

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen IX • Número 16 • Mayo–Agosto 2018

❖ EDITORIAL

❖ DIALÓGICA

Natalia Stengel Peña

De la violencia en el arte o del arte violento

Óscar Méndez Ayala

El sentido del sinsentido de la violencia

❖ ESTUDIOS

Raúl E. Rodríguez Monsiváis

Los límites observables de la composicionalidad desde la perspectiva de la elaboración y la interpretación textual

Jaime Torija Aguilar

La presencia del sujeto en el pensamiento científico de la cultura occidental

Martín Simesen de Bielke

Heidegger y la concepción del «espacio-tiempo» en la teoría de la relatividad especial

José Alfonso Villa Sánchez

Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro

Lucero González Suárez

Impropiedad, propiedad y caída en Ser y tiempo.

El pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

El carácter positivo de la ontología de Michel Henry como confrontación al nihilismo

Hernán Gabriel Inverso

¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del ego cogito al egò páscho

❖ HAPAX LEGÓMENA

Jacob Buganza Torio

Estudio introductorio a Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber de Antonio Rosmini

Antonio Rosmini

Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Open Insight

VOLUMEN IX • NÚMERO 16 • MAYO-AGOSTO 2018



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2018.

Open Insight, vol. IX, no. 16, junio-mayo de 2018, 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: 04-2016-120919313600-102. 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: DGTIC, UNAM. Fecha de última modificación: 30 de abril de 2018. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía Open Insight es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. 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, 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 producida 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 impreso 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](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), SciELO Citation Index (Web of Science) (<http://www.scielo.org.mx>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Francisco Porras Sánchez
Director Académico

Francisco Calderón Márquez
Director Administrativo

Diego I. Rosales Meana
Coordinador de la División de Filosofía

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

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

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	3
<i>Filosofía e ideal</i>	
DIALÓGICA	
Natalia Stengel Peña	11
<i>De la violencia en el arte o del arte violento</i> <i>On Violence in Art or About Violent Art</i>	
Óscar Méndez Ayala	35
<i>El sentido del sinsentido de la violencia</i> <i>Making Sense of Violence Nonsense</i>	
ESTUDIOS	
Raúl E. Rodríguez Monsiváis	41
<i>Los límites observables de la composicionalidad desde la perspectiva de la elaboración y la interpretación textual</i> <i>The Observable Limits of Compositionality from the Perspective of the Elaboration of Texts and the Textual Interpretation</i>	
Jaime Torija Aguilar	73
<i>La presencia del sujeto en el pensamiento científico de la cultura occidental</i> <i>The Presence of the Subject in the Scientific Thought of Western Culture</i>	
Martín Simesen de Bielke	99
<i>Heidegger y la concepción del «espacio-tiempo» en la teoría de la relatividad especial</i> <i>Heidegger and the conception of «Space-Time» in the Special Relativity Theory</i>	
José Alfonso Villa Sánchez	129
<i>Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro</i> <i>Zubiri and the Reception of Phenomenology according to Serrano de Haro</i>	
Lucero González Suárez	155
<i>Impropiedad, propiedad y caída en Ser y tiempo.</i> <i>El pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa</i> <i>Impropriety, Propriety and Care in Being and Time.</i> <i>Heidegger's Thought on Religious Experience</i>	
Ramsés Leonardo Sánchez Soberano	183
<i>El carácter positivo de la ontología de Michel Henry como confrontación al nihilismo</i> <i>The positive character of Michel Henry's ontology as a confrontation with nihilism</i>	
Hernán Gabriel Inverso	207
<i>¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del ego cogito al egò páscho</i> <i>Am I Loved? The Erotic Phenomenon and the Phenomenological Transit from the ego cogito to the egò páscho</i>	

HAPAX LEGÓMENA

Jacob Buganza Torio 231
*Estudio introductorio a Sobre la naturaleza del derecho y su relación
con el deber de Antonio Rosmini*

Antonio Rosmini 247
*Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber
On the Nature of Right and its Relation to Duty*

RESEÑAS

El pensamiento de Iván Illich, de Humberto Beck 301
por Gabriel G. Jolly

Cuerpo vivido, de Agustín Serrano de Haro 305
por Tania Guadalupe Yáñez Flores

Filosofía e ideal

La realidad siempre aparece ante nosotros oscuramente, entre sombras. Tanto más cuanto la inquietud fundamental de la vida está avezada por la turbulencia de los tiempos: el poder está más a merced del astuto hombre de política que de una ciudadanía participativa y corresponsable. Entre las sombras, más bien que voltearnos a ver unos a otros y encontrarnos, hombro con hombro en la común labor del cuidado de la casa común, volteamos a ver hacia arriba, donde destacan, a menudo, oscuras figuras cuyos discursos más llaman a la desesperanza que a la persuasión sobre los fines que deberíamos perseguir como comunidad y los medios apropiados para alcanzarlos.

La filosofía, que tiene lugar en la Historia, pese a su aspiración a una verdad más allá de la contingencia, se mantiene, a su vez, en la tensión entre lo circunstancial y lo eterno de la que participa la humana condición. A la filosofía, pues, no le es ajena la tematización de la estructura política que, a fin de alcanzar un horizonte de justicia, establece y favorece unas instituciones y unos medios en lugar de otros. A la filosofía, aunque tentada por las mieles del poder que corrompe, no le son ajenas la injusticia y la impunidad. En su aspiración a la verdad está enraizado el anhelo cierto del bien y la justicia. Por eso, la filosofía, desde el trabajo conceptual, puede confrontarse contra la práctica política, regida, las más de las veces, por pasiones antes que por razones.

Parecería que una necesidad histórica nos condena constantemente a elegir entre el menor de los males. Mas, entre la franca ingenuidad de creerle tal capacidad a los autoproclamados redentores políticos y el puro cinismo individualista desconfiado de la vida pública, acaso quepa maridar lo ideal y lo fáctico en la concepción y persecución realista de bienes posibles. Tal nos enseña no sólo la especulación sino, eminentemente, la práctica de la filosofía como modo de vida: cuando nos demanda no sólo la búsqueda de la verdad sino el compromiso de la vida en la consecución de esta búsqueda,

que siempre estará irresuelta toda vez que no realicemos, en la vida, la verdad que nos permita descubrir y acoger al otro al salir a su encuentro. Además de mediante el trabajo del concepto, la filosofía aspira, así, puntualmente a la justicia. Busca ofrecer claridad en medio del atribulado presente, al tiempo que promueve una disciplina cuyo ejercicio permite resistir la servidumbre de las ideologías que devoran a las personas con el pretexto de defenderlas.

