de lo óntico– y con un lenguaje explicativo y que pone su atención en los intereses particulares y de grupo), y «el valor» (que obra mediante una racionalidad valorativa –a nivel de lo ontológico– y utiliza un lenguaje justificativo y que busca el bien tanto para el individuo como para la comunidad).

La ética política de Villoro es disruptiva. Cuestiona el pensamiento reiterativo de la política que mantiene un sistema de dominación; procura la liberación política a través de un pensamiento

23 Nietzsche hablaba de la transmutación de los valores, Villoro de la transfiguración de los valores, ambos deseando una moralidad superior a la dada (moralidad de esclavos). (Nietzsche, 2009: 42) (Villoro, 1997:199-205; 2011: 7-11)

24 La pregunta es ¿qué tipo de conocimiento nos arroja la experiencia ética? La respuesta es que no nos da como resultado un conocimiento objetivo, sino sólo un conocimiento subjetivo que puede ser intersubjetivo y compartido, puesto que no constituye una creencia que pueda justificarse en razones objetivamente suficientes para creer, sino que a lo que más llega es a una ser una “creencia razonable” (Villoro, 1997:27) o “creencia compartida” (Villoro,1982: 241).

ético. El objetivo del pensamiento ético, como actitud crítica moderada por una racionalidad razonable, es buscar la transformación o el paso de aquella política injusta, que regularmente usa a la ética solo para enmascarar y justificar su dominación, a una política justa que opere verdaderamente con ética haciendo «valer al valor», en la acción práctica, es decir, eficazmente, y esto no es posible con una ética sin más, sola, (puros valores), sino con una ética que use prudentemente los medios necesarios para lograr la realización de los valores; por lo tanto, se ocupa de un «un valor con poder».

La ética política de Villoro, tiene una máxima esencial que se expresa del siguiente modo: “obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos” (Villoro, 1997: 246). El contenido de esta máxima puede desglosarse en cuatro principios de acción (Villoro, 1997: 246-247):

- 1) Una voluntad ética, en política, postula valores objetivos cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo .
- 2) Una voluntad ética, en política, está orientada por la sociedad proyectada.
- 3) Una voluntad ética, en política, quiere la realización de bienes sociales.
- 4) Una voluntad ética considera valores objetivos por realizar en cada caso.

Una de las virtudes de la ética del filósofo mexicano es traducir los valores vitales-ontológicos (que pudieran pensarse como abstractos e intangibles) a bienes sociales concretos, objetivos, comunitarios, así como, a principios formales y normas éticas. Sostiene Villoro, “una ética de la política puede expresarse indistintamente en una ética de valores o normas” (Villoro, 1997: 71-73). Pensamos que esto se debe a que los juicios que se realizan a la luz del valor pueden irse haciendo objetivos hasta lograr cierta consistencia tangible y llegar a traducirse en «bienes sociales concretos», gracias a la vía epistemológica razonable de su ética política.

Vale decir que nosotros consideramos que estos trazos de la ética política de Villoro nos marcan la vía ética para la transformación política.

Ahora bien, ¿qué es la política?

La política: su ser social y su estructura ontológica

Interpretando a Villoro en lo referente al apartado tercero de *El Poder y el valor* (Villoro, 1997: 71), podemos observar que «la política» piensa los valores morales concernientes a la vida en sociedad sometida a un sistema de poder. Pero ¿qué es el poder? Quizás convenga definir a la política por su punto de apoyo.

Avanzando en este tema, Villoro señala primeramente que el «poder», en lenguaje ordinario es lo relativo a «fuerza», «capacidad», «dominio», «violencia» y que, dependiendo del contexto y en un sentido vago y general, puede decirse que es la capacidad de algo o alguien para causar efectos alterando la realidad (Villoro, 1997: 80); nuestro filósofo sostiene: “poder es dominio sobre sí mismo y sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. Es el medio privilegiado para lograr un fin” (Villoro, 1997: 81). Ésto queda dicho en un sentido general. Pero afirma que el poder, ya en el ámbito de la política, nace del «conflicto social» y que en eso consiste precisamente la política: en la lucha por el poder en el interior de la sociedad (Villoro, 1997: 81).

En este sentido político, sostiene Villoro, el poder, “es el peor mal porque consiste en la ruptura del vínculo social y su remplazo por la violencia generalizada, que destruye la asociación misma y hace imposible la realización de cualquier bien común” (Villoro, 1997: 81-82) La política que opera con este tipo de poder es lo que nosotros hemos optado por señalar como una «política de lo óntico». En dicho escenario asevera Villoro que el poder político acontece cuando un individuo o un grupo de la sociedad imponen su voluntad sobre el resto de la sociedad para acabar con el conflicto. Pero podemos ver que el conflicto no termina ahí, sino que la lucha

por el poder puede ser eterna.²⁵ Señala Villoro que el poder político lanza, contra el mal de la violencia colectiva, la violencia de una parte sobre el todo. En eso consiste el «nacimiento del poder político». Podemos decir que ese es el nacimiento ontológico de «la tragedia de la política».

Afinando su definición sobre el poder político, afirma Villoro que se trata de un poder sobre los hombres, que no consiste tanto en la capacidad de realizar un fin querido como ocurre en la modificación de la realidad material. Ahí observamos que tiene mucha fuerza el poder político porque ejerce fuerza efectiva sobre la realidad, pero también ejerce fuerza efectiva sobre la voluntad de los seres humanos. En ese sentido, Villoro sostiene, el poder político es impositivo. Cuando la imposición se mantiene, se convierte en dominación: “El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación” (Villoro, 1997: 83). En este sentido, Villoro sostiene que, por esencia, el poder es lo opuesto al valor. En la distinción de la política que hemos hecho, la política de lo óntico correspondería al poder y la de lo ontológico, al valor.

Ya podemos observar que la política es, negativamente, el arte del uso del poder para el mantenimiento de la dominación de un todo de seres humanos por la violencia de una parte, a través de los medios necesarios para lograr dicho fin; es el conjunto de métodos, procedimientos y conocimientos con los que se rompe el vínculo social y se reemplaza por la violencia generalizada, por lo que consideramos que la política también es la ciencia del mal.

Con este comportamiento, que es propio de la política de lo óntico, se pervierten todo tipo de relaciones humanas. Incluso, pensamos que puede corromperse a nivel de la asociación política originaria (fundamento ontológico de todo tipo de asociaciones entre seres humanos), al cerrar la actitud de acceso al «flujo del devenir intersubjetivo originario», con lo que se hace imposible la realización del bien común debido a los vínculos rotos, tanto de derecho como de hecho; pero esto es reversible, porque dicho flujo se mantiene en

25 Desde este escenario podemos colegir que en la historia de la humanidad ha demostrado que «lo único eterno en la Tierra puede ser la lucha por el poder».

constante cambio y ésta es la base misma de la posibilidad de cambios de raíz en nuestra actividad y de los acontecimientos ontológico y políticos.

Por otro lado, positivamente, la política es el ordenamiento estructural, eficaz, de valores morales sociales que contienen la esencia del valor en nosotros. Sin embargo, regularmente el poder vigente los reduce a leyes positivas, cuya ejecución se logra con coacción y violencia; por ello, en lugar de realizar lo deseable (el valor) en la polis, por ejemplo, la justicia, comete injusticias que son signo de lo indeseable e inhumano en nosotros. Sin embargo, esta estructura corresponde a la política de lo óntico y de la representación.

Ahora bien, esa configuración de valores morales sociales que, pensamos, contienen incluso la esencia de «lo humano» en nosotros y que corresponden a las formas del valor tienen un fundamento ontológico en los «intervalos de realidad» que se articulan en las inter-relaciones entre el juego en las relaciones intersubjetivas y los misterios, la contingencia, el Ser (cuyo misterio más grande es que el Ser sea)²⁶ que se muestran en el «comportamiento humano», mismos que les dan a los seres humanos la posibilidad de organizarse en sociedad y crear principios y normas, es decir, organizarse en ciudades con reglamentos morales, cívicos, jurídicos, etc.

Esto lo decimos en el marco y en el horizonte de la filosofía de Villoro. Aunque él no haya desarrollado ideas relativas a una ontología de la política, podemos ver en algunos de sus textos, como *El poder y el valor*, que el ser de la política lo concibe articulado en la dimensión de la experiencia intersubjetiva humana, la dimensión del valor intervenida por las relaciones de fuerza del poder y relativo a la condición de la existencia humana. Para Villoro, la política es un asunto de la «condición humana» que se ha manifestado, a lo largo de la historia, mediante la dialéctica de un poder inauténtico (que es injusto y dominante) y un poder auténtico (justo y libertador).

26 Sigo a Villoro en el sentido de lo que subraya de san Agustín y de Wittgenstein respecto del milagro de que el mundo sea o de la experiencia de ver el mundo como un milagro (Villoro, 2006:122).

Éste último, es un poder que hace resistencia al poder dominante, un «contrapoder» (Villoro, 1997: 86-87).

El «contrapoder» sería la actitud y el modo con el que se procedería por una vía ética para la transformación política y, asimismo, con el que operaría una política con ética, una política razonable y, con ello, descubrimos que precisamente el «contrapoder» es una «forma del valor» que se orienta hacia el sentido del Ser en su alteridad.

Ahora sí, en vista de lo anterior, retomemos la pregunta por la transformación de la estructura ontológica de la política.

La transformación de la política a nivel ontológico

Pensando en dismantelar la artificialidad de la «política de lo óntico», que ha mostrado un modo de ser corrupto e injusto, vemos que su estructura es impermeable; no tiene porosidad. Es decir, no deja espacios para que el bien, la libertad y la justicia fluyan entre nosotros y, si ve que existen, los va cerrando. Por ello, consideramos que es necesario cambiarla: buscar cómo lograr «la porosidad» suficiente en su estructura de manera sostenida y, además, «construir nuevos tejidos de realidad política»; esto es, buscar el cambio en la estructura ontológica corrompida de la política a partir del pensamiento racional y de la ética. Asimismo, consideramos que este pensamiento ético-racional (disruptivo), puede lograr cambios en la estructura ontológica de la política, bajo la condición de anclarse a la contingencia del ser-en-devenir y, así, devenir un pensamiento ontológico, una racionalidad de las significaciones del Ser en alteridad; vinculándose no sólo al valor comprendido en los límites de la moralidad social humana, ámbito de la intersubjetividad, sino también al valor del ser-en-devenir incorporándose a su dinámica contingente.

Consideramos que la contingencia del ser-en-devenir (base del ser de las relaciones humanas desde la que se abre la posibilidad de la justicia, desde la libertad y la espontaneidad del Ser, del bien radical, porque cuando sucede, surge desde la potencia del Ser), se podría hacer valer por sobre las leyes de la necesidad de la política del ente,

la identidad y la representación que degradan al «valor» reduciéndolo a «ley» jurídica, la cual ha servido para justificar la injusticia bajo «forma» del poder y basado en la lógica de la «racionalidad instrumental».

Entonces, ¿podemos perforar la estructura impermeable de la política injusta (política de lo óntico) y, a la vez, construir una espacialidad porosa, una nueva estructura ontológica de la política, que implica al conjunto de relaciones sociales humanas, con la porosidad suficiente, para que la justicia y el bien común acontezcan entre nosotros?

Primeramente es necesario mencionar resumidamente, como veníamos anunciando, que la filosofía de Villoro nos da a pensar, dos planos y modos del ser de la política:

- 1) el ser artificial de la política corrupta e injusta (política del ente) que ha sido construido de tal manera que es impermeable, su porosidad es cerrada y se articula según la lógica de la necesidad de la voluntad humana; y
- 2) el ser originario de la política (política del ser), en un plano abiertamente ontológico, que es fluyente y está articulado en la intersubjetividad que es la base de la sociabilidad, y que está fundada, a su vez, en el Ser en tanto que devenir y se articula según el orden de la contingencia del Ser.

Sin embargo, en los dos casos, el ser de la política o la realidad ontológica de la política no tiene esencia inmutable, sino que se construye entre los poderes de las relaciones intersubjetivas (que han sido históricamente inhumanas, malvadas e injustas) y del devenir existencial, y, por tanto, vemos que sí la podemos cambiar.

A partir del pensamiento ético-político de Villoro y de los apuntes ontológicos que hemos realizado en torno a un *logos* del Ser en alteridad y a una política ontológica de intervalos de valor del Ser en alteridad, vemos, dos maneras de transformar dicha estructura: una disruptiva y otra constructiva. La primera aplicaría para una política corrupta e injusta (política de lo óntico), que tiene que ser modificada a través de un pensamiento y acciones críticas contra el poder

dominante e injusto, perforando su injusta realidad; la segunda, se pondría en marcha para la articulación de nuevas relaciones de “lo político”,²⁷ a través de uniones vinculadas en la liga de «intervalos de valor».²⁸ El primer modo, moderado por un «criterio razonable» (Villoro, 1982: 197-221) fundamentado en una «racionalidad razonable» (Villoro, 2007: 205-226). El segundo modo, dinamizado por una racionalidad ontológica que mantiene su perspectiva en el horizonte de las formas del Ser en estado de alteridad.

Es decir, pensamos que la porosidad en la estructura de la política es posible realizarla de dos maneras:

- 1) por medio de la actitud disruptiva «el contrapoder» del pensamiento ético de la filosofía de Villoro, puesto que funcionaría como un taladro crítico que perforaría la estructura impermeable de la política para crear huecos, poros, orificios que permitieran que lo humano fluyera entre su espacialidad; y
- 2) por la articulación de las relaciones humanas en «intervalos de valor», desde una perspectiva de alteridad que crearía tejido político no necrosado, un tejido que incluye a la materialidad del sentido del Ser en alteridad.

Para Villoro, el «contrapoder» es un poder libertario que expresa la voluntad del pueblo; no es impositivo, sino expositivo del bien común; no es violento, usa una no violencia activa, como por ejemplo las huelgas, la disidencia crítica, individual o colectiva, la resistencia organizada de grupos de la sociedad civil frente al Estado, la desobediencia civil, etc; opone la resistencia de un valor comúnmente aceptado contra la imposición del poder dominante.

Villoro expone que, aunque suelen confundirse en el uso y los discursos, hay diferencias notables entre poder y contrapoder,

27 Hannah Arendt diferencia entre “lo político” y “la política” (Arendt, 1997: 83-84)

28 Lo más cercano a los intervalos de valor ontológicos que queremos destacar lo encontramos ya apuntalado por Jaques Rancière en la parte final de *El desacuerdo. Política y filosofía* cuando expone lo referente a los “intervalos políticos”. (Rancière, 1996:171)

advierte cuatro, pero falta de espacio permítasenos citar aquí únicamente los dos últimos del orden en que los menciona:

- 1) El poder impositivo, puesto que tiene que doblegar las voluntades ajenas, no puede menos de ser violento. [...] El contrapoder, en cambio, intenta detener la violencia del poder. Puesto que no impone sino expone su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia. Si pudiera ser totalmente puro sería no-violento. Contra la imposición del poder opone la resistencia de un valor comúnmente aceptado. Sus procedimientos son, por lo tanto, contrarios a la violencia. Ejercen una no-violencia activa. Sus usos son negativos: la huelga, la disidencia crítica, individual o colectiva, la resistencia organizada de grupos de la sociedad civil frente al Estado, la desobediencia civil, etc. Otras acciones son positivas; intentan reemplazar, en todos los espacios sociales, la imposición por la tolerancia, el conflicto por la cooperación, el enfrentamiento por la negociación y el diálogo. Así como el máximo poder lleva consigo la máxima violencia, el máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia.
- 2) El fin del poder es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes. El fin del contrapoder es alcanzar el dominio del todo social por sí mismo. En su límite plantearía la abolición de todo poder (Villoro, 1997: 86-87).

Por lo que concierne al «intervalo» es menester hacer a alusión al concepto que Rancière aporta al ámbito de la política, sin embargo, también es necesario expresar una observación. Para Rancière:

El *inter* del *interesse* político es el de una interrupción o un «intervalo» [...] Los «intervalos políticos» se crean al separar una condición de sí misma, se crean al extraer rasgos entre identidades y lugares definidos en un sitio determinado de un mundo dado, identidades y lugares definidos en otros sitios e identidades y lugares que no tienen sitio en ellos. Una comunidad política no es

la actualización de la esencia común de lo que no es dado como en común: entre lo visible y lo invisible, lo cercano y lo lejano, lo presente y lo ausente. Esta puesta en común supone la construcción de vínculos que unen lo dado a lo no dado, lo común a lo privado, lo propio a lo impropio. Es en esta construcción donde la común humanidad se incrementa, se manifiesta y surte efecto (Rancière, 1996: 170-171).

Para el filósofo francés, básicamente, los intervalos son el modo en que se articula la comunidad política, es la subjetivación política, pero dicha subjetivación no se da ni en el consenso racional, ni en la experiencia originaria de lo humano, sino en la «distorsión», en el «desacuerdo» mismo que es el modo de ser de la condición humana, que consiste en la ausencia de fundamento, en la pura contingencia del orden social (Rancière, 1996: 31). El intervalo se articula en la multiplicidad de fracturas que desunen la identidad de una comunidad consigo misma, para crear nuevas identidades en un lugar donde no existían, por ejemplo, el pueblo; es donde se da la inscripción de la parte de los sin parte (Rancière, 1996: 153). El intervalo se da en “la cuenta de los incontados” (Rancière, 1996:55).

Aquí es donde queremos señalar que el in-contado por excelencia en las relaciones políticas ha sido el ser-del-devenir, a éste, comúnmente, no se le da parte en los asuntos humanos. Rancière mantiene el tema de la política en el registro de la intersubjetividad, nosotros consideramos que hay que ensancharlo y desbordarlo hasta «la existencia del ser del devenir». Además, consideramos que es necesario pensar al intervalo no sólo desde una perspectiva de «identidad», originado en la fragmentariedad y diferencia, como una identidad gloriosa que se articula de forma disruptiva, sino pensarlo desde una perspectiva de alteridad, como la unión o vínculo entre las formaciones de las identidades humanas (con formas del valor), cualesquiera que estas sean, y el Ser en alteridad.

Estas dos maneras de lograr la porosidad en la estructura de la política pueden ir entrelazadas. Inclusive, la figura conceptual paradójica que proponemos, fundamentalmente, para la transformación de la política, es decir, para la perforación de la impermeabilidad de

la política corrupta, es la de perforar con intervalos de valor desde una perspectiva de alteridad en sinergia con el pensamiento disruptivo y desde la contingencia de las acciones humanas y el acontecimiento histórico.

Conclusiones

Hemos llegado a la conclusión de que para hacer que el bien común acontezca entre nosotros no basta con pensar el «bien» y «lo común» en las relaciones entre nosotros, sino en las relaciones con lo que está más allá de nosotros —pero que a la vez nos articula desde adentro—: el ser-de-la-existencia. Hace falta pensar nuestra vida compartida (la moral social e individual) en el sentido del poder del Ser, que, consideramos, es lo valioso para orientarnos en nuestra existencia por la simple razón de que «es» y, así, no seguir orientándonos por el «poder humano» que ha construido a lo largo de la historia una trama de dominación e injusticia.

Pensamos que quizás, orientándonos por las directrices del sentido del Ser en alteridad, que no son construcciones del pensamiento humano y que, sin embargo, no se contraponen a los «intervalos de valor», podríamos lograr una descentralización del poder humano para componer una historia diferente de la humanidad: justa y libertaria. Observamos que para que haya una política con ética, tiene que haber no solo una ética política como propuso Villoro, sino que es necesario también que la ética política sea ontológica para poder pasar de una política injusta a una política justa.

Con Villoro hemos visto que la mejor vía para la transformación política es poner en marcha un pensamiento ético «disruptivo» que está delimitado por el horizonte del valor. Además, hemos observado que éste tiene que pensar no sólo la dimensión moral social humana, sino también la dimensión ontológica del valor (el valor en el sentido del Ser), para que así pueda realizar transformaciones de la política a nivel ontológico. Además, vimos que para lograr la porosidad suficiente en la estructura de la política de lo óntico (política injusta, artificial y alienante), es pertinente poner en operación

permanentemente un pensamiento disruptivo, pero también construir nuevo tejido humano con relaciones humanas valiosas articuladas en el espacio común, no sólo público, sino existencial, entre las relaciones humanas y los movimientos del Ser del devenir.

A partir de Villoro hemos pensado que para que el ser humano no siga viviendo una política injusta y corrupta (política de lo óntico), sería deseable que no siguiéramos conduciendo nuestro comportamiento bajo las formas del poder (la ley, la homogeneidad, identidad, fragmentariedad, diferencia), sino bajo las formas del valor, de las cuales retomamos la del «contrapoder» de Villoro y la de «intervalo» de Rancière y proponemos: «los intervalos de valor» orientados por las «formas del Ser en alteridad», que permiten la unión prudente de los seres humanos a nivel ontológico. Con ello, nos referimos a las relaciones humanas articuladas en la libertad y la espontaneidad del acontecimiento ontológico de la política, en el que los movimientos del devenir del Ser intervienen en las relaciones intersubjetivas articulando acciones políticas con valor, justas, (no sólo en sentido antropológico sino des-antropologizado), mismas que se realizan impulsadas por la inercia del movimiento de la sinergia de dichas relaciones, lo que permite una «descentralización radical del poder», puesto que no es sólo una descentralización, por ejemplo, del poder del Estado, sino de cualquier poder humano, virando en lugar de esto a la potencia del Ser, de la que tenemos experiencia en la «dimensión de la realidad del valor», misma que se articula en las relaciones humanas en la espontaneidad y libertad del estar-aquí-reunido, porque en ella la potencia del Ser es lo valioso para el ser humano.

Según lo dicho, la política ontológica, que proponemos, sería aquella que dé muestras de cordura en un mundo político que ha perdido el juicio, realizando al fin un «intervalo lúcido en la política»; pero también, sería una política que puede crear un mundo de/en/con valor ahí en el espacio y tiempo ontológicos que hay entre una persona y otra, aspecto que permite, observamos: «respeto en la proximidad» y «admiración en la distancia», valores deseables para una política humana de verdad.

Finalmente, como alternativa a la mal-formación de política de lo óntico de la Modernidad y la política del simulacro de la Posmodernidad (que operan con formas del poder y que mantienen relaciones humanas injustas), proponemos una política ontológica opera con formas del valor, el contrapoder y los intervalos políticos, pero orientados por las formas del Ser estado de alteridad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1942). *Moral a Nicomaco*. Argentina: Espasa Calpe.
- Aristóteles. (2007). *Metafísica*. México: Porrúa.
- Deleuze, G.; F. Guattari. (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Donati, P. (1996). “Lo postmoderno y la diferencia de lo universal”, en Giner y Scar-tezzini (Coord.), *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza, pp. 125-135.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- Husserl, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios Ediciones.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos.
- Larroyo, F. (1976). “Estudio introductorio. Descartes, fundador del racionalismo, en Descartes. *Discurso del método; Meditaciones Metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México: Porrúa, pp. IX-XX.
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, C. (1979). *Manifiesto del Partido Comunista*. URSS: Editorial Progreso.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Nietzsche, F. (2009). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Platón. (2009). *Diálogos*. México: Porrúa.
- Ramírez, M.T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Richir, M. (2012). "El sentido de la fenomenología". En *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, pp. 315-332.
- Villoro, L. (1962). *Páginas filosóficas*. México: Universidad Veracruzana.
- Villoro, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1995). *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*. México: El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Villoro, L. (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2011). "La realidad transfigurada". En *Devenires* 23, pp. 7-11.