El cumplimiento de tal aspiración de verdad y justicia se verifica en la tarea permanente de la pregunta simultánea por la verdad y el bien. Su descubrimiento y el de los mejores medios para alcanzarlo nunca es una tarea terminada y cada generación ha de volver a emprenderla, criticando su herencia y concibiendo la esperanza común, más bien que el futuro.

La filosofía es, como ejercicio político, la criba permanente de las ideas sobre las cuales fundamos la acción, a nivel personal y político, al tiempo que, en vez de paralizar la acción mediante el análisis exagerado, supone apostar una respuesta sobre la verdad y el bien. Se asemeja, así, al águila que no sólo avizora desde la distancia su presa, sino que también la apresa con calculada audacia. Exige, pues, en el curso finito de nuestras existencias en el tiempo, suspender el juicio sobre lo que se da por sentado siempre que sea necesario, pero también orienta la acción en el tiempo oportuno, entendido que, además, vivimos en el tiempo que resta.

La acción que nace de la experiencia emotiva del anhelo del bien puede ser acertada o errada. Tal vez ahí radiquen la belleza y la tragedia de la libertad. La filosofía, por su parte, asume con responsabilidad radical el sometimiento a criba de las creencias y los hábitos sobre las que fundamos la existencia, así orientando la acción. Si lo bueno es bello pero difícil, acertar con el bien arduo es el resultado de una agonía ante la que, en el peor de los casos, el carácter se atempera.

En la aspiración al diálogo común acerca de los ideales que la razón estima como los más dignos, es fundamental el acicate de una filosofía que esté dirigida a la justicia y al bien común, pero ella no es suficiente. El combate moral de la búsqueda del bien no se da nunca en soledad. La aspiración al bien congrega, reúne. Los demás,

como cualquiera de nosotros, crecen y actúan en el contexto de instituciones que son tan parecidas y diversas como las maneras en las que se vive.

Las instituciones no se fundan sólo sobre ideas, mejores o peores, ni tampoco sobre estima o voluntad. Cabe, junto a la suspensión del juicio sobre las ideas y las acciones, la crítica de los hábitos de quienes componemos las instituciones y juzgar su validez en función de su contribución a la justicia y al bien común. Aunque la acción se propone fines ideales, errar en la apuesta no implica renunciar a la renovación moral, sino un entrenamiento del hábito que conduce, luego, acaso, al acierto; entretanto, aspirar a lo ideal es, en última instancia, un triunfo contra el pesimismo de poco valor.

El horizonte de la acción común se presenta como el pretexto perfecto para justificar un cinismo sin ideales, fatalista, que hace de las instituciones incorrigiblemente corruptas el hado al que está sometida la vida de cada uno. Se cree que la política es el trabajo de unos cuantos profesionales, en quienes se confía, por cierto, cada vez menos.

Está, por otro lado, la posibilidad de promover una renovación cultural, que no es asunto de unos cuantos hombres y mujeres cultos que han hecho profesión de filósofos. Así como a todas las personas de una comunidad conviene el quehacer filosófico porque todos hemos de morir —y lo sabemos—, todos los miembros de una comunidad tienen algo que aportar al trabajo común de la justicia: poseedores de singularísimas inteligencias y voluntades, su acción constituye la acción política. El cuidado corresponsable de la casa común es tarea de todos y la filosofía nos invita a examinar no sólo nuestras instituciones sino nuestras vidas: así sabremos nuestra contribución a la política.

Las consecuencias de la acción individual y colectiva se pueden estimar sólo hasta cierto punto, es cierto. Las consecuencias de la acción más nimia —como vestir al desposeído que a nadie le importa y con quien, por cualquier motivo, vinimos a toparnos—, escapan al horizonte vital que cualquier persona sea capaz de cultivar en el curso de una vida. La filosofía, en el horizonte de la Historia, es la ciencia que nos permite examinar nuestras vidas y los ideales sobre

los que las fundamos, pero también avisora, entre las sombras, los hilos de la acción que tejen la Historia que ella misma colabora a construir.

Es cierto: lo que cabe esperar no es precisamente halagüeño. Ante la creciente ceguera al valor de las humanidades, las ciencias sociales y las artes por parte de diversos gobiernos, lo que se evidencia es una deliberada intención de unos cuantos por medrar con la miseria de la mayoría. La calculada barbarización de mayor parte de la humanidad nos presenta la defensa del espíritu y su cultivo no sólo como un deber de resistencia sino, además, como la alternativa más próxima a la realización efectiva de horizontes sociales cada vez más justos.

Semejante resistencia cultural demanda denunciar el olvido del espíritu en los tiempos que corren. Ese olvido se convierte en censura cuando coincide con el medio para sostener regímenes injustos como la censura que el gobierno de México impone al cultivo de las humanidades, las artes y las ciencias sociales, como otros países de América y en desarrollo. Precisamente, en tiempos de una violencia inédita y tras no pocas conquistas nacionales de relevancia internacional en estos rubros —merecidas luego de años del esfuerzo sostenido de la comunidad humanística, artística y científico social mexicana y latinoamericana—, se observa una alarmante campaña en contra de aquellos que pueden denunciar y transformar la barbarie que atravesamos.

Nunca como ahora ha sido tan importante para nosotros el cultivo del ocio que comprende y crea; nunca como ahora ha sido tan importante para nosotros retejer la comunidad política desde abajo, desde el examen de la vida y el compromiso con el prójimo. La filosofía, que espera y en cuyo horizonte está no sólo la suspensión del juicio sobre las verdades que se han tomado como criterios de acción sino también sobre las formas de vida en común en las que la vida cultural encuentra cimiento, puede ofrecer luces hoy urgentes para imaginar la esperanza.

En este tenor, las aportaciones de este número dan cuenta de cómo la filosofía está siempre atenta sobre lo que parece sabido o, por otro lado, lanza su mirada aguda sobre los acontecimientos que

carecen de claridad. En la sección *Dialógica* Natalia Stengel y Oscar Méndez conversan sobre el sentido de la violencia en el arte: hacer sentido de la violencia. A partir del análisis de la obra de tres artistas, nos ofrecen criterios para mejor comprender y juzgar los formatos y los tópicos del arte contemporáneo.

En la sección de Estudios, Raúl Rodríguez Monsiváis discute los límites del principio de composicionalidad en escenarios del lenguaje natural y desde el punto de vista de la interpretación textual. Jaime Torija Aguilar repasa las principales posiciones en torno al papel del sujeto en la construcción de nuestra tradición científica para discutir la posteridad de este problema, cuyo clasicismo evidencia. Martin Simesen Bilke, por su parte, discute el aserto de Heidegger en el sentido de que la teoría de la relatividad espacial presume y preserva la concepción clásica de las nociones de espacio y tiempo.

A continuación, Villa Sánchez reconstruye la recepción española de la tradición fenomenológica. Al tiempo que retrata a los primeros personajes protagónicos de la promoción de la fenomenología en el ámbito hispano, discute el sentido de dicha tradición en el relato que de estas escenas hiciera Serrano de Haro.

Hacia el final de la sección, González Suárez retoma el análisis del fenómeno religioso expuesto por el primer Heidegger de al rededor de *Ser y Tiempo* para reflexionar sobre la religión como horizonte ético a partir de la transformación resultante de la experiencia de lo divino, mientras que Ramsés Sánchez Soberano presenta la ontología de Henry como un dispositivo en contra del nihilismo y Hernán Inverso muestra hasta qué punto cabe el yo que siente en el discurso fenomenológico regular, del que eminentemente se ha enfatizado otro elemento del argumento cartesiano en el análisis de Husserl: el yo que piensa.

Esta ocasión, en Hápax Legómena, presentamos la traducción que realizó Jacob Buganza de un fragmento de la *Filosofía del Diritto*, escrita por Antonio Rosmini. Aquí se presenta una invitación, especialmente urgente para la ciudadanía, a tomar conciencia del talante ético de nuestra acción; exculpándonos de nuestra corresponsabilidad en el desastre público, pues solemos juzgar que la culpa de todo la tiene siempre otro.

En las reseñas, Gabriel García presenta una obra que nació para posteridad de clásico en los estudios illichianos: el libro *Otra Modernidad es posible*, donde Humberto Beck argumenta el diagnóstico de Iván Illich sobre la Modernidad y repasa sus implicaciones culturales; Tania Yáñez, por último, en la línea del argumento de Inverso, reseña un conjunto de ensayos que abordan el estudio del cuerpo vivo desde una perspectiva fenomenológica.

Juan Manuel Escamilla González Aragón
y Tania Guadalupe Yáñez Flores
Abril, 2018.

Dialógica

De la violencia en el arte o del arte violento

On Violence in Art or About Violent Art

Natalia Stengel Peña
Universidad Anáhuac Querétaro, México
nataliastengelp@gmail.com

Recibido: 01/02/2017 • Aceptado: 19/09/2017

Resumen

Este artículo se estructura a partir de la clasificación de la violencia que realiza Žižek en subjetiva, objetiva, simbólica y sistémica, para explicitar cómo es que se utiliza la violencia en la denuncia de ésta a través del arte. Se exploran las obras de cuatro artistas, una por cada forma de violencia: Teresa Margolles, como expositora de la violencia subjetiva; Cindy Sherman, como la fotógrafa de la violencia objetiva; Hannah Wilke y su denuncia de la violencia simbólica y Mariana Abramović, quien desencadena la oculta violencia sistémica. Asimismo, se explora el papel que tiene el espectador frente al arte que requiere de su participación.

Palabras clave: arte, cuerpo, feminismo, performance, violencia.

Abstract

This paper follows the classification of violence made by Žižek: subjective, objective, symbolic and systemic, to show how violence is used when it is itself denounced through art. It explores the artworks of four female artists, one per each type of violence: Teresa Margolles exhibits subjective violence, Cindy Sherman photographs the objective violence, Hannah Wilke denounces, while she portrays it, symbolic violence and Marina Abramović revealed the hidden systemic violence. Finally, there is an exploration of the role of the spectator regarding artworks where his/her participation is required.

Key words: art, body, feminism, performance, violence.

Introducción

Los artistas han buscado diversos medios para expresar la realidad de la manera más objetiva posible. Tal búsqueda de la objetividad derivó en la exploración de formas de arte ahora ya aceptadas: el *performance*, las instalaciones y el arte objeto, entre otras; formatos en los que las feministas de la segunda ola encontraron un espacio prolífico para la expresión.

Hay quienes afirman que es ahí donde mayor libertad encontraron. Incluso Kate Millett, una de las teóricas más relevantes de este movimiento, presentó una instalación para denunciar la violencia que se había manifestado en el juicio de Sylvia Likens (Phelan, 2012), en donde el tema parecía desviarse del hecho de que una adolescente de 16 años había sido asesinada y se centraba en discutir si, por promiscua, merecía el castigo. Después de la lucha por el voto, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las mujeres buscaron una igualdad efectiva en las esferas públicas; en parte, sus manifestaciones quedaron plasmadas en el arte.

Al tiempo que las mujeres lograron entrar a los museos, se inició un debate respecto a la legitimidad de lo que estaban presentando. Incluso entre las feministas se discutió el quehacer artístico de las mujeres, pues en la mayoría de los casos representaba alguna forma de situación violenta (Phelan, 2012: 15-46). De los sesenta hasta el día de hoy, se mantiene esta discusión. Aún en obras no feministas surgen las preguntas: ¿estamos frente a piezas de arte o no?, ¿tiene el arte un papel político?, ¿la categoría de belleza es válida para juzgar el arte contemporáneo?

Este análisis parte de dos afirmaciones. La primera, propuesta por Baudrillard, es que la época de las liberaciones y de las luchas de las minorías ya sucedió y, oficialmente, les fueron concedidas las leyes y los mecanismos de protección a tales grupos (1991: 9-19). Lo que vivimos ahora, sigue, es la era de los trans, de forma que

estamos frente a una transéptica,¹ por lo que las categorías tradicionales para juzgar el arte son insuficientes y ni siquiera se recurrirá a ellas, siguiendo lo establecido por Jameson al explicar cómo el arte contemporáneo no remite a una referencialidad siquiera (1991: 26), de forma que el debate sobre si la belleza, proporción o sublimidad son o no categorías propias del arte no será relevante en éste estudio. La segunda afirmación es el resultado de una conversación entre Carlos Arias, Maris Bustamante, Mónica Castillo, Lourdes Grobet, Magali Lara, Mónica Mayer y Lorena Wolffer (2001): el arte feminista es político y, por lo tanto, recurre a la representación, o presentación, de la violencia como un acto político de denuncia, en el que se espera un papel activo del espectador.