La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana

Enrique Dussel's Archeological Proposal in the Discursive Context of Latin American Philosophy of Religion

Juan Matías Zielinski
CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina
jmzielinski@gmail.com

Recibido: 13/05/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Se presenta un estudio filosófico dedicado al análisis del contexto discursivo en el que se inscribió e inscribe la propuesta arqueológica de Enrique Dussel: la filosofía de la religión expuesta en su obra filosófica temprana. Esta formulación se enmarca en el desarrollo histórico y conceptual de la disciplina en nuestro continente y, de modo más directo, en marco categorial de la filosofía de la religión como se presenta en la filosofía de la liberación. Con este objetivo principal, el trabajo se estructura del siguiente modo: en el primer apartado se presenta un análisis secuenciado históricamente de los principales «nudos filosóficos» de esta doctrina, puestos de relieve en el devenir histórico de la disciplina en nuestra región y, posteriormente, se realiza un bosquejo general de las líneas de investigación predominantes en la actualidad. En el segundo apartado, se analizan las notas esenciales de la formulación arqueológica de Enrique Dussel, tomando como referencia principal los

Abstract

This philosophical article analyzes the discursive context of Enrique Dussel's archeological thought: the Philosophy of Religion that he presented in his early philosophical work. This formulation is framed in the historical and conceptual development of the discipline in Latin America and, chiefly, in the theoretical framework of Liberation's Philosophy of Religion. To achieve the main objective, it presents, in the first section, a historically sequenced analysis of the philosophical issues highlighted in the historical development of this discipline in our continent and, subsequently, a global mapping of the most important current lines of research; In the second section, it shows an analysis of the essential notes of Enrique Dussel's archeological proposal, taking as reference the analyzes presented by other researchers on his proposal. In the third section, it shows the discursive belonging of Dusselian Archeology to the theoretical framework of Liberation's Philosophy of

análisis que otros destacados investigadores han realizado sobre su propuesta. En el tercer apartado, se muestra la pertenencia discursiva de la arqueológica dusseliana en el marco categorial de la filosofía de la religión de la liberación, demostrando que dicha formulación debe ser comprendida en un contexto discursivo específico. Finalmente, se presentan algunas reflexiones conclusivas.

Palabras clave: arqueológica, contexto discursivo, Enrique Dussel, filosofía de la religión, filosofía analéctica de la liberación.

Religion, demonstrating that this formulation must be understood in a specific discursive context. Finally, it exposes conclusive reflections.

Keywords: Archeology, discursive context, Enrique Dussel, Philosophy of Religion, Liberation's Analectical Philosophy.

Introducción

Considero de gran relevancia teórica y práctica la elaboración de una filosofía de la religión latinoamericana que asuma el análisis crítico de las problemáticas más urgentes de nuestra propia situacionalidad histórica. Entiendo que tales «emergentes contextuales» de carácter configurador, en tanto que condiciones condicionantes no determinantes, permiten elaborar una amplia gama de categorías filosóficas capaces de contribuir a la comprensión y a la transformación de las problemáticas propias de nuestra región, en lo que se refiere de manera especial a aquellas que requieren poner de manifiesto la mutua implicación entre los factores religiosos y los principios ético-políticos.

Asimismo, entiendo que la filosofía, como ejercicio prático comprometido, debe en primer lugar tomar a su cargo, por «concernimiento» ético-epistémico, su propia situacionalidad histórico-contextual para, desde ahí, y como lugar privilegiado de enunciación, elaborar un discurso crítico que favorezca procesos efectivos de transformación de las realidades históricas periféricas (latinoamericanas y mundiales). En ello, la filosofía de la religión ocupa un lugar preferencial. Sin embargo, advierto, como lo hacen la mayoría de los investigadores expertos en el área, que el campo de la filosofía de la religión latinoamericana ha producido solo recientemente algunos desarrollos significativos. Es decir, si bien es notorio que en nuestros países ha habido y hay muy meritorios filósofos de la religión, esto no equivale a decir que haya existido un desarrollo prolífico de la disciplina, si por ello se entiende el desarrollo de una discursividad filosófica abocada a la relación entre el ser humano y lo Santo que toma a su cargo, críticamente, la propia situacionalidad contextual y los problemas que de ella emergen. Por ello, puedo afirmar que el campo de la filosofía de la religión latinoamericana exhibe un escaso desarrollo sistemático precedente.

Sin embargo, esta disciplina se presenta a las nuevas generaciones de pensadores y pensadoras como un suelo fértil para comenzar a producir conocimientos inéditos y culturalmente significativos que logren relacionar, con pertinencia histórico-política, las cuestiones atinentes a la religión desde categorías filosóficas universalmente situadas. En la actualidad, se evidencia un creciente interés en la investigación filosófica por la cuestión religiosa y, sobre todo, por la configuración situacional de sus planteamientos (particularmente, en lo atinente a los aspectos ético-políticos). Así, este estudio tiene la intención de contribuir al desarrollo de este complejo campo temático desde una perspectiva contemporánea que, a la vez, retome los mejores hallazgos de la tradición filosófica latinoamericana.

Considero que la atención emergente que actualmente recibe este campo de estudio es palpable en la presente situación sociopolítica de América Latina. Advierto una significativa actualidad de la relación entre política y religión, sobre todo en la discursividad trans-moderna de los movimientos sociales y políticos de nuestra región. Por tal motivo, resulta relevante explicitar un discurso filosófico que exponga de manera específica la relación co-implicante entre los factores ético-políticos y los religiosos, ya que tal mixtura es un elemento constituyente de las construcciones semánticas, simbólicas y discursivas de nuestra cultura en el presente histórico. En definitiva, y como mencioné previamente, estimo que es una tarea indelegable de la filosofía latinoamericana actual llevar adelante un estudio crítico de la relación entre la racionalidad simbólico-mítica y la praxis económico-política.

Se presenta en este artículo un breve estudio filosófico dedicado al análisis del contexto discursivo en el que se inscribió e inscribe la formulación arqueológica de Enrique Dussel:¹ la filosofía de la religión expuesta en su obra filosófica temprana. Ésta se enmarca en el desarrollo histórico y conceptual de la disciplina en nuestro

1 Metodológicamente, este trabajo no intenta ser un estudio que historie ideas –aunque recurra a algunas periodizaciones epocales– sino, más bien, una reconstrucción conceptual de los grandes «nudos filosóficos» que configuraron y configuran un «contexto discursivo» condicionante. En este caso, el de la filosofía de la religión en América Latina y, más particularmente, el de la Filosofía «analéctica» de la liberación.

continente y, de modo más directo, en el entramado discursivo propio del marco categorial de la filosofía «analéctica» de la liberación.² Persiguiendo el mencionado objetivo principal, este trabajo se estructura del siguiente modo: en el primer apartado, se presenta un análisis secuenciado históricamente de los principales «nudos filosóficos» puestos de relieve en el devenir histórico de la disciplina en nuestra región y, posteriormente, se realiza un bosquejo general de las líneas de investigación predominantes en la actualidad. En el segundo apartado se presentan, indicativamente, las notas esenciales de la formulación arqueológica de Enrique Dussel, tomando como referencia principal los análisis que otros destacados investigadores han realizado sobre su propuesta. En el tercer apartado se muestra la pertenencia discursiva de la arqueológica dusseliana en el marco categorial de la filosofía de la religión de la liberación, demostrando que tal formulación debe ser comprendida en un contexto discursivo específico que la enmarca, limita y orienta. Finalmente, se presentan algunas reflexiones conclusivas.

La filosofía de la religión en América Latina: Antecedentes y actualidad

Para ganar en precisión y sistematicidad durante esta exposición sobre la situación actual de la filosofía de la religión en Latinoamérica, estructuraré este apartado con base en dos descripciones que considero fundamentales: primero, propondré una breve reflexión

2 Desde su fundación en Argentina, el movimiento intelectual de la filosofía de la liberación ha sido sumamente heterogéneo. Por ello, y conociendo suficientemente las profundas diferencias teórico-prácticas entre las diversas corrientes que lo conforman, tomaré como principal interlocutor a Juan Carlos Scannone, quien se ubica en una línea de investigación cercana a la de Enrique Dussel: la «corriente analéctica». Tratar las divergencias entre ambos autores excede por mucho el alcance de este artículo, aunque vale la pena indicar que existen y de manera muy acentuada, aunque en el marco de la generalidad que los une –antecedentes de formación, influencias teóricas, puntos de partida de la reflexión filosófica y configuración cultural–. Cada uno representa un proyecto filosófico con identidad propia, distintos y, en algunos puntos, hasta antagónicos entre sí. Sin embargo, en lo que se refiere al tema de esta breve contribución, Scannone debe ser el interlocutor principal, dado que, en la actualidad, es el filósofo de la religión latinoamericana más original y consistente.

histórica sobre el derrotero de la filosofía de la religión «en» Latinoamérica y «latinoamericana» a partir del comienzo del siglo XXI y hasta su final y un bosquejo general de la situación actual de la filosofía de la religión en Latinoamérica y en latinoamericana, a partir del comienzo del siglo XXI.

En principio, presentaré las etapas históricas que constituyen, más significativamente, los antecedentes del tratamiento filosófico de la religión en América Latina, refiriéndome, específicamente, a las contribuciones del siglo XX. Para ello, tendré en cuenta, especialmente, la esquematización de las etapas, las corrientes y los principales autores que conforman el *corpus* teórico más relevante de esta disciplina. En este sentido, y siguiendo a Scannone, cabe distinguir los siguientes períodos o etapas históricas constituyentes, a saber:

El primer período, de los «fundadores de la filosofía latinoamericana», se caracteriza por un «espiritualismo antipositivista» ya que, aunque sus representantes “no se dedicaron específicamente a la filosofía de la religión (...), le proporcionaron sólidas bases espiritualistas” (Scannone, 2013: 1). Durante este período, los autores más relevantes y sus ideas centrales fueron: José Vasconcelos (1882-1959), quien expuso un «monismo estético» como modo de elevación del ser humano hacia lo divino a partir de un “*a priori* estético” (Vasconcelos, 1952-1959); Raimundo de Farías Brito (1862-1917), a partir de una “importante inquietud religiosa” (Scannone, 2011: 582) sostuvo una posición filosófica cercana al panteísmo; José Enrique Rodó (1871-1917), por su parte, consideró la cultura clásica y el «humanismo cristiano» como fuentes de su «arielismo iberoamericanista» (Rodó, 2005); Carlos Vaz Ferreira (1872-1959) defendió la enseñanza de «aspiración religiosa» de la filosofía, sin otorgarle, no obstante, una dirección confesional determinada; Alberto Rougès (1880-1945, se caracterizó por su meditación sobre el ser y sobre la eternidad a partir de un diálogo crítico tanto con San Agustín como con Henri Bergson (Rougès, 1943); Antonio Caso (1883-1946), filósofo cristiano mexicano, presentó una comprensión de la existencia a partir del desinterés y la caridad; Víctor A. Belaúnde (1883-1928), a su vez, se dirigió “hacia la fe por la filosofía” (con una importante influencia agustiniana); Jackson de Figueiredo

(1891-1928); y, finalmente, Coriolano Alberini (1886-1960), quien reconoció el “impulso vital humano hacia lo incondicionado” (Scannone, 2011: 582); entre otros.

Scannone define la segunda etapa como la de los «forjadores» porque considera a estos filósofos los protagonistas de la normalización de los estudios filosóficos superiores en América Latina (impulsada por Francisco Romero, hacia 1930). El proceso de normalización se caracterizó por la formulación de una «metafísica religiosa» y de una «filosofía de la religión explícita». A continuación, me referiré a los exponentes más significativos de esta “filosofía de la religión «no onto-teo-lógica» a partir de la metafísica del ser” (Scannone, 2013: 3). En primer lugar, Miguel Ángel Virasoro (1900-1967) presentó una «fenomenología dialéctica» y una «filosofía de la existencia» basadas en la «intuición metafísica» del *ser* y *serse* (Virasoro, 1965), planteando tres dimensiones de la trascendencia: la «abisal», la «colateral» y la «cenital». En todo caso, y según los fines de este artículo, es importante subrayar que el autor indicó, a través de la «figura» de la trascendencia, un «más allá» no conceptualizable que excede la razón y la conciencia humanas. De este modo, superó la onto-teo-logía al postular que la Divinidad trasciende el ser. Así, la «intuición metafísica» es la intuición de un «más allá» inefable que rebasa la conciencia con su «presencia ausente» (Virasoro, 1965: 150). Un segundo exponente relevante de la «metafísica religiosa» fue Ángel Vassallo (1902-1972), quien pensó una «trascendencia en la inmanencia» a partir de la «experiencia metafísica» como presencia del infinito «en» lo finito, postulando una comprensión «trans-objetual» de la trascendencia; es decir: no onto-teo-lógica (Vassallo, 1950).

Otra corriente, también representativa de esta etapa, es la que Scannone caracteriza como una filosofía de la religión explícita (Scannone, 2011: 583). Vicente Fatone (1903-1962) desarrolló, en América Latina, uno de los primeros planteos explícitos de filosofía de la religión (García Bazán, 1980). Según este autor, la religión se funda en un «sentimiento de absoluta independencia» de Dios respecto de todo lo otro. Por eso es que a partir del conocimiento místico, como conocimiento trans-objetivo de presencia, comunicación

y silencio, se puede «decir todo» renunciando a «decir nada» (Fatone, 1955). Sobre esta corriente de pensamiento, explica Scannone: “en Virasoro y Vassallo, su comprensión de Dios ha superado toda ontoteología (...) en el primero, no sólo es transóntica, sino también transontológica (como lo va a ser luego en Lévinas, Dussel y Marion)” (Scannone, 2011: 583). Otros dos referentes importantes de esta generación son Luis Farré (1902-1997) (Farré, 1969) e Ismael Quiles (1906-1993). Quiles, con fuerte influencia de san Agustín, propuso, a partir de su «filosofía insistencial» (Quiles, 1958; 1980) una concepción de la persona humana que “insiste en sí”, como «interinsistencia» (en relación con los otros) y como «insistencia» enraizada en Dios («sistencia absoluta»)³. Por su parte, Víctor Massuh (1924-2008) se abocó al análisis del rito (Massuh, 1965) y, como estudioso del nihilismo nietzscheano contemporáneo, propuso superar las «agonías de la razón» a partir de una «experiencia extrema» de recogimiento en libertad creadora (Massuh, 1975) (opuesta a todo tipo de fanatismo ideológico o religioso).⁴ Ambas líneas de pensamiento, tanto la metafísica religiosa como la filosofía de la religión explícita, convergieron desde “un punto de vista superior más abarcativo” (Scannone, 2013: 6) en Henrique de Lima Vaz (1921-2002) (Vaz, 1968; 1986; 1988; 1991; 1992; 2000).

Otro movimiento de auténtica notoriedad en el siglo XX latinoamericano fue el denominado «neo-escolástico» —cuya influencia fue significativa hasta el Concilio Vaticano II—. Contó, entre sus mayores representantes, con figuras como Leonel Franca (1893-1948), Octavio N. Derisi (1907-2002), Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) y Alberto Caturelli (1927-2016). Estos filósofos abordaron la cuestión religiosa a través de una «teología filosófica» siguiendo la tradición agustiniana y, fundamentalmente, la tomista (Scannone,

3 Es importante destacar, a la luz del desarrollo posterior de la filosofía latinoamericana, que “tanto Fatone como Quiles plantean una filosofía de la religión intercultural *avant la lettre*” (Scannone, 2011: 583).

4 Scannone sostiene que esa línea de investigación caracterizada por ser una filosofía de la religión «espiritual» es hoy continuada por Francisco García Bazán, sobre todo en referencia a sus estudios sobre el neo-platonismo y el gnosticismo, así como en los referidos a lo sagrado (García Bazán, 1999).

2011: 584). Mella considera que este movimiento, más que una «filosofía cristiana», representa un conjunto de filósofos cristianos que reflexionaron filosóficamente a partir de su cosmovisión religiosa, destacándose entre ellos: Alberto Caturelli, Agustín Basave Fernández del Valle y José Rubén Sanabria (Mella, 2014: 193-194). Según Mella, la filosofía neo-escolástica tuvo, en América Latina, tres etapas (Mella, 2014: p193-194): la primera, de «formación y organización» del movimiento neo-escolástico (1911-1940), se caracterizó por la intención de los grupos neo-escolásticos de «ganar espacio público» para la fe católica en un contexto donde primaba el pensamiento positivista y el laicismo krausista; la segunda, de «expansión y diálogo» (1941-1960)⁵, se caracterizó por un mayor estudio de las fuentes de la escolástica, por la profundización del diálogo con la filosofía contemporánea y por una importante proyección de su filosofía en el medio universitario.⁶ En la tercera etapa, de «disolución y concentración» (1961-1986), se considera de fundamental relevancia el aporte del argentino Octavio Nicolás Derisi.

Aproximadamente desde 1970, la filosofía de la religión en Latinoamérica comienza a producirse a partir del marco categorial de la «filosofía de la liberación»,⁷ estableciéndose lo que denomino una filosofía de la religión propiamente latinoamericana. Este momento

5 Según Mella, en esta etapa los autores neo-escolásticos se propusieron recuperar las «raíces culturales cristianas de América Latina» pero con una intención marcadamente apologética (esta «actitud» es la que Mella considera puede ser una de las causas principales de la decadencia posterior en la que cayó la neo-escolástica en América Latina) (Mella, 2014: 194).

6 En este sentido, el autor señala que Quiles, a quien incorpora dentro de esta corriente, fue un verdadero ejemplo de diálogo con otros modos de pensar.

7 Algunas de las producciones en las que se puede encontrar un análisis general del movimiento de la filosofía de la liberación son: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Beorlegui, 2010: 661-695); *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti-Guldberg, 2006); «Filosofía de la liberación» en el *Diccionario de filosofía latinoamericana* (García Clarck, 2000 en Cerutti-Guldberg, 2000: 169-170); «Filosofía/Teología de la liberación» en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (Scannone, 2005d en Salas Astraín, 2005: 429-441); «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual» (Scannone, 2009a: 59-73); «La filosofía de la liberación» (Solís Bello Ortiz et. al., 2011 en Dussel et. al., 2011: 399-417); «Las filosofías de la liberación» (Samour, 2014 en Beorlegui y Fornet-Betancourt, 2014: 213-245).

también podría caracterizarse como el de la filosofía de la religión en la filosofía de la liberación.⁸ Sobre todo en la «corriente analéctica» de la filosofía de la liberación (me refiero principalmente a Enrique Dussel y a Juan Carlos Scannone) se hace explícita la formulación sistemática de una filosofía de la religión «latinoamericana»:

No es de extrañar que en la filosofía de la liberación haya aportaciones importantes para una Filosofía de la religión, pues aquélla replantea de manera nueva *todos* los grandes temas del filosofar (incluidos los de Dios y la religión) desde su punto de partida y su lugar hermenéutico propios, a saber, respectivamente, la interpelación ético-histórica de los pobres latinoamericanos (aún al filósofo *como* tal) y la opción (también teórica) por su liberación integral, que les responde responsablemente (Scannone, 2011: 586).

La cuestión de la filosofía de la religión «en» la filosofía de la liberación pone de manifiesto, como muchos otros elementos, los diversos puntos de vista que convergieron en el heterogéneo movimiento filosófico. Con respecto a sus variantes internas, podría hablarse de una corriente caracterizada por un énfasis de tipo «ético-cultural» y de otra corriente que, en mayor o en menor grado, estaría orientada por el marxismo.⁹ Esta diferenciación se configura,

8 Según Mella, la Filosofía de la liberación formaría parte de la “*filosofía cristiana no escolástica* en América Latina” (Mella, 2014: 194). En esa clasificación, el autor sigue las consideraciones vertidas en “*Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica*” (Domínguez Miranda, 1997 en Coreth, E. *et. al.*, 1997: 624-687). Esta apreciación es correcta solo si se toma como referencia principal del movimiento filosófico a la corriente analéctica.

9 La clasificación que toma como criterio de referencia el instrumental categorial o la mediación analítica utilizada fue realizada por Raúl Fernet-Betancourt (Fernet-Betancourt, 1988: 65-85) y retomada por J.C. Scannone (Scannone, 2009a: 62). Por otro lado, contamos con la tan clásica como problemática clasificación realizada por Horacio Cerutti-Guldberg. El autor argentino-mexicano toma como criterio la relación con el «populismo», que demarcaría las corrientes internas entre: populismo concreto; populismo abstracto; crítica historicista y, finalmente, problematizadora (Cerutti-Guldberg, 2006: 302-472). Posteriormente, entre la corriente ontologicista (Kusch, entre otros), analéctica (Dussel y Scannone, entre otros), historicista (Roig, entre otros) y problema-

básicamente, por el instrumental categorial que cada una emplea: mientras que la «ético-cultural» utiliza una mediación de tipo hermenéutica (de los símbolos contenidos en la «sabiduría popular»), la corriente orientada por el marxismo utiliza una mediación analítica de tipo económico-política. Dentro de la corriente «ético-cultural» se destacan los desarrollos teóricos de Rodolfo Kusch (1922-1979), de Carlos Cullen (1943-) y de Juan Carlos Scannone (1931-).¹⁰ En

tizadora (Cerutti-Guldberg, entre otros) (Cerutti-Guldberg, 1989: 65-83). Estas clasificaciones son recuperadas y analizadas en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Beorlegui, 2010: 695-791); en *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada* (Cruz, 2009: 33-74) y en el artículo "Las filosofías de la liberación" de la *Guía Comares de filosofía latinoamericana* (Samour, 2014 en Beorlegui y Fornet-Betancourt, 2014: 213-245). Por mi parte, considero que la propuesta por R. Fornet-Betancourt es la más adecuada. Sin embargo, valoro de la clasificación que presenta H. Cerutti-Guldberg el haber indicado de manera precisa, aunque críticamente, que la nota distintiva de la producción de Dussel y de Scannone radica en la utilización del método analéctico.