Dado lo anterior, este ensayo presentará cuatro obras de arte de mujeres que trabajan el tema de la violencia, clasificadas de acuerdo con la estructura propuesta por Žižek (2008) y, si bien no se trata de una defensa o una explicación de por qué habrían de ser consideradas como arte, sí pretende justificar el recurrir a la violencia para denunciar la violencia bajo el principio enunciado por el mismo autor en una conferencia dada en Cincinnati (2013), al comparar las dos películas sobre la vida de Lincoln recientemente realizadas, la de Spielberg, que se apegó lo más posible a la realidad y la cómica *Lincoln contra los vampiros*. De acuerdo con Žižek, la realista llega a tal nivel de crueldad que el espectador simplemente se aleja y evita identificarse con cualquiera de los bandos, sea con el del victimario o con el de la víctima, pues uno no quiere responsabilizarse de causar el dolor, pero tampoco recibirlo, mientras que la segunda es tan fantástica que uno puede comprender el nivel de violencia que se vivió en la guerra de secesión. Es decir, a través de las metáforas, se accede con mayor facilidad al hecho de lo que a partir de la

1 Baudrillard explica la emergencia de la transéptica como resultado del estado del arte en el que todo coexiste, cultura y anticultura, de forma que: "El arte se halla en la misma situación: en la fase de una circulación superrápida y de un intercambio imposible. Las obras ya no se intercambian, ni entre sí ni en valor referencial. Ya no tienen la complicidad secreta que constituye la fuerza de una cultura. Ya no las leemos, sólo las descodificamos de acuerdo con unos criterios cada vez más contradictorios" (Baudrillard, 2007: 21).

presentación de éste. Así, es probable que alguien ajeno a la guerra del narcotráfico pueda acceder mejor a comprenderla a través de una obra de Margolles que de una nota periodística explícita.

De esta forma, el análisis comprende cinco partes: el anonimato de la muerte en México, nombrado por Teresa Margolles, para estudiar la violencia subjetiva; la fotografía de lo retratado en la obra de Cindy Sherman como violencia objetiva; Hannah Wilke, violentando la imagen estereotipada para acercarse a la violencia simbólica; Marina Abramović y la persistencia de la violencia como escenificación de la violencia sistémica; finalmente, la última parte estará dedicada al papel del espectador.

El anonimato de la muerte en México, nombrado por Teresa Margolles

De acuerdo al Índice Global de la Paz (2015), México vive una situación de violencia extrema, de 162 países analizados, México ocupa la posición 144: la más baja de toda América. El índice se obtiene proponiendo un rango máximo de 5 y un rango mínimo de 1, con el que se califica la situación de cada país. La calificación del índice para nuestro país revela la situación aberrante que atraviesa: en criminalidad, obtuvimos cuatro de cinco, al igual que en el acceso a armas. Llegamos a cinco de cinco en homicidios y crímenes violentos y a 4.7 de cinco en muertes por conflictos extremos. Nuestra situación es la propia de un país en condiciones de guerra, como Siria. Esta medición reporta algunas de las manifestaciones de violencia subjetiva entendida como aquella realizada por un agente identificable y sólo apreciable porque existe el grado cero de violencia (Žižek, 2008: 1/5), es decir, sólo en el sentido de que existen países como Islandia, que de acuerdo al mismo índice es el menos violento, podemos detectar la situación violenta en México.

La artista Teresa Margolles llevó a cabo obras, sobre todo *readymades* asistidos e instalaciones, que retratan la situación de violencia que atraviesa nuestro país. Sus propuestas suelen ser en extremo polémicas, usualmente por lo violentas que resultan. Pero también por la relación en que están sus obras con los cuerpos. El cuerpo posee

un peso cultural bastante grande, sea como sea como un medio artístico, como expresión de lo bello e incluso, en muchos religiones, como algo sagrado... , razón por la que varios ritos funerarios decoran al cuerpo, lo cosmetizan para el entierro. En una entrevista para la TVE, la artista dijo: “dentro de la morgue, el cuerpo se convierte en un cuerpo social” (T. Margolles, comunicación personal, 10 de marzo de 2014); es decir, los cuerpos que resultan de la violencia son, en sí mismos, una denuncia de lo que se vive en México.

Si el *ready-made* propone la utilización de objetos cotidianos para la creación artística, Margolles lleva al extremo esta técnica, al involucrar cuerpos en la mayoría de sus obras; cuerpos que acaban siendo convertidos en objetos, como *Fountain* de Duchamp. Mas lo interesante aquí no es que la artista sea quien objetiva los cadáveres, sino la sociedad, las familias y las instituciones. Los cuerpos que muestra son aquellos desechados, olvidados, maltratados o los que no pueden ser enterrados por falta de recursos económicos. La artista recobra la significación de los cuerpos anónimos que parecen no tener ninguna importancia: los convierte en una obra que perpetúa al muerto olvidado y, al mismo tiempo, denuncia la negligencia de la sociedad frente a las miles de muertes anónimas que tienen sitio en nuestro país. Los muertos anónimos resultan de una violencia generalizada que consume la interacción social. Son los cadáveres que resultan de una guerra contra el narcotráfico cuyo fin ya no está claro. Son los cadáveres de asesinadas, hijas del desprecio hacia las mujeres por el simple hecho de ser mujeres; situación que los convierte en significado, significante y referente de la violencia subjetiva que se vive en México.