10 Cada uno de estos autores amerita la realización de un trabajo específico dedicado a sus obras. Sin embargo, por los límites inherentes a esta presentación, sólo indicaré sus obras más relevantes en lo que respecta a la formulación de una filosofía de la religión *latinoamericana*. En la obra de Kusch, se destaca la categoría de «estar», que expresa el arraigo originario del hombre en la tierra a partir de un potencial simbólico y de religación religiosa. Postula un pensamiento trans-objetivo, trans-categorial, sapiencial y seminal movido por la lógica de la negación que opera, sobre todo, con símbolos y ritos (más que por la univocidad del concepto) (Kusch, 1962; 1973; 1975; 1977). Según Solari, en el pensamiento de Kusch la "metafísica es inseparable de la religiosidad y viceversa" (Solari, 2005: 135). En el caso de Cullen, el autor ubica como punto de partida de su fenomenología (*fenomenosofía*) la experiencia sapiencial de los pueblos en tanto que «nosotros estamos en la Tierra» concebida como "ético-religiosa", tanto por su "estar" en la "tierra" –religación con lo sagrado– como porque el sujeto es un nosotros –relación ética–. A partir de ello es que se descubre la presencia del «Infinito vertical» (Cullen, 1978; 1986; 1986b; 1987). En el caso de Scannone se trata, por mucho, del filósofo de la religión más importante de la filosofía de la liberación, ya que ha formulado explícitamente una filosofía de la religión latinoamericana de desarrollo sistemático. Su planteamiento se asienta sobre la superación tanto de la metafísica de la sustancia como del sujeto tomando como punto de partida de su reflexión no sólo la interpelación ética y la enseñanza de los pobres (Lévinas) sino, más allá de éste, la experiencia práctica e histórica de liberación. Su propuesta parte de la «sabiduría popular» de los pobres, llevando a concepto (aunque sin violentar su plurisemia, es decir, de modo analógico) sus símbolos, ritos, fiestas y la creatividad de su praxis histórica (social, cultural, política y religiosa). Asume tanto la fenomenología levinasiana (vía corta) como la hermenéutica ricoeuriana (vía larga) mediando la «Fenomenología del rostro» a través de la hermenéutica simbólica, o sea, situándola histórica y geoculturalmente. Al igual que Dussel, emplea el método analéctico (*ana-dia-léctico* para Dussel), que asume no

cuanto a la corriente “orientada por el marxismo”, su máximo exponente es Enrique Dussel (1934-) ¹¹ junto a Franz J. Hinkelammert (1931-). Otro autor indispensable dentro de la filosofía de la religión en la filosofía de la liberación, y por fuera de las dos corrientes antes mencionadas dada su fuerte impronta zubiriana, es Ignacio Ellacuría. ¹²

En cuanto a la situación actual de las investigaciones referidas al tema del presente artículo, se puede constatar que en las últimas dos décadas del siglo XX se comenzaron a formular algunas propuestas novedosas, como se evidencia, por ejemplo, en *Filosofía de la religión* (Marquín Argote, 1981), *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión* (Vélez Correa, 1991) o en el artículo “*Filosofia della religione*” (Brito, 1992: 17-40), entre otros. Como síntesis del desarrollo conceptual

sólo el momento crítico-negativo de negación de la negación (conflicto histórico), sino también, y principalmente, el de la afirmación meta-física del Otro (positividad originaria). Fruto de ello, propone una «filosofía inculturada», comprendiendo la sabiduría popular como «mediación» entre la religión y el lenguaje (religioso y analógico) (Scannone, 1976; 1989; 1990; 1993; 2005a; 2005b; 2005c; 2005d; 2009a; 2009b; 2010a; 2010b; 2011; 2012; 2013; 2015).

11 De todos modos, es menester destacar que la formulación de la «Arqueológica» (filosofía de la religión o *mitica*) fue escrita durante su obra filosófica temprana, redactada entre 1974 y 1975 y publicada, posteriormente, en 1980; es decir, en su «etapa» pre-marxiana, antes de su exilio en México. Sin embargo, y si se atiende al desarrollo completo de la obra de Enrique Dussel, la categorización es pertinente. Sobre todo, si se adhiere a su comprensión del fenómeno religioso la publicación *Religión* (Dussel, 1977b), en donde ya se aprecia con claridad la asunción de su incipiente estudio de Marx.

12 La filosofía de la religión de Ellacuría, de inspiración zubiriana, tiene por objeto – como su filosofía en general– la «realidad histórica», en la cual Dios no queda excluido pero se lo debe comprender a partir de su alteridad; es decir, no como a las cosas, respectivas entre sí en una totalidad. En ella, la *religación* se presenta como la estructura o actitud radical de la persona humana en cuanto ésta está religada al «poder de lo real» que es ya «presencia ausente» de la realidad absoluta de Dios. Será sólo al nivel del *lógos* donde la religación puede o no hacerse religión. En definitiva, su filosofía de la realidad histórica intenta promover y sistematizar la praxis histórica de liberación, ya que, como en Kant, Dios sólo puede ser encontrado a través la razón práctica; es decir: en la praxis liberadora en favor de los «crucificados de la historia» y de las «mayorías populares» (Ellacuría, 1981; 1985; 1990; 2000; 2001). Sobre ello, indica Scannone: “nuestro autor, sin desarrollar una filosofía de la religión, la ubica certeramente en una metafísica de la realidad histórica, a través de la experiencia zubiriana de la religación personal, y –en forma más original– a través de la apertura trascendental de la realidad histórica considerada como praxis” (Scannone, 2011: 589).

de la filosofía de la religión *en* Latinoamérica durante el siglo XX, explica Scannone:

En sus exponentes más conspicuos, la filosofía de la religión latinoamericana del siglo XX no ha caído en las objetivaciones del pensamiento representativo al pensar a Dios o lo sagrado, sino que –mediante distintos caminos, como son la poesía, el símbolo, la negación y la analogía– trasciende «más allá o más acá» de lo objetual y lo óntico, y aun de lo ontológico. Para ello encuentra, con relativa frecuencia, fuentes inspiradoras tanto en la cultura cristiana ambiente, como en religiones orientales –por ejemplo, de la India–, sin omitir las aborígenes y la religiosidad popular latinoamericana, de modo que en no pocas ocasiones procede en forma *intercultural* (Scannone, 2013: 21).

Sin embargo, es cierto aquello que indica Vicente Durán Casas cuando afirma: “la vastísima reflexión teológica y pastoral, que ha enriquecido y fecundado las religiosidades latinoamericanas en los últimos años, contrasta con la poca acogida que ha tenido la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso en América Latina” (Durán Casas, 2003: 11). En la misma dirección, asevera más drásticamente Solari: “la filosofía de la religión en la América de habla hispana no ha pasado de intentos fragmentarios, por lo general carentes de sistematicidad, precisión y exhaustividad” (Solari, 2005: 127).¹³

De todos modos, también se puede constatar que en la primera década del siglo XXI hubo un notorio despertar de la disciplina en América Latina. Se evidencia con claridad que, en los primeros años del siglo XXI, hay un creciente interés tanto por el estudio del pensamiento latinoamericano, en general, como por el de la filosofía de

13 Cuando el autor realiza esta crítica, se está refiriendo puntualmente a la filosofía de la religión *en* la filosofía de la liberación, porque entiende que: “la más desarrollada filosofía de la religión en Hispanoamérica es aquella filosofía fenomenológica que depende de Zubiri” (Solari, 2005: 127). Su caracterización es un tanto infundada, ya que la filosofía fenomenológica de la religión (a la que alude Solari) es la desarrollada por Ignacio Ellacuría –quien sí se asumía dentro de la filosofía de la liberación– y por uno de sus discípulos, Antonio González –quien, si bien pretende superar la filosofía y la teología de la liberación, intenta hacerlo “desde dentro” (Scannone, 2011: 585)–.

la religión latinoamericana. Algunas de las obras más destacadas que se refieren holísticamente al desarrollo antecedente y contemporáneo del pensamiento latinoamericano poseen una intencionalidad denodadamente complexiva, logrando mostrar de manera suficiente el vasto antecedente histórico de la filosofía latinoamericana, la profundidad de sus planteamientos, la notable diversidad de corrientes y de temáticas y, sobre todo, el alto grado de diferenciación teórica dentro del mismo.¹⁴ Además, como indica Scannone, se puede advertir la significativa presencia de un conjunto relevante de obras de reciente publicación, especialmente de fines del siglo XX y de comienzos del reciente siglo XXI, dedicadas, en su totalidad o en parte, a la filosofía de la religión latinoamericana.¹⁵

En definitiva, se podría afirmar que en la actualidad existen tres líneas de investigación predominantes en el campo de la filosofía de la religión en América Latina; las tres están siendo desarrolladas por un conjunto heterogéneo de investigadores jóvenes; pero, a la vez, han sido y son inspiradas por autores de gran envergadura y trayectoria. En primer lugar, hay una corriente que continúa y amplía el camino iniciado por la filosofía «analéctica» de la liberación, una filosofía de la religión propiamente *latinoamericana*, con Juan Carlos Scannone como el autor más destacado (Scannone, 2005a). En segundo lugar, se advierte la presencia de otra corriente que intenta

14 Entre éstas, vale mencionar: *Diccionario de filosofía latinoamericana* (Cerutti-Guldberg, 2000); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Jalil de Bertranou, 2001); *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (Devés Valdés, 2000; 2003; 2004); *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (Salas Astráin, 2005); *Diccionario del pensamiento alternativo* (Biagini y Roig, 2009); *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Beorlegui, 2010); *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos* (Dussel et. al., 2011); *Guía Comares de filosofía Latinoamericana* (Beorlegui y Fornet-Betancourt, 2014), entre otras.

15 Entre ellas, se destacan: *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Gómez Caffarena, 1993); *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión* (Durán Casas et. al., 2003); *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites* (Durán Casas et. al., 2004); "Sobre la filosofía de la religión en América Latina" (Solari, 2005); *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Scannone, 2005a); *Vislumbres de lo otro. Ensayos sobre Filosofía de la religión* (Villoro, 2006); *Filosofía y Religión hoy* (Beuchot, 2009).

entablar un diálogo directo con la filosofía analítica, encabezada por la obra de Luis Villoro (Villoro, 2006). En tercer lugar, hay una corriente fenomenológica de la religión, como fenomenología de la excedencia o de la sobreabundancia, liderada magistralmente por Roberto Walton (Walton, 2008; 2010; 2015). En conclusión, Scannone afirma que:

La filosofía de la religión en la América Latina del siglo XX y comienzos del XXI, estuvo y está en continuo diálogo más o menos asuntivo y crítico con las principales corrientes de la filosofía occidental del siglo XX, especialmente con la fenomenología y la hermenéutica, la filosofía analítica del lenguaje, el marxismo y el tomismo. Sin embargo, no deja de tener su idiosincracia, tanto en lo que respecta a planteos originados en nuestro subcontinente —como son los de la FL—, como también en general. Según mi opinión, frecuentemente se sitúa entre tres elementos en tensión que la enriquecen, a saber: 1) la *experiencia* religiosa —inclusive mística—, 2) el *pensamiento* especulativo —no pocas veces hondamente metafísico, no ontoteológico—, y 3) la preocupación práctica, tanto estética como ética, y aún política, por el humanismo y la justicia, aunque no siempre todos esos elementos estén presentes, y su acentuación cambie según los autores (Scannone, 2013: 21).

La arqueológica de E. Dussel: Antifetichismo y trascendencia

En este apartado, se presentan de modo meramente indicativo las notas esenciales de la propuesta arqueológica de E. Dussel, tomando en consideración crítica los análisis que otros reconocidos investigadores han realizado de la misma. En general, la propuesta *arqueológica*¹⁶

16 Con la expresión «arqueológica» Dussel se refiere al discurso filosófico que pretende acceder a un *ámbito originario* en tanto que reflexión sobre el *lógos* del origen. El origen puede ser comprendido tanto como fundamento ontológico (*Grund*) o como lo que está «más allá» que el fundamento (lo abisal, lo abismal, *Abgrund*). Por ello, la arqueológica significa un discurso filosófico-reflexivo que indica “no sólo al fundamento de la totalidad sino también al «desde-donde» la totalidad procede” (Dussel, 2012c:

que formula Enrique Dussel en su obra filosófica temprana¹⁷ puede ser entendida como una filosofía de la religión o «mítica». La misma tematiza, centralmente, la cuestión de la «fetichización ontológica» de los sistemas históricos.¹⁸ Su núcleo discursivo negativo se apoya en una “crítica de la religión”, en tanto ésta puede operar como el “dispositivo sacralizante” más profundo de los sistemas de dominación. Por ello, la mítica auténtica, es decir, la relación re-religiosa que legitima praxis económico-políticas de liberación debe ser, en

891). La indagación por lo originario ya no se mostrará por la «vía ontológica» (como interioridad o fundamento *a priori*) sino por la «vía irruptiva exterior» de la alterativo-meta-física de la liberación (como revelación *a posteriori*). Para acceder a un análisis detallado de la propuesta arqueológica de Enrique Dussel hay que consultar: “Entender a un Absoluto no contaminado por el sistema desde América Latina. La influencia de Lévinas en la Arqueológica del primer Dussel. Apuntes para una lectura cruzada” (Maddonni, 2016) y “El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la «obra temprana» de Enrique Dussel desde la perspectiva de la «ética arqueológica»” (Zielinski, 2017).

17 La obra filosófica temprana indica el estadio intelectual del autor comprendido en dos etapas temporales: el primer momento consta de las obras escritas entre 1961 y 1968 (construcción de una «antropología filosófica» como «simbólica» cultural latinoamericana) y; el segundo momento, de las obras escritas desde 1969 hasta 1976 (primera formulación sistemática de su filosofía de la liberación). En este trabajo, y por la pertinencia temática correspondiente, tomaré en consideración el segundo momento. La arqueológica es el último tomo de su primera formulación ética sistemática en clave liberadora: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973), escrito a finales de 1969; *Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II: Eticidad y Moralidad* (Dussel, 1973), redactado entre 1971 y 1972; *Filosofía ética latinoamericana, t. III: De la erótica a la pedagógica* (Dussel, 1977), escrita desde 1972 hasta 1973; *Filosofía ética latinoamericana t. IV: La política latinoamericana (Antropológica III)* (Dussel, 1979), escrita entre 1973 y 1974 y; *Filosofía ética latinoamericana t.V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista)* (Dussel, 1980), redactada entre 1974 y 1975. En lo que sigue, citaré la paginación de una edición más reciente del último título: *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica* (Dussel, 2012c).

18 Para Dussel el proceso de fetichización radica en: “Des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, como pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (...) con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido” (Dussel, 2012c: 978).

primer lugar y crítico-negativamente, atea del fundamento ontológico de los sistemas vigentes: antifetichista.

El fetichismo es entendido por Dussel como el proceso de sacralización o de divinización del sistema vigente, por el que el «manto de lo divino» consagra lo dado como un Todo irrevocable. En tal fenómeno, la «religión-del-sistema» se posiciona como el “último horizonte de consagración” (Dussel, 2012c: 977). Si se «absolutiza» lo relativo (el sistema histórico, contingente y mutable) se *mistifica* el orden de cosas dado, generando, en términos representativos (ideológicos), el encubrimiento y la justificación del fundamento del sistema opresor. A su vez, promueve una reproducción pretendidamente infinita de la funcionalidad social, o sea, cristaliza las funciones que cada singular «debe» ocupar «en» la Totalidad del sistema considerándolas como eternas y necesarias. Ante ello, la arqueológica postula un «doble ateísmo»: negativamente, es crítica (atea) del fundamento del sistema y del encubrimiento ideológico que el fenómeno de fetichización legitima al «mistificar» las relaciones de dominación internas. Descree de las estructuras ontológicas fijadas, que sirven de fundamento incommovible para llevar adelante procesos de dominación y, positivamente, ejerce un «ateísmo por afirmación» a través de una «lógica de la alteridad». Así, el ateísmo adquiere un «sentido positivo», es decir, implica la negación de la injusticia pero por una «vía afirmativa»: la afirmación del Otro «como otro» (siempre exterior; «resto escatológico de alteridad»). El «Otro» indica, de esta manera, dos modalidades de la exterioridad alterativa: por un lado, el «Otro antropológico» (la «víctima» singular y el pueblo, sujetos de la economía y de la política) y, en distinto nivel pero sólo accesible en la responsabilidad por el primero, el «Otro absolutamente absoluto» (exterioridad infinita nunca del todo representable; tiempo mesiánico de justicia y paz). Desde este marco interpretativo, la «re-religión» se presenta esencialmente como la “*ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto*” (Dussel, 2012c: 924).¹⁹ Por ello, el «culto» se constituye, en cuanto

19 “La re-religión no es una dimensión óptica ni ontológica, es decir, no es una «intención» en el sentido fenomenológico, y ni siquiera un «existencial» en el sentido heide-

tal, en el servicio económico-político justo; modalidad eminente de la justicia en la responsabilidad por el Otro sufriente: “la economía tiene una definición cultural. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia” (Dussel, 2012c: 992).

En particular, y en un pormenorizado estudio de la postulación arqueológica dusseliana, Enzo Solari entiende que ésta debe ser claramente enmarcada dentro de la corriente liberacionista “orientada por el marxismo”, dado que el autor constata en su formulación una importante influencia de las categorías de Marx. Sobre todo, se refiere a la utilización de las nociones «religión supraestructural» y «religión infraestructural»²⁰. Estas dos configuraciones históricas de lo religioso indicarían respectivamente las dos posibilidades fundamentales de la funcionalización práctica de la religión: mientras que la religión supraestructural se caracteriza funcionalmente por operar como dispositivo de encubrimiento ideológico de la dominación; la religión infraestructural legitima la práctica religiosa como responsabilidad por el Otro en la praxis político-económica de liberación. El autor destaca que para Dussel la religión se define esencialmente por su concepción y función «infraestructural»; es decir, sostiene que la arqueológica plantea básicamente una contraposición constituyente entre la «religión fetichista» y la «religión liberadora» (Solari, 2005: 129). Por ello, ante el fetichismo religioso, fuente matriz de todo proceso de fetichización histórica (erótico, pedagógico, político o económico), se debe practicar un ateísmo profético radical. Ésta sería una de las principales condiciones de posibilidad, desde la «negatividad» (como negación de la negatividad —«mal

ggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia) (...) pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser: es anterior al *a priori*, es ligazón (como la de la ob-ligación) al Otro, no sólo como interpe-lante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente” (Dussel, 2012c: 924).

20 Solari toma estas categorías de *Religión* (Dussel, 1977b), compilación de conferencias ofrecidas por E. Dussel en la Universidad de Dubrovnik (Yugoslavia) en el mes de abril de 1977 (dos años después de finalizada la arqueológica —redactada hasta 1975—, aunque publicada recién en 1980). Allí ya es evidente la notoria influencia de Marx, dado que, con posterioridad a su exilio en México (1976), el autor comienza un estudio sistemático de su obra.

histórico»— que produce el ídolo o «dios-del-sistema»), para plantear una práctica religiosa como culto político-económico auténticamente alterativa. En cuanto a la condición de posibilidad positiva, como ya se ha mencionado, ésta deberá estar basada en la responsabilidad por el Otro «como otro» y, en ello, al modo de la «huella», como culto al Otro absolutamente absoluto (Otro que el cosmos).²¹

21 De todos modos, y en una posición sumamente crítica, Solari sospecha sobre la posible «compatibilidad» entre las diversas fuentes teóricas de Dussel: “Para decirlo en pocas palabras, la de Dussel es una filosofía de la religión levantada sobre tres pilares: Marx, la teología de la liberación y Lévinas (...). La pregunta es si pueden compaginarse adecuadamente estas tres perspectivas. Pienso que no. Se trata de perspectivas esencialmente diversas: una crítica explicativa de la religión (la de Marx), la teología cristiana (en una versión liberadora) y una Fenomenología ética como Filosofía primera (la de Lévinas). La perspectiva fenomenológica, para empezar, debe ser evidente. La perspectiva explicativa, en cambio, no goza de evidencia alguna y debe ser sometida a la contrastación empírica, mientras que la perspectiva teológica supone una participación creyente que no debería ser obligatoria para quien argumente dentro de los márgenes de la filosofía de la religión. Esto, por lo que toca a la combinación de las tres perspectivas” (Solari, 2005: 131). En referencia a esta crítica, considero que el investigador chileno confunde una teoría propia que asume elementos de posturas muy divergentes en una estructura lógica y metodológica coherente con una «sumatoria» de influencias consideradas sin discernimiento (o en su totalidad) y amalgamadas por yuxtaposición una con la otra sin intermediación crítica. De más está decir que asumir elementos de una teoría no implica, en ningún caso, aceptar todo el conjunto de relaciones internas y mundos culturales que esa teoría conlleva. En el caso de la obra temprana de Dussel, si bien hay una notoria influencia de Lévinas y una menor de Marx (ya que Dussel incorporará sistemáticamente la obra de Marx a su filosofía de la liberación con posterioridad), ambos autores son discernidos críticamente y reinterpretados según los fines de la arquitectónica teórica que Dussel construye. Además, considero que esta posición evidencia un cierto desconocimiento de la obra completa de Dussel, ya que, con sólo conocer con precisión el método ana-dia-léctico, se verá con claridad que en esa estructura metodológica hay un momento dialéctico —de negación de la negación, en el que se desarrolla la explicación de los elementos intra-sistémicos en conflicto (Marx)— y, a su vez, hay otro momento de afirmación ana-léctica, meta-física, donde se muestra la pertinencia de una Fenomenología del rostro, en el sentido levinasiano. Estos momentos, si bien se co-implican por “trascendencia interior”, no se confunden (uno es descriptivo y explicativo (ontológico) y el otro hermenéutico-crítico y normativo (ético-metafísico o trans-ontológico). Por otro lado, Dussel, al igual que Lévinas, no confunde sus obras filosóficas con sus obras teológicas —aunque pueda ir de un registro discursivo al otro con facilidad—. Si bien, la influencia de la teología de la liberación es notoria en Dussel —*¡es uno de sus fundadores!*—, esto no implica que, en términos epistemológicos, confunda las discursividades propias de ambos espacios disciplinares; más bien, se encarga, permanentemente, de delimitarlos. Una vez aclarado este punto, se deja de lado la presunción de que sea necesaria la fe para «aceptar» la filosofía de la religión propuesta por Dussel.

Por su parte, Pablo Mella comparte en general el análisis que realiza Solari sobre la postulación arqueológica de Dussel, acentuando también en la influencia de Marx: “esta tradición marxista estaría interesada por indagar los límites socio-históricos en los que se desarrolla toda experiencia religiosa” (Mella, 2014: 199).²²

Por otra parte, Juan Carlos Scannone interpreta notoriamente mejor el sentido general de la propuesta de Dussel. El jesuita pone el acento en el núcleo argumental de la arqueológica: el antifetichismo (Scannone, 2013: 9).²³ Con ello, precisa punttilosamente la relación entre la ética (responsabilidad por el Otro), el antifetichismo (la anti-idolatría como método) y la re-religión (culto como servicio económico-político):

La religión (...) (desde el cara-a-cara ético con el otro hombre, a su servicio práxico liberador, frente a Dios) no solo promueve nuevas estructuras e instituciones de justicia y liberación, sino que conserva también un potencial crítico escatológico, aun de esas nuevas estructuras. Pues, en cuanto tales, tienden siempre a totalizarse y, por ende, a fetichizarse y generar víctimas históricas que, porque lo son, permanecen exteriores al sistema (...) Por ello ese pensador emplea el método *ana(dia)léctico*, ya que la eminencia (propia de la analogía) corresponde a dichas exterioridad y trascendencia éticas y, por su parte, el momento dialéctico, a la negación de la negación, es decir, de la fetichización como negación de la religión auténtica y su culto liberador” (Scannone, 2013: 10).

22 Considero que este tipo de abordaje es un tanto parcial, ya que si fuera únicamente como el autor lo presenta, más que una filosofía de la religión en sentido estricto, Dussel estaría haciendo una sociología crítica de la religión. Estimo que esta incorrecta interpretación tiene lugar porque se sobredimensiona lo propuesto en *Religión* (Dussel, 1977). Entiendo que esa importante obra debe, no obstante, ser interpretada a la luz de la *Arqueológica* (Dussel, 1980) para comprender complejivamente el discurso del autor.