Aunque, en la pantalla, poco se censuran los errores gubernamentales y mucho se esconde su complicidad con la multitud de muertos que habitan nuestras ciudades y noticias, aunque los muertos puedan convertirse en un hecho incómodo y aunque comunidades enteras supongan que esconder los cuerpos borrarán su memoria y la tristeza de perderlos; aun cuando el número de muertos asciende a los 57 mil (Mendoza y Navarro, 2015), es imposible ocultar todos los cadáveres, limpiar toda la sangre y desaparecer a los asesinos, como también es imposible que no veamos esta violencia. Esta

visibilidad le es propia a la violencia subjetiva: “La lección es que uno se debe resistir a la fascinación de la violencia subjetiva, violencia realizada por agentes sociales, individuos malévolos, aparatos disciplinarios represivos, multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es sólo la más visible de las tres” (Žižek, 2008).² En la obra *Vaporización*, Margolles llena un cuarto de vapor, como un sauna, espacio utilizado para limpiar la piel, exfoliar los poros y del que, supuestamente, uno sale limpio. Pero el agua utilizada en la obra procede de las morgues. Es la misma con la que limpiaron los cadáveres. Carga la memoria de aquellos que no son recordados: “La sala está llena de vapor, como en noche densa de neblina. El vapor se impregna en la ropa, la piel, el pelo, las manos, los zapatos. Se queda...” (Rudolf Reust citado por Segura, 2010: 4). Lo que debía aparecer en una lápida envuelve a los espectadores que suspiran la muerte anónima mucho antes de entrar a la sala, pero sólo se vuelven conscientes cuando el vapor los obliga a suspirar por quienes nadie ha suspirado. Incorpora en el acto violento aquellos que parecen ajenos a esta realidad.

En un auto, viaja una familia. Ni siquiera tiene que ser una familia que consuma, venda o intercambie drogas. Se puede tratar de una familia inocente, que represente el ideal institucional. Pero que, al cruzar la calle en el momento y lugar inadecuados, se convierten en otras tantas víctimas de la violencia, tan permanentemente instalada en todos los rincones del país. *Ajuste de cuentas* es una pieza de joyería auténticamente mexicana, artesanal, hecha a mano, con piezas obtenidas en nuestro país; pero no sacadas de una mina, sino de las calles: del pavimento que brilla gracias a los pedazos de ventanas que restan, como últimos testigos, de balaceras. Con los restos de los autos, Margolles realiza piezas de joyería que brillan, que lucen y que ostentan, al tiempo que dan voz a aquellos que mueren sin pertenecer al sistema que perpetúa la violencia.

La muerte no sólo está contenida en los cadáveres, sino en las cosas que rodean a los muertos, esas que denuncian sus causas. Si

² “The lesson is thus that one should resist the fascination of subjective violence, of violence enacted by social agents, evil individuals, disciplined repressive apparatuses, fanatical crowds: subjective violence is just the most visible of the three” (Žižek, 2008).

la principal causa de muerte en México siguiera siendo la diabetes, entonces las jeringas para inyectarse insulina serían un objeto significativo. Pero la realidad es que los hombres de este país mueren asesinados, muchas veces de forma accidental. En este sentido, la pieza *Ajuste de cuentas* resulta iluminadora: somos consumistas, acumulamos objetos que convertimos en íconos momentáneos de un estatuto social, de la moda e incluso de un gusto recatado; entre lo máspreciado que podemos consumir está la joyería, cuya duración material es incierta, pero cuya actualidad es breve: diamantes que no desecharíamos, pasan de moda y pierden su utilidad.

En la Bienal de Venecia, Margolles rompió los protocolos diplomáticos tradicionales al limpiar una calle ensangrentada con la bandera mexicana, al mostrar narco-mantas bordadas y ensuciadas con desechos de balaceras. La obra se titulaba *¿De qué más podemos hablar?*, pero esta podría ser la pregunta que atraviesa toda su obra: un grito desesperado por hacernos despertar, por impedir que sigamos con nuestras vidas como si nada estuviera sucediendo; desnaturaliza la violencia a la que nos hemos acostumbrado. *¿De qué más podemos hablar los mexicanos?* Como resultado de ser el país más violento de América, todos o hemos perdido a alguien o conocemos a alguien que perdió algún familiar o amigo. Ya no es hipocresía no hablar de esto. Más bien, guardar silencio resulta en un cinismo adormilante. El silencio cómplice es sólo una muestra de nuestra enajenación y, a través de estas obras, aun cuando todos fuéramos insensibles, los muertos, nuestros muertos, desenajenados, nos interpelan desde sus restos y sus rastros.

En una entrevista, Margolles afirmó: “el arte tiene las implicaciones que puede tener la prensa o la arquitectura. Yo apuesto por un arte vivo y crítico” (T. Margolles, comunicación personal, 18 de febrero de 2014). La utilización de la violencia subjetiva para denunciarla responde a la creación de un arte vivo y crítico, que permite al espectador experimentar el acto. De esa forma, el desagrado y la incomodidad provocan en el espectador una reacción similar a aquella producida por las noticias sobre la guerra contra el narcotráfico para quien no está acostumbrado a ellas.

No se puede afirmar que toda mujer artista sea feminista o que toda obra de autoría femenina defienda los derechos de la mujer. Sin embargo, sí se puede afirmar que, de una u otra forma, toda mujer ha sufrido distintos tipos de violencia. Desde luego, algunos casos son mucho más severos que otros, menos consecuentes. Pero la mujer, al pertenecer a una minoría, es hecha objeto de casos de negligencia, abandono o violencia. Kate Millet, en su libro, *Sexual Politics* (2000) explica que la condición de minoría no resulta del número de integrantes de un grupo, sino del número de representantes en el poder, el peso de las necesidades específicas en reglamentos y constituciones. Según Millet, mientras la relevancia social y política de un actor social sea poca o nula, entonces se hablará de una minoría que estará, pues, sometida a la violencia.

Son estas ideas las que impactaron en el pensamiento de las mujeres; sobre todo, de aquellas estudiosas, académicas y artistas de los Estados Unidos en cuya obra se puede identificar, al menos, una declaración respecto a la situación que vivían, que denunciaron y contra la que trabaron polémica: es en el cuerpo en donde se reflejan las consecuencias de la violencia. Por eso es desde el cuerpo que la denuncia se vuelve explícita.

Hannah Wilke, la artista aquí propuesta, explica la discriminación con la expresión *actriz-cicatriz*: “el perjuicio ha provocado guerras, mutilaciones, hostilidad y alienación; todo esto por el miedo al Otro. El odio a uno mismo es una necesidad financiera, un invento capitalista, totalitario y religioso, usado para controlar a las masas” (Phelan, 2012: 107). La artista sufrió violencia interseccional: por ser mujer, por ser judía, por ser atractiva y, finalmente, por estar enferma. Todo esto quedó marcado en su cuerpo, que exhibe, fotografía y desde el que reta al espectador.