23 El antifetichismo y la anti-idolatría dusseliana, además de estar claramente inspirado en las enseñanzas de los profetas de Israel y en la de Marx, mantiene una relación sobreasuntiva con la categoría de «ateísmo» tal como fuera concebida por Emmanuel Lévinas en *Totalidad e Infinito* (Maddonni, 2016: 255-256).

Es importante destacar que Scannone, al acentuar en la utilización del método «ana-dia-léctico»²⁴ está indicando el núcleo discursivo de la posición filosófica de Dussel —en lo que respecta a su formulación ética completa (y arqueológica en particular)—. A través de una recompreensión novedosa de la analogía tomista, Dussel construye una concepción original de la trascendencia arqueológica. En general, el «tránsito rítmico» que el método ana-dia-léctico propone se explicaría del siguiente modo: en el nivel práctico de la facticidad («en» lo óntico-«comprensión del ser») se pasa «a través» de él por interpretación existencial hacia un pensar esencial («ontológico-trascendencia derivada» que fundamenta la praxis) hacia un «más allá» antropológico («trans-ontológico»-«trascendencia originaria»); revelación anterior y posterior al fundamento de la praxis: el «Otro».²⁵ La trascendencia ética del Otro ya no es solo la de un

24 A lo largo de toda su obra filosófica temprana, el autor argentino-mexicano expuso sistemáticamente las notas esenciales de este método, sobre todo en las tres obras filosóficas más relevantes de este período: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2012a: 323-389), publicada en 1973; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel, 2012b: 181-198), publicada en su versión definitiva en 1974 y; *Filosofía de la liberación* (Dussel, 2006: 233-266), publicada en 1977. En resumidas cuentas, lo que propone allí es: “El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y del fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia*-léctico negativo es la expansión de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo Mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el *Otro* y para «servir-le» (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctico (...). La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inhumana *dia-léctica*, es siempre un movimiento conquistador: *dia-léctico*” (Dussel, 2012a: 355).

25 Como se dijo, este «ritmo lógico» asume, aunque recompreendiéndola, la tríada analógica de Tomás de Aquino: «afirmación», «negación» y «eminencia»: “La ética parte, entonces, de una *simbólica*, la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa de la ética cotidiana a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética meta-física” (Dussel, 2012a: 373). Como ya se señaló, ambos autores, J.C. Scannone y E. Dussel, toman la expresión «analéctica» de B. Lakebrink (Lakebrink, 1955).

singular irreducible —como para Lévinas- sino la epifanía de un *pueblo* o de una comunidad histórica concreta: “El rostro del Otro es un *análogos*” (Dussel, 2012a: 356).

En términos generales, el método *ana-dia-léctico* presenta los siguientes momentos (Dussel, 2012a: 356-357): *a.* el discurso filosófico se dirige dialécticamente desde la cotidianidad óntica hacia el fundamento ontológico; *b.* se demuestran epistemáticamente (científicamente) los entes como posibilidades óntico-existenciales, es decir, la condición fundada de lo óntico *en* lo ontológico (comprensión del ser estabilizada; fundamento); *c.* el Otro no se manifiesta meramente como un ente más, sino que se revela como Alguien irreducible a la comprensión desde el horizonte del mundo o de la Totalidad práctica vigente (no es demostrable o deducible a partir del fundamento ontológico); *d.* la revelación del Otro se presenta bajo dos modalidades, ambas configuradas en referencia al tipo de relación que se establece con la Totalidad práctica de sentido, a saber: como «negatividad primera», en tanto es imposible comprenderla «positivamente» desde el «horizonte de sentido» del «mundo» y como «afirmación primera» ya que el horizonte de sentido vigente en la Totalidad puede «contraerse» dando «espacio» para que ella se revele; *e.* la revelación del Otro como «negatividad primera» destituye «*ético-trans-ontológicamente*» (lo descubre como «no-originario») el nivel ontológico y; *f.* el nivel óntico de la Totalidad ontológica antigua queda juzgado y transformado éticamente (praxis analéctica: «servicio» como construcción de una nueva Totalidad analógica). Así, la hospitalidad ante la revelación del Otro como otro implica necesariamente una instancia atea primera: negar la Totalidad, destituir su identidad y su fundamento como lo último (des-totalización anti-fetichista; primer movimiento del «ateísmo arqueológico»). En términos particulares, el método «*ana-dia-léctico*» funciona como el dispositivo dinamizador que explica el sentido de la trascendencia arqueológica.

La “filosofía de la religión” o “Arqueológica de la liberación” gira en su totalidad en torno a la indicación de un ámbito de «trascendencia absoluta» significada de diversas maneras.²⁶ La aludida multiplicidad

26 Algunas de ellas son: «Dios alterativo»; «Dios-Otro»; «el Absoluto absolutamente

de significados de la trascendencia absoluta indica, por plurisemia e indecibilidad, un ámbito incomprensible y siempre excedente. Sin embargo, si se toma como mediación analítica la analogía, la «hermenéutica analógica» o la «analogía hermenéutica» (Scannone, 2005a: 189), se hace posible pensar una «exterioridad absoluta».

En la postulación arqueológica de Dussel, la figura del culto al Absolutamente absoluto —afirmación meta-física de una trascendencia absoluta y negación absoluta de todo fetichismo— posee un carácter analógico. Ese carácter es el que posibilita la fundación discursiva de todas las concreciones antropológico-prácticas (erótica, pedagógica, política y económica). Su carácter analógico, en tanto ocupa una posición de «analogado principal», permite predicar sobre un conjunto de experiencias antropológicas concretas, el atributo de «trascendentes» y «ateas». ²⁷ Dicha predicación refiere analógicamente a la «trascendencia absoluta» y al «antifetichismo absoluto» de modo «semejante» (a través de una «equivocidad ordenada» —ni puramente

absoluto»; «resto escatológico de exterioridad»; «Absoluto alterativo»; «utopía escatológico-mesiánica»; «supuesto an-arqueológico fundamental»; «resto de excedencia»; «Otro infinito»; «Ausencia»; «Otro que todo sistema»; «hipótesis del Desconocido»; «idea regulativa de justicia y paz»; «justicia perfecta»; «el Utópico»; «Otro que lo vigente»; «Exterioridad del Sagrado», etc.

27 Por ejemplo, una «erótica anti-patriarcal» (atea del falocentrismo) y una «erótica meta-física» (deseo de trascendencia ante el Otro amado); una «pedagógica de-colonial» (atea de la colonialidad del saber) y una «pedagógica meta-física» (el Otro educando como trascendencia desde su positividad cultural); una «anti-política de la dominación» (atea de la totalidad política opresiva) y una «política meta-física» (el «pobre» y el «pueblo» como trascendencia irruptiva). Es por este motivo que tanto J.C. Scannone como L. Maddonni marcan con claridad y rigor la función decisiva que cumple la formulación arqueológica en el proyecto temprano de Dussel: es el último y más importante «punto de apoyo» argumental de su primera arquitectónica ética. Por eso, comparto plenamente la lúcida hipótesis interpretativa que propone Maddonni: «La an-arqueológica (...) es el origen último de la ética (...) Desde la alteridad arqueológica se abren las exterioridades antropológicas (...) El Otro absoluto que descubre la arqueológica, por ser siempre anterior y exterior respecto de los encuentros humanos (pedagógicos, eróticos o políticos), es el garante de que no se totalicen el resto de las relaciones» (Maddonni, 2016: 263). Por ello, afirmo que la arqueológica no solo culmina formalmente toda la arquitectónica ética de cinco volúmenes propuesta por Dussel en su «obra temprana» filosófica, sino que, más radicalmente, la funda constitutivamente. Como queda evidenciado, tal fundación discursiva es sólo posible por «mediación analógica».

equivoca ni puramente unívoca—).²⁸ Por ello, tanto la trascendencia absoluta como el antifetichismo absoluto guardan una relación de « semejanza » —no de sinonimia— con la trascendencia del Otro antropológico en concreciones prácticas y con los ateísmos históricos parciales, respectivamente.

La arqueológica de Enrique Dussel y la filosofía de la religión de la liberación

Una vez presentadas las grandes líneas que propone la arqueológica, se hace necesario, sobre todo por los fines que persigue esta presentación, indicar el plexo categorial referencial que la encuadra en el marco teórico de una filosofía de la religión *latinoamericana*. El interrogante rector que guía este desarrollo podría formularse del siguiente modo: ¿en qué sentido es posible hablar filosóficamente de la religión a partir de la perspectiva de una filosofía de la religión de la liberación? En primer lugar, partiendo de los presupuestos hermenéuticos de la filosofía «analéctica» de la liberación: *a.* desde la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del Otro, del «pobre», pero reinterpretándolas desde América Latina —no solo en forma personal y ética, sino también y fundamentalmente, desde una perspectiva social, histórica y político-económica-; *b.* usando la mediación de las ciencias sociales correspondientes y; *c.* relejendo *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del horizonte abierto por la “opción preferencial por los pobres”:

28 Con Scannone, me estoy refiriendo a la «transgresión semántica» (Scannone, 2005a: 197) que opera como «enlace» entre dos niveles de significación: por un lado, la significación literal que emerge del campo de lo ya conocido (óntico u «horizontal») y, por otro lado, pero sólo accesible a través de la *transgresión* del primero (por la relación ética), el ámbito relativo a un campo de referencia que no permite una caracterización directa (el de la «trascendencia absoluta» como «antifetichismo absoluto» o el de la «Trascendencia trascendental» —fundación de toda posibilidad de predicación en el campo óntico—).

Ante el punto de partida del filosofar moderno en el «*ego cogito*» y su *voluntad de poder*, dicha filosofía [de la liberación]²⁹ lo puso desde el principio en “el oprimido, el marginado, el pobre”, en su *alteridad* irreductible —aún dialécticamente irreductible—, en su *trascendencia o exterioridad* al sistema de opresión, y en su *novedad* histórica con respecto a ésta. De ahí que no solo el filósofo como persona sino que también su mismo filosofar deben responder a la interpelación ético-histórica de los pobres, con una *opción* por ellos, por su liberación humana integral y por la justicia hacia y con ellos (Scannone, 2009a: 68).

Sin embargo, el desafío radica en este momento en la explicitación del modo mediante el cual, a partir del mencionado horizonte hermenéutico general, se realiza la pregunta por la religión y, en ella, por la trascendencia. Desde un abordaje fenomenológico de la religión,³⁰ se pretende lograr una descripción de los fenómenos religiosos en su significación e intencionalidad específicas, es decir, en tanto que religiosos. Sin embargo, la filosofía de la religión latinoamericana sentó las bases para dar un paso más allá, a saber: preguntarse por el sentido de la religión no solamente desde un aspecto descriptivo sino, fundamentalmente, normativo (Scannone, 2003: 176). Esto implicó un denodado esfuerzo teórico de la filosofía latinoamericana de la religión en tanto que, reconociendo la situacionalidad histórica inherente a toda reflexión filosófica, recomprendió la respuesta responsable ante los rostros concretos de los otros «desde»

29 La aclaración es mía.

30 Sobre esta corriente, se puede consultar, como bibliografía introductoria, el artículo “Fenomenología de la religión” (Velasco, 1994 en Fraijó, 1994: 67-87) e *Introducción a la fenomenología de la religión* (Velasco, 2006). El momento fenomenológico —descriptivo del fenómeno religioso en cuanto tal está precedido por el nivel antropológico-cultural (descripción de hechos y tendencias en el ámbito fáctico de la religión realizada por la mediación de las ciencias del hombre: historia, antropología cultural, psicología religiosa, sociología de la religión, entre otras) (Scannone, 2003: 178). Sobre las «ciencias del hombre» en referencia a la religión, se pueden consultar los siguientes artículos: “Síntesis de historia de las religiones” (Sans, 1994 en Fraijó, 1994: 47-65); “Antropología del hecho religioso” (Duch, 1994 en Fraijó, 1994: 89-115); “Psicología de la religión” (Fierro, 1994 en Fraijó, 1994: 117-132) y; “Sociología del hecho religioso” (Mardones, 1994 en Fraijó, 1994: 133-155).

un mundo conflictivo e injusto. Requirió, por ejemplo, de Scannone y de Dussel, la formulación de un discurso situado y comprometido que, por vía fenomenológica y hermenéutica, intentara indicar un camino de acceso «normativo», y no meramente fenomenológico, al rostro del pobre y a su sabiduría ético-religiosa. De esta manera, la «contextualización» tanto del pensamiento fenomenológico como hermenéutico en América Latina explicitó de manera radical una particular relación con la religión, caracterizada por un replanteamiento crítico de la relación religiosa motivada por la interpelación ético-histórica de los pobres a partir de su alteridad y trascendencia metafísicas. Esto exige hoy, sin más, replantear la cuestión religiosa desde la “pasión injusta de las víctimas”:

En esta «edad de la globalización y de la exclusión» (Enrique Dussel) podría ser ideológico o, religiosamente hablando, idolátrico, ejercer la racionalidad filosófica o el lenguaje acerca de Dios sin tener en cuenta la pasión de las víctimas, aun en la comprensión de la racionalidad misma y en la intelección racional de Dios. En las víctimas está en juego lo humano en cuanto tal, y, por ende, la interpretación de qué significan la razón y la auténtica trascendencia racional hacia el misterio santo (Scannone, 2004: 184).

Por tanto, esta «reformulación por contextualización» del lenguaje filosófico sobre la trascendencia, impele, sobre todo, a abandonar todo tipo de praxis totalitaria y todo tipo de pensar totalizante:

El sufrimiento de los inocentes constituye un límite para toda absolutización de la razón misma —teórica o práctica— o de sus productos. El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no sólo pone en jaque cualquier intento de totalización óptica, teórica, política o religiosa, sino también a la actividad totalizadora misma —*a priori*— del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales, pues a la responsabilidad como respuesta —activa— *a posteriori*, hace preceder la pasión infundada —de las víctimas—, la libre escucha y acogida de su interpelación —a veces muda— y la compasión con

su dolor, y aun el carácter infinito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totalización (Scannone, 2004: 187).

Es decir, el punto de partida para una filosofía de la religión latinoamericana (o *en* la filosofía de la liberación)³¹ radica en la apertura ético-epistémica a la alteridad de los Otros como otros, pero especialmente en cuanto sufrientes (víctimas de un sistema de opresión de cualquier orden). Es por ello que tanto Scannone como Dussel postulan un filosofar «desde las víctimas de la injusticia». Ambos autores, en su marco teórico-categorial, asumen, por influencia de Franz Rosenzweig y de Emmanuel Lévinas, el «nuevo pensamiento» de rai-gambre semito-hebrea —como pensamiento judío contemporáneo—, con notas propias muy distintivas. Entre ellas, se podría mencionar la acentuación de las categorías de alteridad (en contraposición con la de «identidad» de la metafísica clásica occidental), de creación (en contraposición con la de «necesidad» predominante en la metafísica occidental clásica), de sensibilidad (en contraposición con la conciencia «cierta de sí», racional y autotransparente, de la Modernidad eurocéntrica) y de la novedad histórica imprevisible (en contraposición con la eternidad y con la universalidad abstracta *a priori*, dominantes en la tradición occidental hegemónica)³². Por ello, proponen una «racionalidad nueva», en la que la pasión de las víctimas históricas funciona como principio anti-fetichista y anti-idolátrico ante todo tipo de ideologización de la razón y de la praxis,³³ situándose contra de todo tipo de «sub-sunción por reducción»: de la alteridad a la identidad, de la novedad al «eterno retorno de lo mismo», de la creación a

31 En este caso, equiparo la filosofía latinoamericana a la filosofía de la liberación. Es un uso circunstancial, ya que no juzgo que sean homologables en cuanto tales. Aún más, considero que una identificación de este tipo implica una grave reducción de la filosofía latinoamericana.

32 Estoy siguiendo el sentido general del esquema que propone Scannone (Scannone, 2004: 189), aunque con algunas pequeñas modificaciones de mi autoría.

33 “El hecho de que el nuevo pensamiento surja sobre todo como respuesta a la pasión de las víctimas le exige que, sin dejar de ser metafísico y teórico, sea intrínsecamente ético, práctico e histórico” (Scannone, 2004: 200).

la necesidad lógica y de la unicidad singular e irrepetible a la universalidad abstracta (Scannone, 2004: 196).

En función de ello, habría que analizar, entonces, cómo se da el replanteamiento de la cuestión religiosa a partir del «nuevo pensamiento» —como plexo categorial asumido por la filosofía de la religión *de la liberación*—, sobre todo en referencia a la categoría «trascendencia».

Si se entiende, como aquí hago, a la filosofía de la religión como un preguntarse por el sentido de la religión no solamente desde un aspecto descriptivo (fenomenológico) sino fundamentalmente normativo y a ello se le suma que debe ser «desde América Latina» y «desde la pasión injusta de las víctimas» como lugares hermenéuticos, habría que formular, sin más rodeos, que la trascendencia, como todo aquello que ex-cede la conciencia y el mundo representacional de lo Mismo, es intrínsecamente constitutiva de la ética y de la política.³⁴ La relación entre filosofía y trascendencia es, desde siempre, co-implicante, ya que al filosofar le es propia la función *metá* (lo más allá que-).

Con Dussel, ese «más allá que...» se traduce en un «más allá que el mundo»; es decir, en un ámbito exterior a la «Totalidad ontológica de sentido». En América Latina, el «más allá que...», la función *metá* del filosofar, indicó la experiencia de la «irrupción de los pobres» como «la» experiencia originaria de lo trascendente. Tal «irrupción de trascendencia» exige, por su pro-vocación, la praxis ética, política y económica de liberación. Sobre la irrupción de los pobres como modelo de trascendencia, explica Scannone: “se trata de una «nueva» experiencia de trascendencia tanto «ética» —pues interpela a la responsabilidad y la solidaridad— como «política», en cuanto el compromiso ético impulsa a luchar por el bien común y la liberación de estructuras injustas, preferencialmente, de las «víctimas» históricas” (Scannone, 2012a: 118). Es decir, esta filosofía de la religión de la liberación tiene que ver sólo parcialmente con un discurso o una praxis

34 “La auténtica trascendencia se juega en las relaciones éticas entre los hombres, el respeto de sus derechos y la transformación de la sociedad en más justa” (Scannone, 2012a: 113).

«religiosa» (según se usa en el sentido usual del término), ya que, fundamentalmente, está concernida por la experiencia de lo religioso pero en tanto que respuesta responsable —político-económica— ante el sufrimiento del Otro (que revela, por su exterioridad meta-física, señas o signos de trascendencia a lo meramente dado). De esta manera, se presenta como explicitación del marco categorial de la filosofía de la religión *de la liberación* una recompreensión radical de la trascendencia en tanto que ésta adquiere, sobre todo, un sentido «horizontal» (trascendencia no-ontoteológica en la inmanencia, es decir, un «mesianismo materialista» que entiende la «trascendencia horizontal» —ética y política— como signo de la «trascendencia mesiánica» —lo Otro que lo hasta ahora dado: u-topía escatológica—).³⁵

Palabras finales

Al comienzo de este trabajo, se presentó un breve recorrido histórico del desarrollo de la filosofía de la religión en América Latina, indicando a grandes rasgos los principales temas filosóficos y los autores más significativos de la disciplina practicada en nuestra región durante el siglo XX y comienzos del XXI. Con ello, quedó evidenciado que, especialmente en la «filosofía argentina de la religión», se cuenta con valiosos antecedentes para el tema aquí abordado, no

35 La «trascendencia horizontal» —la del otro ser humano pero, sobre todo, la del “pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda”— puede ser comprendida, como en Lévinas o en Scannone, como una «huella» en los rostros de los otros de la «trascendencia vertical» de un «Él». Sin embargo, este es solo un camino, monoteísta, de comprensión del tema. Otro abordaje, que considero más cercano al de Dussel, radicaría en pensar la trascendencia horizontal como indicio de una «trascendencia mesiánica» —como lo Otro que lo hasta ahora dado— o de la «utopía escatológica», sin necesidad de atribuirle a ésta última un contenido específico. De hecho, y esta sería una de mis hipótesis principales para abordar la cuestión, considero que la figura del «Otro absolutamente absoluto» en Dussel importa más por su *función analógica* que por su contenido (aunque pasa por él transgrediéndolo). De todos modos, en todos los casos mencionados, tanto en Dussel como en Scannone y en Lévinas, hay una clara superación de la onto-teología, de manera tal que ese contenido en ningún caso es comprendido como un ente-objeto sometido al imperio de la razón o de la conciencia, más bien se define por su no-definición, in-tematización e irrepresentabilidad (configuración judía heredada por el cristianismo liberacionista de Scannone y Dussel).

solo de una filosofía de religión en general, sino, más particularmente, una filosofía de la religión «trans-ontológica» que concibe la experiencia humana de lo trascendente a partir de la excedencia y de la trans-objetualidad (es decir, superadora de las posiciones metafísicas clásicas de carácter onto-teo-lógico). Por tanto, se puede advertir cómo se ha ido elaborando un cierto contexto discursivo específico que fue preparando el camino para la formulación de una filosofía de la religión «en» la filosofía de la liberación (marco en el que Enrique Dussel desarrolla su obra).

En segundo lugar, se han presentado las notas esenciales de la filosofía de la religión dusseliana, la «arqueológica de la liberación», marcando los puntos centrales de su formulación, en especial los siguientes: la moralidad originaria del mal radica en la «totalización totalitaria»; es decir, en el proceso de fetichización de los sistemas históricos. El fetichismo se basa, esencialmente, en la mistificación o en la consagración del orden vigente como un Todo eterno e inmutable. La religión de la dominación puede servir como dispositivo de legitimación último del orden dado; pero a su vez la re-ligión, desde la «filosofía de la mítica liberadora», puede legitimar discursivamente praxis económico-políticas de transformación. Existen, entonces, prácticas cúllicas propias de la «religión supraestructural» (adorar al ídolo del sistema; morir en sacrificio por él) y de la «religión infraestructural» (responsabilidad ética, económico-política, por la vida del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero). El primer momento, crítico-negativo, de la crítica de la religión («religión infraestructural» o profética) se ejerce como ateísmo del fundamento ontológico de los sistemas vigentes, o sea: como antifetichismo. El segundo momento, crítico-afirmativo, como hospitalidad ante la trascendencia del Santo (el Otro singular y comunitario, como separados; el Otro absolutamente absoluto, más allá que la historia humana como Totalidad). En definitiva, la *re-ligión* en la arqueológica se presenta esencialmente como la *ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto* y el *culto* como el servicio económico-político justo; modalidad eminente de la justicia en la responsabilidad por el Otro sufriente; la *ana-dia-léctica* es el dispositivo metodológico que utiliza Dussel para referirse a la «trascendencia absoluta»,

evitando caer en una excesiva equivocidad o en la pura univocidad; dicho recurso metodológico es una contribución propia y original de la corriente *analéctica* de la filosofía de la religión *latinoamericana* (o de la *liberación*).