El peso del cuerpo como objeto de violencia y motivo de tal ha sido tratado por Simone de Beauvoir, mas es Bourdieu quien explica el origen de la discriminación sexual: “La diferencia biológica entre los sexos, entre los cuerpos masculinos y femeninos y, en particular, la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, puede parecer

como la justificación natural de la diferenciación entre géneros construida socialmente” (Bourdieu, 2007: 24). Al manifestar físicamente el cuerpo sexuado que se diferencia del varón, se reduce el motivo de crítica o la justificación de superioridad sexual y, por tanto, el sentido de segregación o discriminación; es decir nada en la anatomía femenina o masculina parece tener el peso suficiente para sustentar la desigualdad entre hombres y mujeres.

La reducción del cuerpo a un objeto responde a los estándares mediante su misma «herramienta»: la propuesta del cuerpo ideal, deseado y sexualizado pertenece a la violencia simbólica en la que se funda la desigualdad entre hombres y mujeres: “Un modelo sociocultural que enfatiza el corriente estado social de la delgadez, así como otros estándares de belleza difíciles de conseguir, es omnipresente y conduce a conductas extremas a las que es imposible adaptarse, todas son imposibles de conseguir para la mujer promedio” (Thompson y Heinberg, 1995: 340). Esto justifica y amerita la respuesta artística desde el cuerpo desnudo, que no puede ser más disruptor en un museo de lo que es en la publicidad.

A la utilización del cuerpo como «lienzo» de denuncia, también corresponde la situación socio-histórica que vivimos: llámesele hipermodernidad, sobremodernidad, transmodernidad o posmodernidad (cada una con un peso semántico distinto). La realidad es que hemos perdido los referentes que nos permitían llevar a cabo el proceso semiótico de desdoblar metáforas o de distinguir entre el ícono y la creencia. Esto permite el consumismo sobre el consumo, el desprecio de los valores sin significación por la obtención de un bien y, entre otros, la pérdida del sentido del cuerpo: “En un momento, el cuerpo fue la metáfora del alma, después se convirtió en la metáfora del sexo. Hoy en día no es para nada una metáfora” (Baudrillard, 1991: 7). Si el cuerpo no es una metáfora, puede adquirir una significación arbitraria que permita transformarlo en símbolo de cualquier cosa, o bien, puede ser resignificado como la metáfora original del alma, psique o mente. Dada nuestra sensibilidad posmoderna, no se puede afirmar el desnudo como una violencia en sí misma, sino como parte de un acto antropológico en términos comprensibles para el ser humano.

La obra de Hannah Wilke sugiere una forma más de violencia a la que se enfrenta el cuerpo: cuando se trata de un cuerpo enfermo que, entonces, no es apetecible. Es curioso, da asco o lástima, pero no deja de ser objeto. Pasa de ser motivo de placer a ser motivo de ciencia, lo que, para los términos occidentales, sugiere lo mismo, por lo menos desde lo que establece Foucault acerca de la *scientia sexualis*: “Su objetivo no será cómo hacer posible un placer más intenso, sino la verdad de éste, en el individuo, sobre qué es su sexo o su sexualidad: la verdad del sexo y no la intensidad del placer” (2007: 19). El cuerpo cancerígeno de Wilke es la verdad del sexo. El interés en la deformación anatómica, no desde la piedad sino desde el morbo. No se trata de una mera diferenciación sexual o de una propuesta cosmética, sino de una manifestación en contra de “instituciones y educación, educación entendida como todo lo que nos sucede a nosotras (las mujeres) desde el momento en el que entramos a este mundo de símbolos, señales y signos llenos de significados” (Jones, 2012: 35).

Para comprender plenamente la serie *Intra-Venus* es necesario analizar obras de Wilke antes del cáncer. Uno de sus trabajos más importantes es *SOS (Stratification Object Series)*. En ella, aparece con el torso desnudo, posando en distintas posiciones convencionales, cubierta con gomas de mascar que moldeó a partir de un estudio cultural sobre los órganos genitales femeninos. Ella es la protagonista del performance y la pieza de éste. Se muestra seductora y se objetiviza frente a la mirada masculina, igual que hacen las modelos en las páginas de las revistas. Sin embargo, al estar cubierta de chicles, complica los juicios del espectador, mientras amenaza los símbolos sexuales convencionales, de forma que la mujer atractiva se opone directamente al sistema de comercialización humana, considerando que: “El orgullo, el poder y el placer sexual amenazan los logros culturales, a menos de que puedan ser hechos de una forma que reporte beneficios económicos y sociales” (Jones, 2012: 107).

Wilke experimentó, involuntariamente, una metamorfosis. Sufrió cáncer de mama y se convirtió en otra persona que aún seducía, que aún retaba el cuerpo convencionalmente bello, pero ahora lo hacía desde la enfermedad. La muchacha guapa y seductora se

transformó en un tabú. Como explicó Sontag sobre la enfermedad: “Al relacionarse con alguien que sufre una enfermedad supuestamente misteriosa es inevitablemente alguna forma de infracción; o el sentimiento de que viola al tabú” (1989: 1). Se refiere al cáncer como una obscenidad que nadie sabe manejar, que marca como insociables a los que la padecen. Se trata de un cuerpo que se consume y nos aterroriza.

La serie *Intra-Venus* nos muestra a una mujer siendo consumida por su propio cuerpo, sin esperanzas y, al ser su último performance, nos sentimos comprometidos a observar y a escuchar, pero nunca desde la empatía, pues no empatizamos con lo indeseable. Vemos las cicatrices y heridas que la sociedad no quiere ver, que se invisibilizan bajo la cosmética:

Al hacer esto, ella nos provee de un vehículo a través del cual respondemos al reconsiderar lo que entendemos de la enfermedad y el impacto en la identidad. La función simbólica del exoesqueleto, por tanto, implica la transfiguración de la lectura social del cuerpo a una escritura afirmativa sobre el cuerpo (Tembeck, 2009: 90).