Finalmente, en la tercera sección, se ha intentado enlazar la primera parte del trabajo con la segunda, mostrando analíticamente la pertenencia discursiva de la arqueológica dusseliana a la filosofía de la religión de la liberación. En ello, fueron remarcados algunos elementos centrales, tales como: la exterioridad, la alteridad y la trascendencia ético-históricas del Otro contextualizadas desde América Latina como lugar hermenéutico fundante; una renovada y creativa comprensión de la trascendencia, no solo en la intersubjetividad ética, sino también y fundamentalmente, desde un análisis histórico, social y político-económico; el diálogo permanente con las ciencias sociales; la elección del pobre y del pueblo, de las víctimas históricas singular y comunitariamente comprendidas, como el sujeto de una perspectiva argumental que relocaliza la totalidad de los grandes temas de la filosofía a partir del horizonte que emerge de la “opción preferencial por los pobres”; la pregunta por el sentido de la religión, no solamente desde un aspecto descriptivo sino, sobre todo, normativo y contextualizado; la centralidad de las categorías de alteridad (en contraposición con la de “identidad”), de creación (en contraposición con la de necesidad), de sensibilidad (en contraposición con la conciencia cierta de sí, racional y autotransparente del *ego cogito*) y de la novedad histórica imprevisible (en contraposición con la eternidad y con la universalidad abstracta *a priori*); la relación constitutiva entre la cuestión de la trascendencia y los planteamientos éticos, políticos y económicos; un pensamiento esencialmente anti-idolátrico, anti-fetichista y anti-totalitario; una recompreensión radical de la trascendencia en un sentido horizontal (trascendencia horizontal -ética y política- como signo de la trascendencia mesiánica: Utopía escatológica).

Referencias bibliográficas

- Biagini, H.; A. Roig, directores. (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Beorlegui, C. (1997). "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone". *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57/58, p243-273 / p347-372.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto Publicaciones.
- Beorlegui, C. y Fornet-Betancourt, R. (2014). *Guía Comares de filosofía Latinoamericana*. Granada: Editorial Comares.
- Beuchot, M. (2009). *filosofía y Religión hoy*. México: Universidad Iberoamericana León.
- Cerutti-Guldberg, H. (Dir.). (2000). *Diccionario de filosofía latinoamericana*. México: UAEM.
- Coreth, E.; W. Neidl; G. Pfligersdorffer, eds. (1997). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Corrientes modernas en el siglo XX*, Tomo III. Madrid: Encuentro.
- Cruz, G. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada*. Córdoba: EDUCC.
- Cullen, C. (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. San Antonio de Padua: Castañeda.
- Cullen, C. (1986). *Reflexiones desde América, I. Ser y estar: el problema de la cultura*. Rosario: Fundación Ross.
- Cullen, C. (1986b). *Reflexiones desde América, II. Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*. Rosario: Fundación Ross.
- Cullen, C. (1987). *Reflexiones desde América, III. Yo y nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*. Rosario: Fundación Ross.
- Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, Tomo I. Buenos Aires: Biblos-CIDBA.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Tomo II. Buenos Aires: Biblos-CIDBA.
- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, Tomo III. Buenos Aires: Biblos-CIDBA.
- Domínguez Miranda, M. (1997). "Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica". En Coreth, E., Neidl, W. y Pfligersdorffer, G. (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Corrientes modernas en el siglo XX* (p624-687). Madrid: Encuentro.

- Duch, L. (1994). "Antropología del hecho religioso". En Fraijó, M. (Dir.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (p89-115). Madrid: Trotta.
- Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.). (2003). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.). (2004). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Dussel, E. (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". En AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p118-137). Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E.; D. Guillot, (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana, t. III: De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977b). *Religión*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana t. IV: La política latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá: USTA.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la liberación*, México: FCE [Primera edición: Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*, México: Edicol].
- Dussel, E. (2012a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Docencia [Primera Edición: Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, t.I.*, Buenos Aires: Siglo XXI; Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II: Eticidad y Moralidad*. Buenos Aires: Siglo XXI].
- Dussel, E. (2012b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires: Docencia [Primera Edición: Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme].
- Dussel, E. (2012c). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*. Buenos Aires: Docencia [Primera edición: Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana t. V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista)*. Bogotá: USTA].
- Ellacuría, I. (1981). "El objeto de la filosofía". *ECA*, N° 396-397, p 963-980.
- Ellacuría, I. (1985). *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta-Fundación Zubiri.
- Ellacuría, I. (2000). "La religación, actitud radical del hombre". En Ellacuría, I. *Escritos Teológicos I* (p39-105). San Salvador: UCA.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos Filosóficos III*. San Salvador: UCA.

- Ellacuría, I; J. Sobrino (2008). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I. San Salvador: UCA.
- Esperón, J.P., J. C. Scannone, R. Walton, eds. (2015). *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*. Buenos Aires: Biblos.
- Fatone, V. (1955). *El hombre y Dios*. Buenos Aires: Ed. Columba.
- Fierro, A. (1994). "Psicología de la religión". En Fraijó, M. (Dir.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (p117-132). Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (1988). *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Frankfurt: Materialis Verlag.
- Fraijó, M. (Dir.) (1994). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (1980). "Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina". *Cuyo*, Vol. 13, pp. 25-40.
- García Bazán, F. (1999). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- García Clarck, R. (2000). "Filosofía de la liberación". En Cerutti-Guldberg, H. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* (p169-170). Toluca: UAEM.
- Gomez Caffarena, J.; J.M. Velazco (1973). *Filosofía de la religión*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jalif de Bertranou, C.A. (2001). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: EDIUNC.
- Kusch, R. (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1973). "El «estar siendo» como estructura existencial y como decisión cultural americana". En *Actas II del IIº Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba 1971)*. Córdoba: Sudamericana.
- Kusch, R. (1975). *La negación del pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Lakebrink, B. (1955). *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln: Bachem.
- Lévinas, E. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Nijhoff.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Nijhoff.
- Maddonni, L. (2016). "Entender a un Absoluto no contaminado por el sistema desde América Latina. La influencia de Levinas en la arqueológica del primer Dussel. Apuntes para una lectura cruzada. En Blanco Araujo, A. (Comp.). *Pensar en torno al Númen. Religación desde la América profunda II* (p245-264). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mardones, J.M. (1994). "Sociología del hecho religioso". En Fraijó, M. (Dir.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (p133-155). Madrid: Trotta.

- Marquín Argote, G. (1981). *Filosofía de la religión*. Bogotá: USTA.
- Massuh, V. (1965). *El rito y lo sagrado*. Buenos Aires: Columba.
- Massuh, V. (1975). *Nihilismo y experiencia extrema*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Mella, (2014). “La filosofía cristiana y la filosofía de la religión en Latinoamérica”. En Beorlegui, C. y Fornet-Betancourt, R. *Guía Comares de filosofía latinoamericana* (p191-210). Granada: Editorial Comares.
- Quiles, I. (1958). *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*. Barcelona: L. Miracle.
- Quiles, I. (1980). *La persona humana*. Buenos Aires: Depalma.
- Rodó, J.E. (2005). *Ariel*. Buenos Aires: El Andariego.
- Rougès, A. (1943). *La jerarquía del ser y la eternidad*. Tucumán: UNT.
- Samour, H. (2014). “Las filosofías de la liberación”. En Beorlegui, C. y Fornet-Betancourt, R. *Guía Comares de filosofía latinoamericana* (p213-245). Granada: Editorial Comares.
- Salas Astrain, R. Coord. (2005). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, 3 vols., Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Sans, I.M. (1994). “Síntesis de historia de las religiones”. En Fraijó, M. (Dir.). (1994). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (p47-65). Madrid: Trotta.
- Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Scannone, J.C. (1989). “Fenomenología y religión”, *Estudios Eclesiásticos*, 64, p 133-139.
- Scannone, J.C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1993). “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”. En Gómez Caffarena, J. (ed.). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (p93-105), Vol. 3. Madrid: Trotta.
- Scannone, J.C. (2003). “De la fenomenología de la religión en América Latina a una Filosofía de la religión”. En Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión* (p175-208). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Scannone, J.C. (2004). “Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’”. En Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites* (p183-210). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Scannone, J.C. (2005a). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona-México D.F: Anthropos-UAM (Iztapalapa).

- Scannone, J.C. (2005b). “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata*, 61, p1-15.
- Scannone, J.C. (2005c). “Fenomenología y hermenéutica en la ‘Fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, *Stromata*, 61, p179-193.
- Scannone, J.C. (2005d). “Filosofía/Teología de la liberación”. En Salas Astraín, R. (Coord.). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (p429-441), Vol. III. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Scannone, J.C. (2009a). “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y Vida*, Vol. L. Buenos Aires: U.C.A., p59-73.
- Scannone, J.C. (2009b). “Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions”. En Eckholt, M. (ed.). „Clash of civilizations“ oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums. *Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika* (p97-112), Berlin: Intercambio-Schriftenreihe. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland.
- Scannone, J.C. (2010a). “Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina”. En Bidon-Chanal, L. y Puggari, I. (comp.). *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos* (p25-49). Buenos Aires: Baudino.
- Scannone, J.C. (2010b). “Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, *Stromata*, 46, p135-149.
- Scannone, J.C. (2011). “La filosofía de la religión”. En Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C., *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos* (p581-594). Buenos Aires-México: Siglo XXI.
- Scannone, J.C. (2012a). “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, *Open Insight*, 3, p113-127.
- Scannone, J.C. (2012b). “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”. En *Stromata*, 68, p33-56.
- Scannone, J.C. (2013). “Filosofía de la religión en América Latina (siglo XX)”. Manuscrito inédito.
- Solari, E. (2005) “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N°103, p127-169.
- Solis Bello Ortiz, N.L., Zúñiga, J., Galindo, M.S., Gozález Melchor, M.A. (2011). “La filosofía de la liberación”. En Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C., *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos* (p399-417). Buenos Aires-México: Siglo XXI.
- Vassallo, A. (1950). *Elogio de la vigilia*. Buenos Aires: Emecé.
- Vasconcelos, J. (1952). *Todología. Filosofía de la coordinación*. México: Botas.
- Vaz, H. C. (1968). *Ontologia e história*, São Paulo: Duas Cidades.

- Vaz, H. C. (1986). *Escritos de filosofía. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H. C. (1988). *Escritos de filosofía II: Ética y cultura*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H. C. (1991). *Antropología filosófica I*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H. C. (1992). *Antropología filosófica II*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H. C. (2000). *Experiencia mística e filosofía na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola.
- Velasco, J.M. (1994). “Fenomenología de la religión”. En Fraijó, M. (Dir.). (1994). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (p67-87). Madrid: Trotta.
- Velasco, J.M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Vélez Correa, J. (1991). *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*. Bogotá: CELAM.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos sobre Filosofía de la religión*. México: Verdehalago.
- Virasoro, M.A. (1965). *La intuición metafísica*. Buenos Aires: Lohlé.
- Walton, R. (2008). “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 18, p169-187.
- Walton, R. (2010). “El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia”. *Pensamiento y cultura. Universidad de la Sabana*, 13, p127-140.
- Zielinski, J.M. (2017). “El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la ‘obra temprana’ de Enrique Dussel desde la perspectiva de la ‘ética arqueológica’”. En *Franciscanum*, N°167, Vol. LIX, p77-118.

Truth, Inquiry and the Settlement of Belief: Pragmatist Accounts

Verdad, investigación y establecimiento de creencias: explicaciones pragmatistas

Paniel Reyes Cárdenas
Universidad Popular del Estado de Puebla, México
panielosberto.reyes@upaep.mx

Recibido: 21/12/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Abstract

Pragmatism is a doctrine that enlists several authors holding different, apparently irreconcilable positions. Pragmatist philosophers often cast views that might seem clearly the opposite slogan of their other pragmatist peers who ascribe themselves this name. Pragmatists like Richard Rorty, for example, believe that fallibilism forbids us to accept that truth can be the end of inquiry. Rorty complains about Peirce's «methodolatry» and pushes forward for an account free of metaphysical commitments with theories of truth. Against this view, other Peircean pragmatists, such as Cheryl Misak and Christopher Hookway, offer an understanding of the sense in which truth can be an end of inquiry and of the way in which belief is settled rationally.

Resumen

El pragmatismo es una doctrina que reúne a varios autores que sostienen posiciones distintas e, incluso, aparentemente irreconciliables. Los filósofos pragmatistas frecuentemente ofrecen perspectivas que, claramente, podrían aparecer como slogan opuesto al que defienden otros de sus pares que también se llaman a sí mismos pragmatistas. Pragmatistas como Richard Rorty, por ejemplo, creen que el falibilismo nos prohíbe aceptar que la verdad pueda ser la meta de la investigación. Rorty se queja de la «metodolatría» de Peirce y propone avanzar una teoría libre de compromisos metafísicos como los de las teorías sobre la verdad. Contra esta opinión, otros pragmatistas seguidores de Peirce, tales como Cheryl Misak y Christopher Hookway, ofrecen

In this paper, I aim to ponder Misak's efforts and to further carry them towards a more substantive view of realism that is needed to achieve what Peirce called «the method of science» for the settlement of beliefs.

Keywords: Inquiry, Misak, Peirce, Pragmatism, Truth.

una lectura del sentido en que la verdad puede ser la meta de la investigación y en cómo la creencia es racionalmente establecida. En este ensayo, ofrezco una lectura de los esfuerzos de Misak con el propósito adicional de dialogar con sus ideas con miras a establecer la necesidad de una perspectiva más sustantiva realista que es necesaria para conquistar lo que Peirce llamó «el método de la ciencia» para el establecimiento de las creencias.

Palabras clave: investigación, Misak, Peirce, pragmatismo, verdad.

A pragmatic clarification of Truth

A common view of certain philosophical circles that lean towards relativism holds that theories of truth cannot engage with a naïve form of realism, like the one defended, they claim, by the doctrines of truth, understood either as correspondence or coherence. There is a huge amount of literature on the topic and the debates usually confront very serious objections. Many interpreters considered pragmatic doctrines of truth as spurious and quickly dismissed them as inconsistent. Those readers suppose that pragmatists write either from the correspondentist point of view or from a coherentist stance, when they state on truth.

I believe neither of the classical pragmatists adopted the alleged dichotomy that opposes coherentist and correspondentist accounts: indeed, neither Peirce nor James intended to offer an account of the «definition» of truth; they were rather concerned with a «pragmatic clarification of truth» and the things at stake in that clarification are not definitional aspects of truth, but the consequences of our understanding of truth within the context of the rational interpretation of inquiry in action. According to this, the definitional approach with regards to truth must be understood through the norms of rational and self-controlled inquiry, and this circumstance must impinge in the definitional aspects, and not the other way around.

However, common sense considerations about truth ought not to be considered far away from the pragmatic ones. Consider, thus, when inquiry is carried out: we would never knowingly rest in a conclusion we believe as false. Inquiry takes some common sense considerations for granted, but there are many aspects of common sense that might not always be accepted as rational. Inquiry is, thus, a higher concept that engages with a goal-directed activity carried rationally.

There is a sense, though, in which we might have to deny that truth is the aim of inquiry: for example, if we adopt a minimalist

theory of truth, the concept of truth is just a platitude for what we already believe: saying that I believe that 'p' is true is nothing more than saying that I believe 'p' and then saying that the aim of my inquiry is to believe something that I already believe; therefore, it cannot be an end.

A strand of neo-pragmatists that include Richard Rorty think that is better to endorse a weaker goal. Perhaps it will be about enough if we follow certain norms for thinking rationally and, then, only adopt some conditions for warranted assertions. Those views, however, come across as, conceptually, very thin, because they do not actually tell us when an inquiry is satisfied and when it ought to stop—for example, it is the case of sciences, where we know that some answer is accepted as satisfactory because our practical goal is a pattern of satisfactory explanations for a given problem that count as an acceptable solution.

Peirce's pragmatism somehow accepted that truth cannot be *the* end of inquiry. He provided us of a theory of the settlement of belief which he christened as «the method of science». In Peirce's theory, truth is equivalent to a state of settlement of a belief, but he never implies that such settlement has to be a permanent state. However, Peirce's method is itself a pragmatic clarification of truth for it thinks of truth as the gravitational center around which rationally settled beliefs gravitate and that towards which they tend to. This will be a key concept henceforth: rather than a consensus on what is believed to be the truth, then, stands the «convergence» towards truth, accordingly, *i.e.*, the settlement of a goal-directed inquiry.

Cheryl Misak explains us that the pragmatic Peircean conception of truth must involve an account of how can beliefs turn out «indefeasible» or «superassertible» (to use the equivalent concept popularized by Crispin Wright). The concept of an indefeasible belief is a relevant one, but cannot be properly understood outside what Peirce recognized as the realism that pragmatism presupposes. We will come to reach this problem further below. But first let us delve on those considerations mentioned above in the details of the account provided by Cheryl Misak.

Misak on Truth as the Aim of Inquiry

In *Truth and the End of Inquiry* (Misak, 2004), Cheryl Misak provides a Peircean account of truth. She endeavors in the rather onerous task of locating a pragmatist account of truth in Peirce's body of doctrines. She means to accomplish an account of objectivity capable of overcoming Davidson's objections and criticisms to objectivity as the grounds for truth, amongst other concerns. This sort of objectivity will involve subjunctive conditionals of the form: «If you were to do x , then y would result». She concurs with Peirce at thinking that it is correct to say that a true hypothesis is one that would be believed at the end of inquiry.

However, the core of Misak's Peircean account—which is given in the two famous papers from the series *Illustrations on the Logic of Science*: “How to Make our Ideas Clear” (1878) and “The Fixation of Belief” (1877)—is that the views included in those papers were held unaltered by Peirce over the years, ever since he formulated them, in spite of Peirce's own further and significant philosophical development. I am going to assume the same claim, but with a pinch of salt.

I propose that, even though Peirce never changed his views as contained in those materials, he nonetheless changed the focus by which they should be understood. *Substantively*, indeed. I take, for example, his «Scholastic Realism» as the view that represents his mature thought. This view distanced Peirce from his early views in important issues, actually.

I will offer more argumentative ammunition on this at the last section of this paper. However, for now, it matters to highlight what I consider to be a very remarkable insight in Misak's interpretation of Peirce: i.e., the way she understands the conditional sentence that expresses the pragmatic clarification of Truth in her Peircean account. Consider a definitional or *constitutive* theory of Truth. It will offer, primarily, a biconditional of the following sort:

Given that H is the result of an inquiry, H is true *if and only if* inquiry was pursued as far as it could fruitfully go; then, H would be believed to be true.

This formulation seems to reflect the Peircean account, but weakly so, since it assumes that H is a stable state of belief. The risk of such formulation is an identification such as $H \leftrightarrow T$, where H is a finite premise and T a consequence that can be formulated in a particular proposition and that fully reflects truth.

Misak interprets that the latter would certainly be enough for a basic definition of truth, though a family of objections might be raised to other uses of the term «Truth». For example, how can the latter sentence account for *coherence* or the problem that there are facts for which we have no possible access to (for example, how many times Winston Churchill sneezed in 1949)? Thusly, she thinks that Peirce provides us of a relevant case of conceiving the consequences of the truth of a hypothesis:

It is a consequence of « H is true» that, if inquiry were to be pursued, H would be believed.

This conditional does not move from inquiry to truth, as the definitional (constitutive) version does, but from truth to the deliverances of inquiry. This inversion aims to match with our uses of the concept in a better way: it does not force us to say that truth is an individual proposition. This has a liberating effect: we would want to call true a family of propositions that direct us to the settlement of belief, instead of a fixed and permanent proposition. In addition, Peirce thinks that there is no more to truth than what inquiry would offer us to settle upon. Then, saying that H is true cannot mean anything transcendental or permanently veiled to continuous and self-controlled inquiry. Inquiry will give us beliefs that we would want to call *true*.

Questions on objectivity, bivalence and Truth

Many objections directed against theories of truth come from a property of truth called «bivalence»: a proposition/belief cannot be both false and true. But, what if it happens to be neither of those?

What if it is permanently indeterminate, because its truth cannot be corroborated or settled?

Let me bring the case of the so-called «buried facts» forward again: there is no way to know, according to Misak, how many *Tyrannosaurus Rex* there were about in the Jurassic period.¹ Thus, shall we rather give up theories of truth altogether, due to those buried and unachievable facts for which the evidence is not available for us anymore (no matter how good enough and well enough we inquire into it)? I think we certainly should accept the fact that absolute bivalence cannot be the case. This matter, however, does not affect, as far as I can see, the important and, as Misak calls it, «uncontentious» claim about Truth and the inquirer: the philosopher and the inquirer ought to adopt the «method of science» not because there is a determinate answer to every possible question, but because the structure of reality seems to offer us convergence: a convergence into fewer answers to multiple questions that are raised by the irritation that genuine doubts impinge upon us.

Thus, for instance, it will be rather idle to try to find out evidence for the question that the world was created five minutes ago (as Bertrand Russell creatively put it), because there is hardly anything that counts as evidence for that. Genuine doubts are settled by beliefs that turn out to be indefeasible, i.e., that gravitate and point to relevant and continuous evidence. Peirce thought that artificial and unauthentic doubts crop up from nominalist scruples. Nominalists only accept some items as real, dumping others apart and, thereby, they open the door to all sorts of skepticisms. The pragmatic conception of truth, that the inquirer ought to adopt, according to Peirce, is restrained to: “Truth as can and ought to be used as a guide for conduct” (1913, *MS 684*: 11).

Misak, agreeing with the above, reckons that this is a case of the conditional description of truth that goes from inquiry to truth. She remarks the same issue:

1 A paleontologist has pointed out to me that the *Tyrannosaurus Rex* is not precisely fixed in the Jurassic period of the Mesozoic era, but even well within the Cretaceous period, which adds to the point of our example some further interest.

Truth is the property of those beliefs that would encounter no recalcitrant experience, broadly construed. Truth is the property of those beliefs that a sufficiently pursued experience-constrained inquiry would turn up. And (T-I): we must assume that if a hypothesis is true, then if we were to inquire about it, eventually something would impinge upon us to convince us of its truth (Misak 2004: 160).

Misak holds that there are many virtues for an account of truth so construed: Her account of Peircean truth: 1) provides a rational context for inquiry to proceed, 2) makes sense of the practice of inquiry as the search for truth, and 3) provides and justifies methodology. Hence, all things being equal, whatever the method of inference (induction, deduction and abduction) we pick our inferences on, we can nonetheless rely that the method of science applied will lead us to converge with the structure of experience broadly constructed.

Fallibilism, Inquiry and Realism

Richard Rorty thought that there are some pragmatic arguments that can prevent us of believing that truth is the aim of inquiry: he offers a slogan that states:

You can only work for what you could recognize (Rorty, 2000: 4).

This means that if I want to carry out any kind of investigation, let us say, for catching a train going from York to Edinburgh, I need to be able to identify the aims of what I have to do in order to not miss the transportation. However, that is somehow far from a definitive truth, because sometimes the means to obtain my goal might differ: I could use the board at the railway station, I could browse time departures online, I could ask a friend and so forth. It will be misled to say that a particular mean is truer than another. Means are just good relatively to what I need.

Furthermore, it might happen that whatever we consider true as of now, eventually turns out to be false, as it has effectively happened numerous times in the history of knowledge, or rather in the history of fallible long-held beliefs. A classical example of this could be the shift from modern Newtonian physics to the contemporary complex not-unified physics that is partly governed by General Relativity for the macro-universe and Quantum Mechanics for the micro-universe. In such situation (as of today) there is no shared truth between these two governing theories. Rorty's challenge can be summarized as follows: if fallibilism is the case, truth cannot be the aim of inquiry.