Las poses en esta última obra no son arbitrarias. Responden a la tradicional personificación de la belleza, lo místico y lo adorado. Así obligó a los espectadores a observar el estereotipo que, lejos de aquello que lo volvía tal, se volvía repulsivo. La suya es una respuesta tan violenta como el encasillamiento de los estereotipos: “El cuerpo empieza a existir en la medida en que siente repugnancia, rechazo, deseo; sin embargo, devora lo que le asquea y explota este gusto por lo que disgusta, exponiéndose así al vértigo” (Barthes, 1986: 216). Mientras la artista lució cual modelo, era ignorada; incluso se decía que su mérito era cosmético, no artístico; fue hasta que su cuerpo dejó de representar las reglas sociales de belleza femenina que se la tomó en serio y se le consideró una artista seria (Princethal, 2010).

La violencia no es un elemento explícito en estas obras, sino implícito tanto en la obra como en la mirada provocada. Es a través de un juicio frente a lo que pensamos al verla que nos podemos

volver conscientes de ejercer una violencia que es, primordialmente, simbólica.

La forma de trabajar la violencia simbólica de Wilke es un réplica de cómo se manifiesta ésta en el entorno social, como lo detecta Bourdieu: se justifica la subordinación de la mujer al hombre en una dinámica irreconocible que se reproduce en los símbolos que ambos sexos utilizan, sin notar que uno está objetivizándose mientras el otro lo objetiviza y funciona porque no se sabe ni quién es el responsable ni cuál es su origen: "...Una violencia fundamental existe en esta esencial habilidad del lenguaje: a nuestro mundo se le da un vuelco parcial, pierde su inocencia balanceada, un color parcial da el tono del todo" (Žižek, 2008).³ La respuesta de la artista es a través de la reproducción del lenguaje dado por lo que parece sentenciar, como Sherman, que sólo queda ironizar lo dado para resaltar este orden violento.

Cindy Sherman, la fotografía de lo representado

La artista norteamericana Cindy Sherman es una fotógrafa que se ha dedicado a presentar imágenes que creemos identificar en referentes del cine y arte clásico, pero que, en realidad no apelan a ninguna obra original. Simplemente, los reconocemos porque personifican los estereotipos tan aceptados y poco cuestionados que los asociamos con imágenes inexistentes; lo que pone frente al espectador es la hiperrealidad:

Liberados de lo real, podemos pintar más real que lo real: hiperreal. Precisamente todo comenzó con el hiperrealismo y el pop Art, con el ensalzamiento de la vida cotidiana a la potencia irónica del realismo fotográfico. Hoy, esta escalada engloba indiferenciadamente

³ Traducción hecha por la autora: "...A fundamental violence exists in this «essencing» ability of language: our world is given a partial twist, it loses its balanced innocence, one partial colour gives the tone of the whole" (Žižek, 2008).

todas las formas de arte y todos los estilos, que entran en el campo transestético de la simulación (Baudrillard, 1991: 25).

Y es que la labor de Sherman, más que representativa, es «simulacral». A través de la cosmética y el disfraz, Sherman personifica las etiquetas atribuidas a las mujeres bajo un sistema que impone los roles de género:

...las simulaciones de los cuerpos artísticos de figuras como Sherman y Koons parecen reiterar, si bien a través de la exageración paródica —y potencialmente crítica—, la oclusión del cuerpo como una forma de individualización enferma, dolorida, hedionda, incoherente y quiásmica tras la superficie corporal diestra y adolorida de la reproducción de masas (Phelan, 2012: 36).

La violencia presente en la industria cultural que crea productos mediáticos para las masas había sido anunciada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (2007); sin embargo, al insertarse en la cotidianidad social, forma parte de lo que Žižek concibe como violencia objetiva, que no puede ser apreciada desde la misma perspectiva en la que apreciamos el acto violento:

...la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado “normal” de las cosas. La violencia objetiva es invisible dado que sostiene el estándar mismo del nivel cero en el que percibes algo como subjetivamente violento. (2008).⁴

Es decir, al estar frente a ésta, o bien, frente algunas de las obras de Sherman, no es perceptible la violencia frente a nosotros porque responde a lo cotidiano, a lo establecido como normal. Por ejemplo, en su serie *Film Stills*, en la que reproduce personajes cinematográficos familiares no identificables, la mayoría de éstos parecen

4 *...objective violence is precisely the violence inherent to this «normal» state of things. Objective violence is invisible since it sustains the very zero-level standard against which we perceive something subjectively violent (Žižek, 2008).*

pertenecer a películas clásicas de Hollywood: mujeres atractivas haciendo labores propiamente femeninas: cocinando, caminando en la calle, alcanzando un libro, etcétera.

En primera instancia, no hay ningún acto violento; ni siquiera es que se proponga una metáfora de alguna forma de violencia contra la mujer. Sin embargo, como ella misma lo dijo:

La elección de un personaje de ese tipo tenía que ver con mi propia ambivalencia en relación con la sexualidad. ¿Cómo voy a ser una buena chica si crecí con una serie de modelos a seguir, muchos de ellos del mundo del celuloide, que eran como ese personaje? (Sherman, citada por Phelan, 2012: 151).

La división social por la que los hombres participan en la esfera pública, mientras las mujeres son confinadas a la esfera privada, impide a la mitad de la población la posibilidad de ejercer la libertad, a favor de mantener el orden estable y «normal» del sistema. Uno de los sexos tiene que ser el productivo, mientras el otro tiene que encargarse de las labores del hogar y el cuidado de la familia:

En nuestras sociedades predomina una división del trabajo según el género, confiriéndole un sesgo masculino a partir de la valoración de categorías liberales (autonomía, actividad pública, competencia) por encima de la esfera privada, a la que está relegada la mujer, de la solidaridad familiar, la conexión, la responsabilidad por otros dependientes, el deber de respetar las costumbres de la comunidad” .(Žižek, 2008).⁵

5 “ in our societies, a gender division of labour still predominates which confers a male twist on basic liberal categories (autonomy, public activity, competition), and relegates women to the private sphere of family solidarity, connection, responsibility for dependent others, the duty to respect the customs of one’s community. Para la cultura capitalista occidental, la autonomía y la libertad individual es más importante que la solidaridad colectiva (Žižek, 2008).