Rorty's challenge might be better understood by revisiting Davidson's thoughts on the consequences of fallibilism. Davidson (2005) argues that if fallibilism is the case, truth cannot be the end of inquiry, as the end of inquiry is objective and objectivity is problematic (to say the least) because: *a*) truths do not come with a mark like the date in the corner of a photograph that distinguishes them from falsehoods, *b*) It also states that however long and well we inquire, we shall be left with fallible beliefs, and *c*) We will never know for certain which of our beliefs are true.

Peirce was not far from understanding the challenge posted by Rorty. As Chris Hookway tells us, Peirce actually provided a theory of fallibilism long before the better-known theories of Popper about fallibility in science (2007: 21). Peirce was sure that we cannot be *absolutely certain* of the truth of a belief; no matter how settled the belief appears to be.

Still, he does not reject truth altogether. Misak seems to affirm that Peirce's move stands the challenge of understanding truth as an aim of inquiry because there are some beliefs that turn out to be indefeasible, and we are better off if we adopt them, unless we have real grounds to doubt them. Why is this conduct better than rejecting truth altogether? The answer is quite clear: preserving a minimal account of truth provides us of an account of the norms that should govern inquiry. These norms offer us an explanation of the means to find pragmatic consequences. Explanations of this kind will naturally be a matter, of course, if inquiry were fruitfully taken.

This strategy proves much better than the relativistic one with regards to their approach to truth: it provides us with a regulative hope about inquiry and its aims. We call beliefs «true» when we are epistemically warranted about their settlement, albeit they can only be approximately true.

Fallibilism, therefore, rather than a fatal strike to the concept of truth, is a way of being epistemically aware of error-sensitiveness and refinement of our best theories. I find very enlightening the mentioned pragmatistic move, though I do not think it is enough to achieve a minimal account of truth. As Peirce acknowledged, if we want to aim for the best explanation of why there are regulative patterns in all sorts of inquiries, then we still need to accept a first and foremost important hypothesis that explains why there are pervasive patterns in the first place: he called this the «hypothesis of reality».

Indeed, Peirce provided an account of truth by offering an account of reality. If reality impinges upon our inquiries in a pervasive and regulated way it will be plausible to accept that certain items considered by our inquiries have to be held as real. Realism, thence, is in the summit of the theory: one cannot be wholly pragmatist without finding reasonable the expectations of the subjective conditionals of inquiry and only the hypothesis of reality makes them wholly reasonable and a matter of course.

Pragmatists like Andrew Reynolds and myself propose that the statistical approximation to the ideal limit that the pragmatist conception of truth conveys is due to a realism that Peirce called Synechism. Synechism is the hypothesis that there is real continuity operative in nature. The continuity of habits gives a metaphysical explanation of regularity. This account cannot be fully introduced here, but it gives a good clue as to how Peirce wanted the matter to be reconsidered.

Consider, finally, the case of the inquiry that eventually became the theory of gases developed by Clausius, Maxwell and Boltzmann (Garber, 1970). Such a theory is only possible as long as it is able to avoid accounting for each of the particles in a confined given gas, in order to focus the attention in the behavior of the gas as a continuum with different patterns. The behavior of these patterns provides

statistical information and different proportional relations of idealized variables. In the same wise, the realism proposed by Peircean pragmatism is a realism of habits understood as pervasive regularities that become the content of what we can, afterwards, call, laws of nature, comfortably.

Now, the way in which Peirce dealt with this problem is present in: his category «realism», his objective idealism and his theory of signs. Each of these doctrines build up towards a substantive theory of reality that ultimately will provide us of a pragmatic account of truth. Here, I will stop, but not without mentioning these elements of his architectonic system or without stressing the importance of them to account for truth as the aim of inquiry. Misak's account might not fully tackle all the issues related to truth. We need more substantive elements to correlate reality and inquiry. Nonetheless, she provided us of a fresh start, free of scruples in relation to truth. After all, for a pragmatist and for pragmatic purposes, to be «methodologically realist» means nothing else but being a «realist». Peirce would even add that it means to be an «Extreme Scholastic Realist».

References

- Davidson, D. (2005). *Truth, Language and History*. Oxford: At Clarendon Press.
- Garber, E.W. (1970). "Clausius and Maxwell's Kinetic Theory of Gases". *Historical Studies in the Physical Sciences* 2: 299-319.
- Hookway, C. (1985). *Peirce*. London: Routledge.
- Hookway, C. (2002). *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*. Oxford: Oxford University Press.
- Hookway, C. (2007). "The inaugural address: Fallibilism and the aim of Inquiry". *Aristotelian Society Supplementary* 81 (1): 1-22.
- Misak, C. (1987). "Peirce, Levi and the Aims of Inquiry". *Philosophy of Science* 54 (2).
- Misak, C. (2004). *Truth and the End of Inquiry*. Oxford: Oxford University Press.

- Peirce, C.S. (1877/1878). "The Fixation of Belief"; "How to Make our Ideas Clear". *The Essential Peirce, Vol. I*. N. Houser, C. Kloesel, eds. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C.S. (MS). Microfilm: *The Charles Sanders Peirce Papers*. Cambridge, Mass.
- Rorty, R. (2000). "Universality and Truth". Brandom, R. *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell.

Remarks on the Idea of Non-monotonic (Diagrammatic) Inference

Observaciones sobre la idea de inferencia no monotónica (diagramática)

J. Martín Castro-Manzano
Universidad Popular del Estado de Puebla, México
josemartin.castro@upaep.mx

Recibido: 18/06/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Abstract

After a brief review of the notion of diagrammatic inference, we show in which sense VENN provides a logical framework able to model some form of non-monotonic diagrammatic inference. This result suggests that, just as there are classical and non-classical sentential logical systems, there may be classical and non-classical diagrammatic logical systems.

Keywords: Classical logic, diagrammatic reasoning, non-classical logic, VENN diagrams.

Resumen

Luego de una breve revisión de la noción de inferencia diagramática, mostramos en qué sentido VENN provee un marco lógico capaz de modelar cierta forma de inferencia diagramática no-monotónica. Este resultado indica que, así como existen sistemas lógicos sentenciales clásicos y no-clásicos, pueden existir sistemas lógicos diagramáticos clásicos y no-clásicos.

Palabras clave: Lógica clásica, razonamiento diagramático, lógica no-clásica, diagramas de VEEN.

“Diagrammatic reasoning is the only really fertile reasoning. If logicians would only embrace this method, we should no longer see attempts to base their science on the fragile foundations of metaphysics or a psychology not based on logical theory; and there would soon be such an advance in logic that every science would feel the benefit of it”

Peirce, 1906

Introduction

While the representational advantages of diagrams have been widely recognized, their computational and logical virtues have not enjoyed the same recognition up until recently. Notable examples in the history of Logic and Science suggest a recognition of these representational features;¹ but, despite this acknowledgement, when it comes to the computational and logical nature of reasoning, there is still a tradition that supports the claim that, while proof-based reasoning is essential in logic and mathematics, diagram-based reasoning, no

1 Notable examples include the diagrams of the square of opposition, usually attributed to Apuleius (Londey and Johanson, 1987: 109), and the diagrams for syllogisms imputed to Ammonius Hermiae or Philoponus (Hamilton, Mansel and Veitch, 1865: 420). Llull's *Ars Magna* is exemplar in that it included a diagrammatic device used to *explain* divine nature to those unable to understand God, as if diagrammatic methods were more convincing or expressive than sentential representations (Llull, 1501). Thomas Murner used diagrams in his *Logica Memorativa* in order to *teach* logic (Murner, 1509). Dutch mathematician Simon Stevin developed another remarkable diagram in his *demonstration* that the efficiency of the inclined plane is a logical consequence of the impossibility of perpetual motion (Stevin, 1586). And, of course, we have the case of Descartes who, along with other Renaissance thinkers, like Kepler (Kepler, Aiton, Duncan, and Field, 1997), made good use of diagrams in order to *model* hypotheses, such as the mechanics of the pineal gland (Descartes, Miller and Miller, 1984). Even Kant, together with Jäsche, seems to have developed some sort of logic diagrams in the *Jäsche Logik* (Kant and Young, 1992) in order to explain the general theory of logic.

matter how useful (Nelsen, 1993) or elegant (Polster, 2004), is not, for it is not *bona fide* reasoning.²

Thus, for example, Lagrange remarked in the Preface to the first edition of his *Mécanique Analytique* that no figures were to be found in his work (Lagrange, Boissonnade and Vagliente, 1997). Leibniz shared a similar opinion at some point (Leibniz, Remnant and Bennett, 1996: 309). Dieudonné urged a strict adherence to axiomatic methods with no appeal to geometric intuition, at least in formal proofs (Dieudonné, 1996). Tennant once suggested a diagram is only a heuristic to prompt certain trains of inference (Tennant, 1986). And today the same belief is maintained, for example, in books and manuals that cover proof techniques (Cf. Hammack, 2013).

This bias against diagram-based reasoning is based upon the assumption that diagrams, due to their spatial features, are naturally prone to fallacies, mistakes, and are not susceptible of generalization. Nevertheless, since the works of Shin (1994), Allwein, Barwise and Etchemendy (1996), a successful research program around heterogeneous and diagrammatic reasoning has promoted different studies and model theoretic schemes that help us represent and better understand diagrammatic reasoning in logical terms (Nakatsu, 2010), thus allowing well defined conceptions of logic diagrams and diagrammatic inference. Research within this program is increasing (Moktefi and Shin, 2013) and our contribution follows its main guidelines while adding a little twist on the notion of diagrammatic inference.

The little twist we suggest here has to do with the nature of diagrammatic inference. Thus, after a brief review of the notion of diagrammatic inference, we show in what sense VENN provides a logical framework able to model some form of non-monotonic diagrammatic inference. This result suggests that, just as there are classical and non-classical sentential logical systems, so to speak, there may be classical and non-classical diagrammatic logical systems.

2 This is usually the case, despite the fact that there are several instances of logic diagrams developed explicitly to perform *inference*: Leibniz and Couturat, 1961; Lambert, 1764; Bök, 1766; Venn, 1881; Carroll, 1887; Peirce, 1906; Karnaugh, 1954; Englebretsen, 1992; Shin, 1994 and Pagnan, 2012.

❖ Logical systems

Reasoning is a process that produces new information given previous data, by following certain norms that allow us to describe inference as the unit of measurement of reasoning: inference may be more or less (in)correct depending on the compliance or violation of such norms.³ Logical systems, the tools used to model and better understand inference, may be defined by pairs of the form $\langle L, B \rangle$, where L stands for a language, and B for a semantic base (often equivalent to a calculus). Usually, some syntax is used to determine, uniquely and recursively, the well formed expressions of the system; while semantics is used to provide meaning to such expressions.

❖ Diagrams

In order to represent knowledge, we use internal and external representations. Internal representations convey mental images, for example; while external representations include physical objects on paper, blackboards, or computer screens. External representations can be further divided into two kinds: sentential and diagrammatic (Larkin and Simon, 1987).

Sentential representations, as the name indicates, are sequences of sentences in a particular language. Diagrammatic representations, on the other hand, are sequences of diagrams that contain information

3 The structural understanding of these norms has depended, typically but not exclusively, on three equivalent approaches. The semantical, whose central concept is that of interpretation and defines our notions of satisfaction, model, and logical truth; the syntactical, whose main concept is that of deducibility and characterizes our intuitions of proof, demonstration, and theorem; and the abstract one, whose idea is that of a consequence function. These approaches are usually sentential and they define inference as the *proprium* of logic. In particular, the classical relation of inference follows the structural norms of reflexivity, monotonicity, and cut. Consequently, a non-monotonic logic is *non-classical* in the sense that it does not comply with the monotonicity clause, usually because it attempts to represent defeasible inference. The typical formalisms that study this sort of inference are also sentential and they include circumscription (McCarthy, 1980), inheritance networks (Pollock, 1995; Dung, 1995), default rules (Reiter, 1980), autoepistemic logic (Moore, 1985), preferential entailment (Shoham 1987; Kraus, Lehmann and Magidor, 1990), and modal non-monotonic logic (McDermott & Doyle, 1980).

stored at one particular *locus*, including information about relations with the adjacent *loci*; and diagrams are information graphics that index information by location on a plane (Larkin and Simon, 1987; Nakatsu, 2010). In particular, *logic diagrams* are two-dimensional geometric figures with spatial relations that are isomorphic with the structure of logical statements (Gardner, 1958: 28). The difference between diagrammatic and sentential representations is that, due to this spatial feature, the former preserve explicitly information about topological relations, while the latter do not—although they may, of course, preserve other kinds of relations.

This spatial feature provides some computational advantages: diagrams group together information avoiding large amounts of search, they automatically support a large number of perceptual inferences, and they grant the possibility of applying operational constraints (like *free rides* and *overdetermined alternatives* (Shimojima, 1996)) to allow the automation of perceptual inference (Larkin and Simon, 1987).

❖ Logic with diagrams

To wrap all this up, if reasoning is a process that produces new information given previous data and information can be represented diagrammatically, it is not uncomfortable to suggest that diagrammatic inference is the unit of measurement of diagrammatic reasoning: diagrammatic inference would be (in)correct depending on the compliance or violation of certain norms. Let us denote the relation of diagrammatic logical consequence or diagrammatic inference by \blacktriangleright ; this relation would define our intuitions around the informal notions of *visual inference* or *visual argument* and would follow, *ex hypothesi*, classical structural norms (reflexivity, monotonicity, and cut), while the operator \blacktriangleright would follow Shimojima's definition of a free ride as a process in which some reasoner gains information without following any step specifically designed to gain it, *i.e.*, a process that allows the reasoner to reach automatically (and sometimes inadvertently) a diagrammatic representation of a conclusion from a diagrammatic representation of premises (Shimojima, 1996: 32). VENN, as we will see in the next section, is a diagrammatic logical system of this sort.

The previous account of diagrammatic inference sounds reasonable, in principle; but monotonicity does not seem to be a feasible property of diagrammatic inference due to the spatial nature of diagrams, so to speak. In order to explain this, we will see in what sense VENN can be used to represent some sort of (diagrammatic) non-monotonicity and, for that, we will require a syllogistic base and a well defined diagrammatic logical system, namely VENN.

❖ Syllogistic

Syllogistic is a term logic that has its origins in Aristotle's *Prior Analytics* and is the theory of inference that deals with the consequence relation between two categorical propositions taken as premises and another categorical proposition taken as a conclusion. A *categorical proposition* is a proposition composed by two terms, a quantity, and a quality. The subject and the predicate of a proposition are called *terms*: the term-schema S denotes the subject term of the proposition and the term-schema P denotes the predicate. The *quantity* may be either universal (*All*) or particular (*Some*) and the *quality* may be either affirmative or negative. These categorical propositions are denoted by a *label*, either A (universal affirmative), E (universal negative), I (particular affirmative), or O (particular negative). A *categorical syllogism*, then, is a sequence of three categorical propositions ordered in such a way that two propositions are premises and the last one is a conclusion. Within the premises there is a term that appears in both premises but not in the conclusion. This particular term works as a link between the remaining terms and is known as the *middle term*, which we denote with the term-schema M. According to this term we can set up four *figures* that encode all the valid and only the valid syllogisms (Table 1).⁴

4 For sake of brevity, but without loss of generality, we omit the syllogisms that require existential presupposition.

Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4
<i>Barbara</i>	<i>Cesare</i>	<i>Disamis</i>	<i>Calemes</i>
MAPSAM.:SAP	PAMSAM.:SAP	MIPMAS.:SIP	PAMMES.:SEP
<i>Celarent</i>	<i>Camestres</i>	<i>Datisi</i>	<i>Dimaris</i>
MEPSAM.:SEP	PAMSEM.:SEP	MAPMIS.:SIP	PIMMAS.:SIP
<i>Darii</i>	<i>Festino</i>	<i>Bocardo</i>	<i>Fresison</i>
MAPSIM.:SIP	PEMSIM.:SOP	MOPMAS.:SOP	PEMMIS.:SOP
<i>Ferio</i>	<i>Baroco</i>	<i>Ferison</i>	
MEPSIM.:SOP	PAMSOM.:SOP	MEPMIS.:SOP	

Table 1. Valid syllogisms

❖ VENN

VENN is a sound and complete diagrammatic logical system (Shin, 1994) that is equivalent to monadic First Order Logic (Hammer, 1995) and thus represents syllogistic quite perspicuously. Following (Shin, 1994: 48), it has a well defined vocabulary, syntax, and semantics. Briefly, the vocabulary is defined by the next elements: the closed curve, the rectangle, the shading, the X, and the line (Fig. 1).



Figure 1. Syntactic elements of VENN

The semantics of VENN depends on a homomorphism with sets that helps define a *diagram* as any finite combination of diagrammatic elements where a region is any enclosed area in a diagram. A *basic region* is a region enclosed by a rectangle or a closed curve. A *minimal region* is a region within which no other region is enclosed. An *X-sequence* is a diagram of alternating X's and lines with an X in each extremal position. Regions represent sets and the rectangle represents the domain. A *shaded region* represents an empty region and a *region*

with an X represents a non-empty region. With these definitions, a syntax for the categorical propositions can be elaborated (Fig. 2).

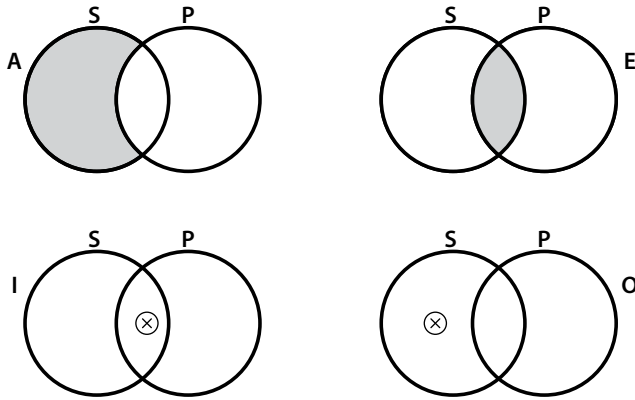


Figure 2. Categorical propositions in VENN

The rules for this diagrammatic system are six (Shin, 1994: 81-93). (I) The rule of *erasure of a diagrammatic object* tells us that a well formed diagram (wfd) D_1 is obtained from a wfd D if D_1 results from either erasing a closed curve of D , or erasing a shading of some region of D , or erasing an entire X -sequence of D . (II) The rule of *erasure of parts of an X -sequence* says that D_1 is obtained from D if it results from D by the erasure of parts in some X -sequence that fall in shaded regions, provided that the remaining X 's are reconnected. (III) The rule of *spreading of an X -sequence* tells us that D_1 is obtained from D if extra X -sequences have been added to some X -sequence of D . (IV) The rule of *introduction of a basic region* indicates that a basic region may be introduced by drawing either a rectangle or a closed curve. (V) The rule of *conflicting information* says that if a diagram has a region with both a shading and an X -sequence, then we may transform the given diagram into any diagram. Finally, (VI) the rule of *unification of diagrams* says that D_1 is obtained from two well formed diagrams D_2 and D_3 if every region of D_1 is a counterpart region of either D_2 or D_3 and conversely. If any region of D is shaded or has an

X-sequence, then it has a counterpart in either D_1 or D_2 which is also shaded or has an X-sequence and conversely.⁵

With these rules, *VENN* provides an essential feature of a well defined diagrammatic logic: a diagrammatic method of decision (in this case, for syllogistic) that consists in drawing down the diagrams for the premises and then checking (by mere observation) whether it is possible to “read off” the conclusion from the drawing of the premises; in case it does, the syllogism is valid (i.e., there is a free ride); otherwise it is invalid (i.e., there is an overdetermined alternative).

❖ Example 1

Consider a syllogism of the form **MAPSIM**:**SIP**. According to these rules, we begin with an introduction of areas (step 1) and then a unification is applied (step 2). After that, we apply an erasure of an X-sequence (step 3) and then a spreading of an X-sequence (step 4). Finally, by the erasure of a closed curve rule, we obtain a final diagram (step 5). And since the conclusion got drawn by drawing down the premises, the diagrammatic inference is valid. This is a fair example of a free ride: **MAPSIM**►**SIP** (Fig. 3).

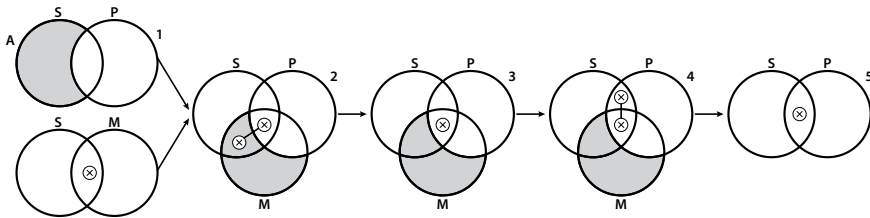


Figure 3. An example of a free ride in *VENN*

5 These rules may be summarized into categories of *erasure*, *addition*, and *unification* (Nakatsu, 2010: 133). Erasure: i) of a shading in a region; ii) of a whole X-sequence; iii) of a part of an X-sequence in a shaded region; iv) of a circle (a partial shading in a region or an X-sequence with more than one X in a region). Addition: i) by lengthening an X-sequence; ii) of a circle; iii) by partial overlapping; iv) by inclusion of all compartments of region in an X-sequence. Unification: i) by copying circles to the unified diagram; ii) by copying corresponding shading to the unified diagrams; by iii) copying corresponding X-sequences to the unified diagrams.

❖ Non-monotonicity with VENN

After this brief review of diagrammatic inference, we now suggest in what sense *VENN* provides a logical framework able to model some form of non-monotonicity. To explain why *VENN* is suitable for this task, consider that non-monotonic reasoning can be characterized by the following “equation” (Bochman, 2011):

$$\text{Non-monotonic reasoning} = \text{Logic} + \text{Non-monotonic semantics.}$$

We could say, in similar lines, that:

$$\text{Non-monotonic diagrammatic reasoning} = \text{Logic} + \text{Diagrams} + \text{Non-monotonic semantics,}$$

or for our purposes, that:

$$\text{Non-monotonic diagrammatic reasoning} = \text{Syllogistic base} + \text{VENN} + \text{Non-monotonic semantics.}$$

To explain in what sense we can talk about some sort of non-monotonic semantics, let us begin with an example in classical First Order Logic.

❖ Example 2

Consider a *Barbara* syllogism, i.e., a reasoning of the form **MAPSAMSAP**:

1. $\forall x(Mx \rightarrow Px)$ **MAP**
2. $\forall x(Sx \rightarrow Mx)$ **SAM**
- $\therefore \forall x(Sx \rightarrow Px)$ **SAP**

If we add the sentence **SOP** (which contains contradictory information w.r.t. the conclusion), we can see that **SAP** is still a logical consequence from **MAPSAMSOP**:

1. $\forall x(Mx \rightarrow Px)$ **MAP**
2. $\forall x(Sx \rightarrow Mx)$ **SAM**
3. $\exists x(Sx \wedge \neg Px)$ **SOP**
- $\therefore \forall x(Sx \rightarrow Px)$ **SAP**

But moreover, even if we follow the account of Venn given in (Shin, 1994: 81-93) we can see that, according to rule V, since from conflicting information we can obtain *any* diagram, the diagram that represents **SAP** is still a logical consequence from the diagram given in **MAPSAMSOP**, for such rule is the diagrammatic version of the “*ex contradictio sequitur quodlibet*” rule, which not only implies some sort of monotonicity (Fig. 4), but also some sort of irrelevance (Fig. 5) within VENN.

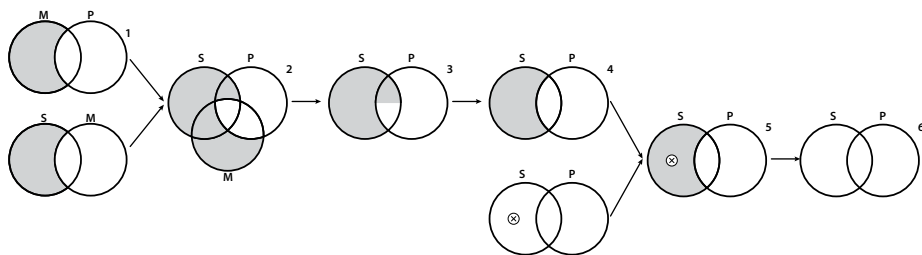


Figure 4. An example of monotonicity:
MAPSAMUSOP ► **SAP**

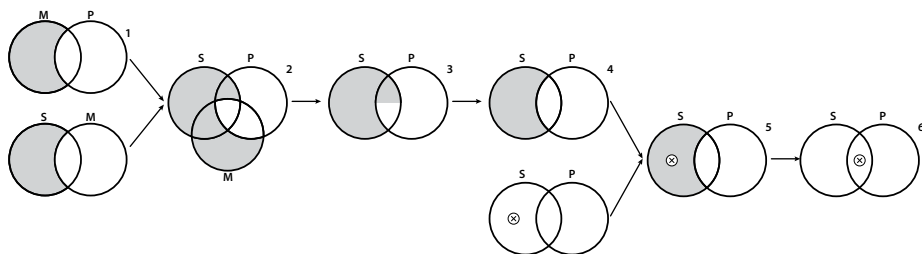


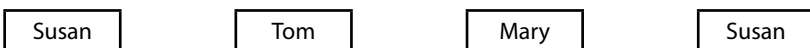
Figure 5. An example of irrelevance:
MAPSAMUSOP ► **SIP**

However, Venn diagrams *are* diagrams, and so, they have spatial features and this fact has consequences. Indeed, as Barwise and Etchemendy argue: “Diagrams are physical situations. They must be, since we can see them. As such they obey their own set of constraints.” (Allwein *et al*, 1996: 23). A physical situation is a situation in the world, in this case, it is a portion of paper (i.e. a space) on which we draw the diagrams (Shimojima, 1996: 38). Hence, the constraints Barwise and Etchemendy talk about must be spatial constraints that should (dis)allow certain rules to work; in particular, the rule of conflicting information should be unlikely to work properly because contradictory diagrams cannot exist in the exact same portion of paper (i.e. the same space), because they are opposite physical situations.

To further clarify this last point, we can refer to (Shin, 1994: 167-168). Shin argues, rather convincingly, that contradictory information can be represented more perceptually in diagrammatic representations than in linguistic representations, since in diagrammatic representations this kind of information becomes visually noticeable, for conflicting spatial arrangements are evident. And to illustrate this, Shin advances a couple of examples that we are going to reproduce. For the first one, consider the following statements:

1. Susan is to the left of Tom.
2. Tom is to the left of Mary.
3. Mary is to the left of Susan.

In First Order Logic, these statements can be represented via the conjunction $Lst \wedge Ltm \wedge Lms$. This conjunction can be shown to be a contradiction by noticing that the relation “being left of” (denoted by Lxy) is transitive and asymmetric. But, Shin continues, although such contradiction is not obviously revealed by the notation, it is perceptually evident with the next diagram:



The diagram above violates the following spatial constraint of this representation: that no diagram occupies more than one place simultaneously.

As for the second example, consider the case of a timetable, which is a diagrammatic representation of a schedule. Suppose further that we want to add a new appointment to the timetable. If this new appointment conflicts with any existing appointments, this conflict will be revealed clearly, since the new addition would violate the following spatial constraint of this representation: that no space can be occupied by more than one diagram.

What these particular examples show is that, when it comes to opposite physical situations, we must consider two physical constraints: that no diagrammatic object occupies more than one place simultaneously and that no space can be occupied by more than one diagrammatic object. And these remarks give us plausible reasons to warrant some sort of non-monotonicity within *VENN*, provided we interpret diagrams as legitimate inference bearers with physical properties and not just as mediums that represent information. So, let us consider a couple of definitions that presuppose the general notion of a physical situation.

❖ Definition 1

(Diagrammatic configuration) Let $\Delta = \{\delta_1, \dots, \delta_n\}$ be a sequence of diagrams for categorical propositions in *VENN*, let **StP** be any categorical proposition in syllogistic with label $t \in \{\mathbf{A}, \mathbf{E}, \mathbf{I}, \mathbf{O}\}$, and let h be a homomorphism from *VENN* to syllogistic s.t. $h(\delta) = \mathbf{StP}$. A diagrammatic configuration is $Cfg(\delta) = \{h(\delta) \mid \delta \in \Delta\}$.

❖ Definition 2

(Free ride) Let δ be a diagram for a categorical proposition in *VENN* and let Δ be a finite sequence of diagrams for categorical propositions in *VENN*, we say δ is a free ride from Δ , $\Delta \blacktriangleright \delta$, if and only if $\delta = \Delta$ or there is a sequence of applications of rules I–VI that allows us to transform Δ into δ .

Now, provided we interpret diagrams as physical situations, we can account for the next statement:

❖ Proposition 1

(Non-monotonicity) VENN allows non-monotonicity.

Proof. We prove this by producing a counter-example. Suppose VENN allows monotonic inference and let $Cfg(\Delta)=\mathbf{MAPSAM}$. From such configuration we can get a free ride to the configuration $Cfg(\delta)=\mathbf{SAP}$, i.e., $\Delta \blacktriangleright \delta$, as in Figure 6.

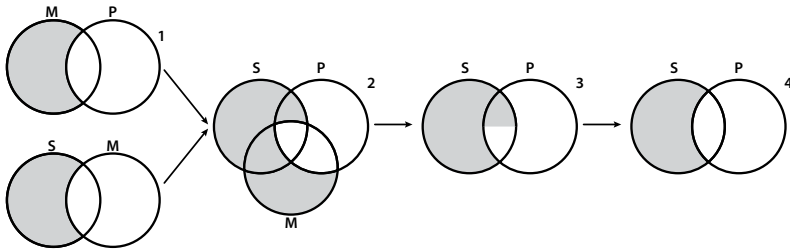


Figure 6. MAPSAM \blacktriangleright SAP

Now, as we did in Example 2, pick a contradictory diagram $\delta' = \neg\delta$, i.e. pick $Cfg(\delta') = \mathbf{SOP}$, and add it by an addition rule (namely, *introduction of a region*). Since δ and δ' are opposite physical situations, they cannot occupy more than one place simultaneously and no space can be occupied by the two of them, so the addition of δ' implies the erasure of δ by an erasure rule (namely, *erasure of a diagrammatic object*). This avoids any application of rule V, i.e., it disallows any combination of contradictory diagrams, and hence, while $\Delta \blacktriangleright \delta$ holds, $\Delta \cup \{\delta'\} \not\blacktriangleright \delta$ does not (Fig. 7).⁶

⁶ At this point, maybe an anecdote is in order: we came to appreciate this situation after teaching syllogistic with VENN. Usually students would enter in conflict while drawing combinations of diagrams for universal and particular statements. They normally would think that, once we draw an X sequence in a region, that region cannot be occupied by a shadow, or vice versa. But later they find out that, sometimes, a new shadow is needed where there is an X (or vice versa), and then they have to erase the X (or the

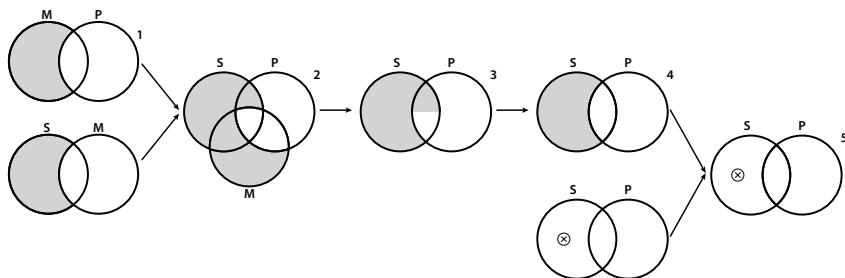


Figure 7. MAPSAMUSOP \blacktriangleright SAP does not hold.

We can extract two consequences from this result. First, that *VENN* provides a logical framework able to model some form of non-monotonic diagrammatic inference, provided diagrams are rightly interpreted as physical situations.⁷ And second, that we can advance the idea of non-monotonic diagrammatic systems that we could approximate, for example, with rules *à la* Nute (2003), by letting \triangleright denote a preference relation over diagrams, \blacktriangleright denote a *strong free ride*, \triangleright a *weak free ride*, and \blacktriangleleft and \triangleleft represent not being *strong* and *weak overdetermined alternatives*:

shadow), in order to incorporate a new diagrammatic object; but in doing so, students often assume that an X and a shadow cannot occupy the same place simultaneously and that such space can only be occupied by one of those diagrammatic objects. What this anecdote indicates, in our opinion, is that the physical constraints of *VENN* are quite natural when doing diagrammatic reasoning and that they modify the *a priori* understanding of diagrammatic inference.

7 It seems that we can restrict the notion of a free ride solely by disallowing the combination of contradictory diagrams and blocking the inference while having premises not combined. This ingenious solution, pointed out to us by one of the referees, allows us to represent contradictory diagrams while disallowing monotonicity. We believe this solution, and the one we have advanced here, are equivalent in so far as both disallow the rule of conflicting information; however, we think that appealing to the fact that diagrams are physical situations provides an explanatory advantage in that it gives us a plausible explanation of the rejection of such rule.

- | | |
|--|--|
| <p>1) $\Delta \blacktriangleright \delta$ iff</p> <p>a) $\Delta = \delta$ or</p> <p>b) $\exists \Delta' \subseteq \Delta: \Delta' \blacktriangleright \delta$</p> | <p>3) $\Delta \blacktriangleleft \delta$ iff</p> <p>a) $\Delta \neq \delta$ and</p> <p>b) $\forall \Delta' \subseteq \Delta: \Delta' \blacktriangleleft \delta$</p> |
| <p>2) $\Delta \triangleright \delta$ iff</p> <p>a) $\Delta \blacktriangleright \delta$ or</p> <p>b) $\Delta \blacktriangleleft \neg \delta$ and</p> <p>i) $\exists \Delta' \subseteq \Delta: \Delta' \triangleright \delta$ or</p> <p>ii) $\Delta \triangleright \neg \delta$</p> | <p>4) $\Delta \triangleleft \delta$ iff</p> <p>a) $\Delta \blacktriangleleft \delta$ and</p> <p>b) $\Delta \blacktriangleright \neg \delta$ or</p> <p>a) $\forall \Delta' \subseteq \Delta: \Delta' \triangleleft \delta$ and</p> <p>a) $\delta \not\triangleright \neg \delta$</p> |

Rule 1 (3) would describe classical diagrammatic systems by defining classic or strong notions of free ride (δ is a *strong free ride* from Δ if and only if δ is the configuration given by Δ or if there is a subset Δ' of Δ from which δ is a strong free ride); while rule 2 (4) would describe non-classical diagrammatic systems by defining a non-classic or weak notion of free ride (δ is a *weak free ride* from Δ if and only if δ is a strong free ride from Δ or if $\neg \delta$ is not a strong overdetermined alternative and either for some subset Δ' of Δ , δ is a weak free ride or δ is preferred over $\neg \delta$).

With these rules, we can state some relations between classical and non-classical diagrammatic notions of inference. For example, one plausible but trivial relation would establish that diagrams obtained by way of strong free rides must also be obtained by way of weak free rides (but not inversely); and conversely, that weak overdetermined alternatives must imply not having strong overdetermined alternatives (but not inversely):

❖ Proposition 2

(Subalterns) If $\Delta \blacktriangleright \delta$, then $\Delta \triangleright \delta$; and if $\Delta \triangleleft \delta$, then $\Delta \blacktriangleleft \delta$.

Another relation would say that strong free rides must not conflict with strong overdetermined alternatives, and the same for weak free rides and weak overdetermined alternatives:

❖ Proposition 3

(Contradictories) There is no δ s.t. $\Delta \blacktriangleright \delta$ and $\Delta \blacktriangleleft \delta$, and there is no δ s.t. $\Delta \triangleright \delta$ and $\Delta \triangleleft \delta$.

Finally, a last couple of relations would establish that strong free rides and weak overdetermined alternatives must not conflict, but weak free rides and strong overdetermined alternatives may coexist:

❖ Proposition 4

(Contraries) There is no δ s.t. $\Delta \blacktriangleright \delta$ and $\Delta \triangleleft \delta$.

❖ Proposition 5

(Subcontraries) For all δ , $\Delta \triangleright \delta$ or $\Delta \blacktriangleleft \delta$.

These propositions show the coherence of these diagrammatic relations. We can represent this coherence diagrammatically with the next square of opposition:

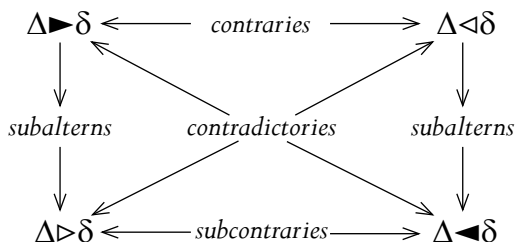


Figure 8. A square of opposition

In order to *illustrate* these relations between classical and non-classical diagrammatic systems, consider a couple of examples.

❖ Example 3

Consider an instance of a valid syllogism, say a *Barbara* syllogism. In Figure 9 we can see $Cfg(\mathbf{SAP}) \neq Cfg(\mathbf{MAPSAM})$, but for some subset of $Cfg(\mathbf{MAPSAM})$, $Cfg(\mathbf{SAP})$ is indeed a strong free ride, which means that $Cfg(\mathbf{SAP})$ is also a weak free ride (Proposition 2), but it is not a strong nor a weak overdetermined alternative (Propositions 3 and 4).

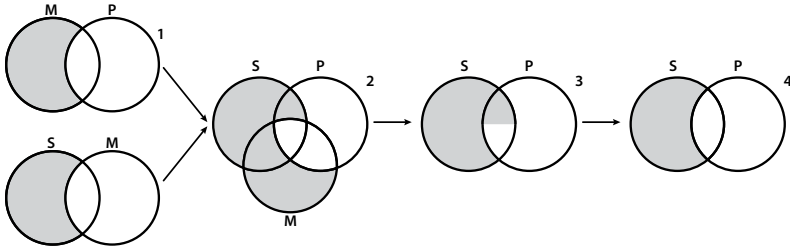


Figure 9. $\text{MAPSAM} \blacktriangleright \text{SAP}$ and $\text{MAPSAM} \triangleright \text{SAP}$

❖ Example 4

As a second case, consider an invalid syllogistic form, say $\text{MIPSIM} \therefore \text{SIP}$. Since this syllogistic form is invalid, it should be the case that its diagrammatic representation must be an overdetermined alternative. Indeed, in Figure 10 we can see that $\text{Cfg}(\text{SIP}) \neq \text{Cfg}(\text{MIPSIM})$ and that for all the remaining combinations or subsets of diagrams, $\text{Cfg}(\text{SIP})$ is not a strong free ride, which means that $\text{Cfg}(\text{SIP})$ is not a strong free ride but a strong overdetermined alternative (Proposition 3), from which it follows that $\text{Cfg}(\text{SIP})$ is admissible if regarded as a weak free ride (Proposition 5), but both, \blacktriangleright and \triangleright , do not hold (Proposition 4).

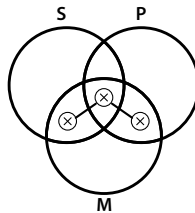


Figure 10. $\text{MIPSIM} \blacktriangleleft \text{SIP}$ or $\text{MIPSIM} \triangleleft \text{SIP}$

❖ Conclusions

After a brief revision of the notion of diagrammatic reasoning, we argued that VENN provides a logical framework able to model some form of non-monotonic diagrammatic reasoning, provided diagrams are interpreted as physical situations. Then we suggested the idea

that we could characterize classical and non-classical (i.e., non-monotonic) systems of diagrammatic reasoning and we pointed out some possible bridges between such systems.

We think these results, although purely theoretical so far, are interesting in and of themselves, but they are also enthralling because they open the possibility of treating diagrammatic systems not only in logical but in extra logical terms, thus allowing deeper philosophical research: Is there something as a paraconsistent diagram? Is there an intuitionistic or relevantist interpretation of diagrams? Can diagrams allow (not just represent) inferences beyond deductive paradigms? We think answers to these questions deserve further research.

❖ *Acknowledgements*

We would like to thank the anonymous reviewers for their precise corrections and useful comments. Financial support given by UPAEP Grant 30108-1008.

References

- Allwein, G., J. Barwise. (1996). *Logical Reasoning with Diagrams*, Oxford University Press: New York.
- Bochman, A. (2011). "Logic in nonmonotonic reasoning" En *Non-monotonic reasoning. Essays celebrating its 30th anniversary*. College Publications.
- Lagrange, J.L., A.C. Boissonnade, V.N. Vagliente. (1997). *Analytical Mechanics*. Kluwer Academic: Dordrecht.
- Bök, A.F. (1766). *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul Herrn Ploucquets betreffen*. Frankfurt U.A.
- Descartes, R., V.R. Miller, R.P. Miller. (1983). *Principles of Philosophy*. Reidel: Dordrecht.
- Dieudonné, J. (1960). *Foundations of modern analysis*. Academic Press: New York.
- Dung, P.M. (1995). "On the Acceptability of Arguments and its Fundamental Role in Nonmonotonic Reasoning, Logic Programming and n-Person Games". En *Artificial Intelligence*, 77(2), 321-357.

- Englebretsen, G. (1992). Linear Diagrams for Syllogisms (with Relationals). En *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 33(1), 37-69. DOI: 10.1305/ndjfl/1093636009
- Moore, R.C. (1985). "Semantical Considerations on Nonmonotonic Logic". En *Artificial Intelligence*, 25(1): 75–94.
- Gardner, M. (1958). *Logic Machines and Diagrams*. McGraw-Hill: New York.
- Hamilton, W., H.L. Mansel, J. Veitch. (1860). *Lectures on Metaphysics and Logic*. Gould and Lincoln: Boston.
- Hammack, R. H. (2013). *Book of Proof*. Virginia Commonwealth University: Richmond.
- Hammer, E. (1995). "Diagrammatic Logic". En Gabbay D.M., F. Guenther. *Handbook of Philosophical Logic* (Vol. 4). Elsevier North Holland: Amsterdam.
- Kant, I., J.M.Young. (1992). *Lectures on Logic*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Karnaugh, M. (1954). "Map Method for Synthesis of Logic Circuits". *Electrical Engineering*, 73(2): 136-136. DOI: 10.1109/ee.1954.6439241
- Kepler, J., E.J. Aiton, A.M. Duncan, J.V. Field. (1997). *The Harmony of the World by Johannes Kepler: Translated into English with an Introduction and Notes*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Kraus, S., D. Lehmann, M. Magidor. (1990). "Nonmonotonic Reasoning, Preferential Models and Cumulative Logics". En *Artificial Intelligence*, 44, 167-207.
- Lambert, J.H. (1764). *Neues Organon oder Gedanken Uber die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Bey Johann Wendler: Leipzig.
- Larkin, J.H., H.A. Simon. (1987). "Why a Diagram is (Sometimes) Worth Ten Thousand Words". *Cognitive Science*, 11(1), 65-100. DOI: 10.1111/j.1551-6708.1987.tb00863.x
- Leibniz, G. W., and Couturat, L. 1961. *Opuscules - et fragments inedits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, G. Olm, Hildesheim.
- Leibniz, G. W., P. Remnant, J. Bennett. (1996). *New essays on human understanding*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Llull, R.; P. Posa. (1501). *Ars Magna*. Impressum per Petru Posa: Barchne.
- Londey, D.; C. Johanson. (1987). *The Logic of Apuleius: Including a Complete Latin Text and English Translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura*. E.J. Brill: Leiden.
- McCarthy, J. (1980). "Circumscription. A Form of Non-Monotonic Reasoning". *Artificial Intelligence* 13, 27-29.
- McDermott, D.J. Doyle. (1980). "Non-Monotonic Logic I". *Artificial Intelligence* 13, 41-72.

- Moktefi, A., S. Shin. (2013). *Visual Reasoning with Diagrams*. Birkhauser: Heidleberg.
- Murner, T. (1509). *Logica Memorativa*. Argentoratum.
- Nakatsu, R. (2010). *Diagrammatic Reasoning in AI*. Wiley: Hoboken.
- Nelsen, R.B. (1993). *Proofs without Words: Exercises in Visual Thinking*. The Mathematical Association of America: Washington.
- Nute, D. (2003). "Defeasible Logic". Bartenstein, O., U. Geske, M. Hannebauer, O. Yoshie, eds. *Web Knowledge Management and Decision Support*, volume 2543 of Lecture Notes in Computer Science. Springer Berlin Heidelberg, 151-169.
- Pagnan, R. (2012). "A Diagrammatic Calculus of Syllogisms". En *Journal of Logic, Language and Information* 21(3), 347-364. DOI: 10.1007/s10849-011-9156-7
- Peirce, C.S. (1906). "Prolegomena to an Apology for Pragmatism". En *Monist*, 16(4), 492-546. DOI:10.5840/monist190616436
- Pollock, J. (1995). *Cognitive Carpentry*. Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.
- Polster, B. (2004). *Q.E.D.: Beauty in Mathematical Proof*. Walker & Co: New York.
- Reiter, R. (1980). "A Logic for Default Reasoning". En *Artificial Intelligence* 13, 81-132.
- Shimajima, A. (1996). "Operational constraints in diagrammatic reasoning". Allwein, G., J. Barwise. *Logical reasoning with diagrams*. Oxford University Press: New York.
- Shin, S. (1994). *The Logical Status of Diagrams*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Shoham, Y. (1987). "A Semantical Approach to Nonmonotonic Logics". Ginsberg, M. L., ed. *Readings in Non-Monotonic Reasoning*. Los Altos, CA: Morgan Kaufmann, 227-249.
- Stevin, S. (1586). *De beghinselen der weegh const.* Leyden.
- Tennant, N. (1986). "The Withering Away of Formal Semantics?". En *Mind & Language* 1(4), 302-318. DOI: 10.1111/j.1468-0017.1986.tb00328.x
- Venn, J. (1880). "On the Diagrammatic and Mechanical Representation of Propositions and Reasonings". En *Philosophical Magazine Series 5*, 10(59), 1-18. DOI:10.1080/14786448008626877

Reseñas

Ricardo Parellada. (2015).
Divertimentos filosóficos.
Madrid: Escolar y Mayo. 232 pp.

La voz italiana *divertimento* aludida en el título designa un género musical surgido durante la Ilustración y emparentado con la serenata, el nocturno o la suite. Todas ellas constituyen formas de composición, por lo general, breves, que poseen en común su carácter ligero y de entretenimiento. Esta definición se atiene bastante bien a la naturaleza de los *Divertimentos filosóficos*.

Si bien el género *divertimento* apenas superó los inicios del siglo XIX, los *Divertimentos filosóficos* de Ricardo Parellada, profesor de la Universidad Complutense, al contrario, han de desfallecer tan rápidamente pues son de gran actualidad por su contenido y su forma. Igualmente, como buen género musical ilustrado, los *Divertimentos filosóficos* pretenden iluminar y dilucidar los problemas mediante un lenguaje asequible, aunque se encuentren en el marco de una controversia de expertos. Los artículos proceden de un blog de debate que trata, en forma de discusión abierta, infinidad de cuestiones relevantes, sobre todo de la actualidad política, y que además ofrece detallados análisis y comentarios desde la visión de diferentes especialistas en distintas áreas de las ciencias sociales. Así como los instrumentos disputan bajo los imperativos de las reglas de la armonía cameral, también en este caso rigen las normas de la argumentación.

Al acentuar estas analogías fáciles, quizá estemos oscureciendo la gravedad de las diversas materias con las que se lidia. Hay, por ejemplo, algún capítulo de sátira antitaurina. Se escribe desde el estilo del análisis político de ocasión, pasando por la crítica de cine (“La pedagogía de *Inside job*”), de teatro (“Teatro de verano”), de libros (“Steve Jobs”, “Obama escritor”, “Atado y bien atado” o “Anatomía de un instante entre otros”) o la filosofía (“Norma y libertad”). Hasta el fútbol comparece, tratado por medio de un poema (“Tiquitaca”). El autor siempre escribe sin solemnidad ni seriedad artificiosa. Nos aproxima a toda una serie de encrucijadas de los últimos diez años que, en

algunos casos, todavía colean mucho, como el libre comercio o la justicia global. Hay otros que, por cierto, no está de más recordar, como lo que ha sucedido en el mundo de la enseñanza o algunos que siempre constituirán un *tópos* delicado (como el aborto).

Con lo dicho no se sostiene que éste sea un libro misceláneo al uso porque puede decirse que estructuran la obra tres ejes fundamentales, y que en parte ya hemos referido: la política, el análisis de la realidad y la divulgación filosófica. De este tercer eje, quizás podamos afirmar que sea una diferencia frente a otros libros que recopilan textos diversos unificados bajo un mero lema, pues todos ellos contienen una cierta desviación profesional o perspectiva filosófica desde donde se contemplan. Lo frecuentado desde hace años son los conjuntos de escritos, muy valiosos aunque en ocasiones demasiado técnicos, de los científicos sociales más requeridos por los medios (como economistas, juristas). Frente a los sutiles juegos dialécticos de cualquier disciplina, se parte de una idea de escritura para todos los públicos y sin complejos.

Un ejemplo al azar de este hacer del libro viene, a mi parecer, proporcionado por el excelente capítulo que dedica a los derechos humanos y los orígenes de la redacción de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Lo encuentro particularmente indicado para estos tiempos. Ahí se analizan y comentan de manera sencilla los principales entresijos y personajes del proceso de redacción de esta Declaración, sin agostarse en los detalles, pero tampoco en generalidades que empobrecen, proporcionando así una idea muy interesante de cómo ocurrió tal episodio histórico.

Un último aspecto importante es el dinamismo que proporciona el diálogo con respuestas recogido en algunos de los capítulos, donde el autor intenta responder a algunas de las alegaciones, objeciones o, en general, escritos de cualquier tipo que las otras personas participantes en el blog aportaron, lo cual le proporciona también una cierta viveza dialéctica a través del humor y el desenfado de esa charla escrita en la red.

Jorge de la Cerra Pérez
Universidad Complutense de Madrid, España
jorgedelacerraperez@ucm.es

Paulina Rivero Weber, coord. (2016).
Nietzsche: el desafío del pensamiento.
México: FCE, 217 pp.

Nietzsche representa un continuo desafío
para el hombre pensante de ahora.
HG. Gadamer

¿Cuál es el sentido de aproximarnos a la filosofía de Nietzsche en la actualidad? ¿Para qué leer sus libros o las obras que se escriben en torno a su pensamiento? La respuesta surge de su propia filosofía; de lo que él dice sobre Schopenhauer en los *Fragments póstumos*: “Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer” (Nietzsche, 2007: 560). La filosofía de Nietzsche es, ante todo, una invitación a reflexionar sobre nuestra propia existencia; a encontrar una filosofía para la vida. En ese sentido, todo libro sobre Nietzsche será valioso en tanto nos permita pensar la situación del hombre y los diversos problemas a los que se enfrenta en la actualidad.

El título del libro coordinado por Paulina Rivero Weber es, de por sí, una invitación a la reflexión: *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. ¿Por qué la filosofía de Nietzsche es un desafío? La respuesta resulta compleja. Es un desafío porque el pensamiento de Nietzsche se caracteriza por ser disidente, porque nos lleva a pensar de un modo radicalmente distinto. Nietzsche es un filósofo que va a contracorriente en más de una ocasión, en contra de la propia filosofía no sólo de su tiempo sino también de la actual. Pero sus ideas siempre nos interpelan

Nietzsche: el desafío del pensamiento cumple dos funciones. Primero, es un exhorto para todo lector a aproximarse al pensamiento de Nietzsche a partir de la interpretación de los autores que conforman el libro. Segundo, es una invitación a los estudiosos y especialistas a profundizar en la obra Nietzsche; es decir, a ser partícipes de un diálogo con la filosofía de Nietzsche. La obra nos lleva a transitar

por lugares no comunes con los que se suele asociar a Nietzsche. Se compone de nueve valiosos y profundos ensayos.

El libro comienza con el trabajo de Mónica Cragnolini, “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía de nietzscheana”, que trata sobre el lugar de la animalidad en la obra de Nietzsche, sobre todo a partir de *Así habló Zaratustra* y *La genealogía de la moral*. La cuestión es pensar hasta qué punto la filosofía de Nietzsche nos puede brindar una perspectiva distinta de la relación entre lo humano, la animalidad y el sufrimiento. La intención es reflexionar sobre el sufrimiento que se puede evitar al animal. En una época marcada por la violencia y la agresividad resulta fundamental detenernos a pensar en el modo en que nos relacionamos con los otros (animales y humanos) y cómo en ese encuentro se pone de manifiesto nuestra humanidad. Por eso Nietzsche “puede brindar una perspectiva de lectura interesante en la dirección de nuestra relación con lo viviente, como viviente en nosotros (el animal que somos), en los otros (el animal que el otro es) y en todo lo otro viviente” (27).

Luis Enrique de Santiago Guervós, presenta “La filosofía experimental en el pensamiento de Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra”. El artículo trata un tema clásico con un abordaje contemporáneo: la indisoluble relación entre la vida y la obra de Nietzsche. Dicha relación sólo se concreta al reconocer la presencia del cuerpo en todo pensamiento. La idea es pensar al cuerpo en su cabal magnitud, es decir, también como sufrimiento y enfermedad que lejos de ser un estorbo para la vida, puede constituir el punto de partida de toda reflexión, pues “el hilo conductor del cuerpo es para Nietzsche el sello de autenticación de su obra, pues es el fundamento para la comprensión del ser humano y de la filosofía en particular” (41). Esa relación entre cuerpo, vida y pensamiento es “uno de los referentes que mejor explican el carácter intempestivo de su obra y su continua actualidad” (52).

Remedios Ávila Crespo, es la autora de “La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche”. Ella se ocupa del nihilismo como un elemento relevante de la filosofía nietzscheana centrada en el fin de los grandes valores e ideas, o mejor aún, como la

permanencia del único valor eterno: la vida. Pues “la vida es lo último, la condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada. Está más allá del bien y del mal” (68). La muerte de Dios constituye el momento más álgido del nihilismo y, como tal, significa un momento de crisis; es decir: la posibilidad de crear nuevos valores que permitan enaltecer la vida en todas sus dimensiones. Como Ávila propone, el nihilismo no busca sumir al hombre en la desesperación, sino más bien incitarlo a la acción creadora.

El siguiente artículo, “La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna”, es de la autoría de Diego Sánchez Meca. Aquí se plantea que sólo a través del cuerpo es posible comprender la vida y la naturaleza. Pero, sobre todo, se busca repensar el lugar de la ciencia y la verdad pues, para Nietzsche, la verdad no es más que la imposición de una interpretación. En el artículo se establece un diálogo entre Darwin y Nietzsche sobre la evolución y el perfeccionamiento, pues, finalmente, “Nietzsche no puede aceptar la idea de Darwin de una evolución de las especies guiada por el mecanismo de selección natural a modo de progreso unilineal irreversible hacia formas superiores y más perfectas de vida” (85).

El texto “Gadamer y Nietzsche”, corresponde a Carlos B. Gutiérrez, quien busca resaltar el lugar de Nietzsche en la hermenéutica. El autor se propone estudiar a Gadamer a partir de Nietzsche, pues de ese modo “se amplía mucho el horizonte de su comprensión. Con el estudio de la genealogía se gana una mayor receptividad al peso que tiene la interpretación en la experiencia hermenéutica” (106) ¿Se trata entonces de una fusión de métodos filosóficos: hermenéutico y genealógico? Innegable es que para los dos pensadores la interpretación es pieza clave en el ejercicio filosófico, pero más allá de eso la idea es reflexionar sobre la posibilidad de que ambos métodos se logren complementar en el trabajo filosófico.

Rebeca Maldonado escribe “Hermenéutica crítica, anticuaria y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche”. La idea es pensar al cristianismo a partir de la intempestiva en que Nietzsche presenta su concepción de la Historia. Se busca mostrar la creciente y constante crítica de Nietzsche al cristianismo, a la figura de Jesús y su concepción del sufrimiento y la culpa, pues “sólo

desde la culpa el sufrimiento cobra significado y sentido. El cristianismo no destruye el sufrimiento, al contrario, debe su existencia a la sistematización máxima del sufrimiento a través de la emergencia de la voluntad de ser de cualquier modo culpable y reprobable” (114).

El libro continúa su senda con el ensayo de Andrea Díaz Genis titulado “Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte”. El eterno retorno en la filosofía de Nietzsche puede constituir el peso más pesado o puede ser un espacio para la liberación, en tanto que posibilidad ligada al ultrahombre y al instante. Para Nietzsche, vida y muerte constituyen un continuo en el que no tiene sentido la idea de la trascendencia, pues ella implica una desvalorización de la vida. La idea es pensar el eterno retorno como una reafirmación de todo el proceso de vida y muerte. Nietzsche, en tanto que filósofo trágico, (el primero, como él mismo declara en *Ecce homo*) nos exige valorar en sentido pleno la totalidad de fenómenos que constituyen nuestra existencia. Por eso la autora nos remite al pasaje de las tres transformaciones en *Así habló Zaratustra*, pues “Solo se llega a ser niño luego de haber superado la idea de la muerte como carga, y después de haber sido capaz de comenzar a crear un sitio y una actitud desde donde sea posible crear nuevos valores (y esto es lo que pretende el eterno retorno como idea ético-transformadora)” (145).

José Jara nos propone, en su artículo “El *ethos* de la promesa”, pensar en la promesa y en las implicaciones que de ella se siguen; en su relación con la memoria (con la mnemotecnia del dolor), con la moral y con el fenómeno del nihilismo, pues “con lo dicho hasta ahora acerca del *ethos* de la promesa y sus efectos sobre la acción moral cabría esperar también una transformación del discurso mismo de la filosofía” (167). Lo más inquietante del artículo es la relación entre la memoria (y la violencia que se debe ejercer sobre el sujeto para producirla, como señala Nietzsche en el tratado segundo *La genealogía de la moral*) y la promesa. Una pregunta se impone: ¿es la promesa un acto de violencia o un acto voluntario?

El libro cierra de manera magistral con el trabajo de Paulina Rivero Weber, “Música, religiosidad y filosofía en Friedrich Nietzsche”. Se trata de un ensayo filosófico acompañado de la música de Nietzsche. El texto pretende aproximarnos a la experiencia estética que se

produce no sólo en la producción filosófica de Nietzsche, sino también en su producción musical. Cuestiones que, en última instancia, parecen indisolubles y coincidentes. La autora nos propone acercarnos a la música de Nietzsche a partir de una escucha abierta y renunciar a las equivocadas comparaciones que se hacen de Nietzsche con Wagner.

El escrito se acompaña de las partituras de las composiciones de Nietzsche y es una invitación tanto a su música como a su reflexión filosófica sobre ésta; mejor aún, a una sacralización de la música, pues “en Nietzsche existe una propuesta que nos lleva a una religiosidad atea, propuesta que resulta por cierto sumamente interesante y viable para nuestra época, pues es una religiosidad que sacraliza *este mundo* y no otro” (177-182).

Todos los artículos que constituyen el libro abren un conjunto de preguntas que nos interpelan y nos incitan al diálogo: ¿Es la promesa un acto involuntario? ¿Es posible pensar la promesa separada de la mnemotecnica del dolor? ¿Nietzsche es solo un filósofo trágico o un compositor no valorado en su justa dimensión? ¿Hasta qué punto en nuestra humanidad se manifiesta el daño que infringimos sobre otros vivientes? ¿Qué lugar tiene la verdad en la filosofía y la ciencia de nuestro tiempo? ¿Es el cristianismo una religión de la culpa? ¿Qué lugar tiene el cuerpo en toda la filosofía de Nietzsche? ¿Es el nihilismo el momento ideal para la creación de nuevos valores? ¿Puede el método genealógico enriquecer a la hermenéutica?

Cada artículo que compone *Nietzsche: el desafío del pensamiento* es valioso, toda vez que muestra la vitalidad de la filosofía del célebre autor alemán al explorar ciertos aspectos de su pensamiento que no han sido suficientemente discutidos: es justo en ese punto donde reside su novedad. La obra es profundamente enriquecedora al permitirnos re-pensar nuestra situación actual en el mundo de la mano de la filosofía nietzscheana.

Victor Ignacio Coronel Piña
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
victorcoronel1978@hotmail.com

Referencias bibliográficas

Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos, I (1869-1874)*, ed. de Diego Sánchez Meca. España: Tecnos.

Mariano Crespo (2016).
El perdón. Una investigación filosófica,
2ª ed. Madrid: Encuentro. 170 pp.

Mariano Crespo, filósofo español nacido en 1966, labora actualmente en la Universidad de Navarra. Su formación académica lo ha llevado al campo de la fenomenología y ha publicado tanto estudios científicos como obras de divulgación filosófica dentro de su área, enfocándose principalmente en los aspectos antropológicos.

El libro que hoy reseñamos corresponde a su tercera edición —y segunda en español—: la primera fue publicada en alemán, en 2002. Posteriormente, fue traducida (por él mismo) y publicada por Ediciones Encuentro, en 2004. En 2016, la misma casa editora, publicó *El perdón. Una investigación filosófica*, en una versión corregida y aumentada. Si bien estas correcciones y aumentos no llevan al texto en una nueva dirección general, resaltamos en esta edición el añadido de un capítulo conclusivo donde hace una síntesis del libro, aclarando de su trabajo que, en realidad, no es sino “un comentario de las hermosas palabras del obispo de Hipona”:

No es, pues, que aprobemos las culpas que queremos corregir, ni queremos que la maldad cometida quede sin castigo, porque así nos place. Tenemos compasión del hombre, detestamos su crimen, su fechoría: cuanto más nos desagrada el vicio, tanto menos queremos que aparezca el vicioso que enmienda. Cosa fácil es y natural odiar a los malos, pues que son malos; raro es y piadoso el amarlos porque son hombres; de modo que a un mismo tiempo has de condenar la culpa, porque afea la naturaleza que amas (san Agustín, Agustín de Hipona, *Carta 153*: I, 3).

El texto, de 170 páginas, está dividido en cinco capítulos, además de incluir una introducción y una conclusión. El libro sigue un acercamiento al núcleo del perdón de afuera hacia adentro,

comenzando por las consideraciones metodológicas hasta finalizar con los elementos esenciales del perdón.

En la Introducción, el autor plantea dos objeciones que tratará de desmontar a lo largo de los capítulos siguientes. Por un lado, plantea la idea de que perdonar constituye un «caso límite», prácticamente imposible de alcanzar. Por otro lado, expone la argumentación de Aurel Kolnai, quien afirma que, si se puede romper la relación entre agente y acción, la valoración del agente queda determinada por su acción; «una actitud no negativa respecto al agente significaría una actitud no negativa hacia la acción en cuestión» —en este caso: la ofensa del agresor—, por lo que el perdón se presentaría a Kolnai como una imposibilidad lógica, sea porque el agente resulta inocente del mal cometido y no cabe, entonces perdonarlo, o bien sería indiscernible en tanto que malo. Es decir, Kolnai plantea la cuestión de en qué medida la persona es reductible a sus acciones.

El primer capítulo trata sobre los aspectos metodológicos que usará a lo largo del texto. Sus puntos de partida son dos: a) que el acto del perdón es de carácter intencional, es decir no inmanente a la conciencia; y b) que el perdón siempre tiene un carácter personal, donde intervienen el que ofende y el ofendido. Según Crespo, por esta segunda consideración no es posible el perdón a sí mismo. Dice él que, más bien, se trata de un fenómeno de aceptación de la propia culpa y de esperanza del posible perdón que se me concederá.

Los otros aspectos metodológicos señalados en su introducción son, primeramente, un concepto determinado de «fenómeno», a saber, «aquello que se nos da o se nos puede dar conscientemente», así como las siguientes categorías tomadas de Dietrich von Hildebrand: a) lo subjetivamente importante, b) lo importante en sí, c) el bien objetivo para la persona. Crespo incorpora estas categorías a su argumentación para postular una comprensión del mal objetivo c) como aquello que es propiamente objeto del perdón.

Identificar aquello que no es el perdón es la intención del segundo capítulo. Para ello, el autor realiza un amplio elenco de fenómenos que no considera como formas del auténtico perdón. El perdón no es venganza. Ni deseo de ella. Tampoco es odio. O rencor. Asimismo, existen otros fenómenos que pueden confundirse con el

perdón, como la superación de los malestares sufridos a consecuencia del mal objetivo que se me ha realizado, dejar de lado el mal, la indiferencia ante el agresor, la condonación o la aprobación del ofensor, tampoco son perdón. El perdón no es una representación psicológica que acontece en el ofendido ni tampoco un juicio de la razón. El perdón no es una respuesta obligada ante quien ofende. Asimismo, no es una disculpa intelectual, ni una prescripción emocional, ni tampoco la liberación de una pena o de un castigo a quien ofende. Tampoco es el cese de un sentimiento negativo. Ni del resentimiento. Cada uno de estos casos irreductibles al perdón son revisados con detalle por el autor, quien va señalando las insuficiencias de tales situaciones frente al auténtico perdón.

Para terminar el segundo capítulo, Crespo presenta algunas formas de pseudo-perdón según las exponen Jankélévitch y Hildebrand. Aquí, nos encontramos con la displicencia, la integración cultural, la falsa transgresión de nuestros derechos, el caso de una susceptibilidad exagerada por parte del ofendido o el perdón arrogante en virtud de una actitud farisaica.

Con el tercer capítulo ingresamos al núcleo del fenómeno del perdón. Aquí, deseamos indicar que el título del libro nos parece excesivo por que enfrenta exclusivamente el fenómeno del perdonar y no, por ejemplo el del pedir perdón. «Perdonar» sería, tal vez, un título más ajustado a la investigación que Crespo realiza.

El perdón se dirige exclusivamente al mal objetivo, es decir a la acción injusta, únicamente en cuanto que se nos hizo a nosotros de forma intencionada y no en la medida en que posee un disvalor moral. Por lo tanto, es preciso distinguir la intencionalidad de la ofensa al mismo tiempo que si, en efecto, la ofensa fue dirigida a mí. Este capítulo aborda algunas preguntas relacionadas con estas cuestiones: ¿Puedo perdonar un mal que no se ha hecho directamente contra mí? ¿Existen hechos verdaderamente imperdonables? ¿Hay males que no deben ser olvidados?

El cuarto capítulo versa sobre las condiciones del perdonar. Crespo considera que, respecto de quien perdona, son necesarias: libertad, reconocimiento de que el ofensor es una persona, volver a ser consciente de la propia dignidad que la ofensa parecía haber

ocultado, la comprensión del mal infligido, el reconocimiento y superación de los sentimientos negativos y la restauración de la relación con el ofensor. Por parte del ofensor, son necesarias la responsabilidad y la conciencia.

Finalmente, el capítulo quinto intenta acercarse de lleno a la esencia del perdonar, diciendo que se trata de un fenómeno moral. Dice que el perdonar es un acto tanto en su sentido amplio como en el estrecho. En sentido amplio, perdonar es una vivencia espontánea. En sentido estrecho, se refiere a la realización de un estado de cosas diferentes al agente.

A lo largo del libro, Crespo hace referencia a la asimetría del perdonar. En este capítulo final, la detalla, diciendo que es asimétrica porque rompe la lógica del ojo por ojo, al superar la deuda venciendo al mal con el bien. Traemos a colación, aquí, un párrafo de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI que expresa vivamente esta asimetría:

¿Qué es realmente el perdón? ¿Qué ocurre en él? La ofensa es una realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada y, así, superada. El perdón cuesta algo, ante todo al que perdona: tiene que superar en su interior el daño recibido, debe como cauterizarlo dentro de sí, y con ello renovarse a sí mismo, de modo que luego este proceso de transformación, de purificación interior, alcance también al otro, al culpable, y así ambos, sufriendo hasta el fondo el mal y superándolo, salgan renovados (Ratzinger, 2007: 194-195).

Para terminar su argumentación, el autor aborda las cuestiones de la necesidad de arrepentimiento del agresor, del perdón «social» y del perdonar como virtud.

El perdón. Una investigación filosófica ofrece un recorrido detallado y esquemático, paso a paso, por todos los recovecos del perdonar. Ahí puede reconocerse que no se trata de un fenómeno periférico del sujeto, sino de uno que lo implica en su totalidad. Observando

detalladamente este fenómeno, es posible reconstruir la fisonomía de la persona.

Pablo García Arévalo
Centro de Investigación Social Avanzada, México
pablo.garcia@cisav.org

Referencias bibliográficas

Agustín de Hipona. (1953). *Cartas. Obras completas XI*, trad. L. Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Miami: Planeta.

Para los colaboradores de Open Insight:

Sobre la revista

1. **Open Insight** es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, **Open Insight** está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a **Open Insight** podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. **Open Insight** está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, un artículo y una réplica, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, **Open Insight** está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarlo a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias.

-
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.
 16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor y con los datos pertinentes de cada una de ellas.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en cursiva (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Stromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para Coloquio y para *Hápx Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser: a) Aceptado sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Reevaluable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la **Revista de filosofía Open Insight**:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

There is, it seems to us,
At best, only a limited value
In the knowledge derived from experience.
The knowledge imposes a pattern, and falsifies,
For the pattern is new in every moment
And every moment is a new and shocking
Valuation of all we have been. We are only undeceived
Of that which, deceiving, could no longer harm.
In the middle, not only in the middle of the way
But all the way, in a dark wood, in a bramble,
On the edge of a grimpen, where is no secure foothold,
And menaced by monsters, fancy lights,
Risking enchantment. Do not let me hear
Of the wisdom of old men, but rather of their folly,
Their fear of fear and frenzy, their fear of possession,
Of belonging to another, or to others, or to God.
The only wisdom we can hope to acquire
Is the wisdom of humility: humility is endless.

~T. S. Eliot~

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)245-2214

www.cisav.mx
www.openinsight.mx