En otra de sus series, *Distasters, Fairy Tales and Disgust Pictures* (*Desastres, cuentos de hadas e imágenes desagradables*), la artista nos muestra escenas tras el acto violento. No se trata de una imagen congelada de la violencia, sino la evidencia de que hubo algún tipo de violencia; justo como lo hace la postpornografía con la escena sexual. En este sentido, hay dos puntos sobre la violencia objetiva que destaca Žižek: las consecuencias del consumismo pertenecen a la violencia objetiva y la escena que sucede al acto de violencia subjetiva deja de ser considerada como tal y, por lo tanto, se espera su normalización. En *Sin título n° 175*, de 1987, lo único que se ve es un tiradero de objetos, un desastre de piezas rotas, brownies, vómito y, en uno de los lentes, se ve reflejada una mujer con miedo. La recreación de lo que pudo haber sucedido supera la violencia misma de lo ocurrido, mientras que el miedo es la única forma en la que puede existir la violencia objetiva.

Lo que hace Sherman es explicitar la violencia objetiva. Al sobre-representarla y ridiculizarla, visibiliza lo que parece invisible.

Marina Abramović y la persistencia de la violencia

Marina Abramović es una de las artistas más mediáticas y reconocidas de nuestros días. Su aparición en videos musicales, programas de televisión y conferencias la han vuelto una referencia global de la cultura contemporánea. Es imposible hablar del *performance* sin mencionar su nombre.

Marina Abramović se dedicó al *performance* buscando un arte que fomentara, de manera inmediata, una experiencia mental y física. Para ello, la plástica y la pintura no bastaron, así que experimentó con sonido y, finalmente, terminó mezclando diversos elementos y disciplinas en sus *performances* (Westcott, 2014).

El sentido del dolor y la potencialidad violenta de los humanos es lo que inspiraron una de sus series más famosas, de la que proviene la obra a la que se le dedica gran parte de esta sección: los *Rhythms*, donde ella se entrega como objeto a los espectadores y permanece vulnerable ante ellos, sometida a lo inesperado. En esta

obra, se arriesga a sentir profundamente, inclusive el dolor. Es precisamente ese dolor el que nos hace interrogarnos sobre la posibilidad de transgredir los límites morales por amor al arte. Abramović fue terriblemente criticada y acusada de masoquista. Si ella estaba convencida de que existe el deseo de causar un daño en cada uno de los seres humanos, por lo menos en la situación social en la que vivimos, *Rythm 0* debió confirmarla en su convicción. (Westcott, 2010).

El performance *Rythm 0* es violento, mas no por las acciones de la artista sino por las de los espectadores. Durante este performance, ella permaneció inmóvil durante 6 horas y dispuso sobre una mesa 72 objetos, que incluían: un tenedor, una botella de perfume, azúcar, un hacha, una campana, una pluma, cadenas, alfileres, tijeras, un libro, miel, un martillo, una sierra, el hueso de un cordero, un periódico, uvas, aceite de oliva, una cámara Polaroid, una rama de romero, un espejo, una rosa, labial, un collar, una pistola y una bala. El público sabía que podía hacer lo que quisiera con ella. Se anunció como un objeto y sobre la pared se leía: «En la mesa hay setenta y dos utensilios que pueden usarse sobre mí como se quiera. Yo soy el objeto». Las preguntas que motivaron esta investigación tenían que ver con qué sucede cuando un humano renuncia a su dignidad para dejar de ser un alguien y empezar a ser un algo. Hasta dónde puede llegar la violencia humana ante un vulnerable y si sólo algunos individuos son violentos o todos pueden serlo cuando se presenta una víctima.

Las primeras tres horas no sucedió nada extraordinario: la maquillaron, la hicieron verse en el espejo e incluso la besaron. Sin embargo, conforme transcurría el tiempo, la gente adquirió más confianza y se volvió más violenta: primero la desvistieron rasgando su ropa; después la cortaron, la coronaron con espinas y, al final, uno de los espectadores cargó la pistola y le apuntó a la cabeza. En ese momento, la audiencia puso un alto al performance. Pero permaneció el miedo a las capacidades humanas y se evidenció que la violencia no estaba contenida en ella, sino en aquellos que participaban en el performance.

El performance nos lleva a hacernos una pregunta: ¿qué alimenta la violencia? Foucault (2013), como resultado de sus genealogías

sobre la locura y la sexualidad, llega a la conclusión de que ambas se reducen a las (im)-posibilidades establecidas por el poder. Sin embargo, no refiere al poder como contenido por un sujeto, sino que ni siquiera es ejercido por alguien en particular; es decir, no hay un dueño del poder, sino una microfísica del poder, ejercida por instituciones y estructuras, no por personas. En este sentido, el poder no es otra cosa más que la sumisión del otro que se consigue por medio de la violencia; es decir, todas aquellas estructuras que mantienen el poder, lo obtienen mediante el ejercicio de un control violento y, por tanto, resulta utópico afirmar que nos enfrentamos a todo tipo de abuso y maltrato constantemente, en favor de mantener el «control», lo que nos lleva a normalizar los actos dañinos como parte del sistema. Así, nada impide la manifestación violenta de un individuo que se encuentra sometido, más cuando encuentra la posibilidad de subordinar al otro, de convertirlo en objeto y manipularlo y, por tanto, de integrarse a la estructura de la microfísica del poder: es el caso de algunos prisioneros de los campos de concentración, de los obreros enajenados y de los artistas que facilitan el proceso de cosificación de la obra y no la apreciación estética.

El caso de la violencia sistémica es más complicado, tanto de entender como de visualizar. Está presente en las consecuencias del sistema económico y político. Pertenece al ámbito de lo ideológico y, por lo tanto, está presente, de forma implícita, en la producción cultural y en las acciones políticas, tanto por parte de civiles como por parte del Estado. Si partimos de lo que describe Foucault en *Verdad y Poder* (2013: 379-392), la existencia de la violencia sistémica es el resultado lógico del organismo político que reprime aun cuando parece permitir y que se mantiene a través de una microfísica que se homogeniza en función de una violencia prevaleciente en cada acto y que, por supuesto, debe actuar con sutileza para no generar polémica alguna, pero regularizarlo todo para impedir levantamientos sociales como las manifestaciones del 68.

El performance de Abramović evidencia la violencia sistémica que vivimos al fomentar que surjan eventos relacionados con la violencia subjetiva en medio de un espacio que no supone actos disruptivos.

Žižek define la violencia sistémica a partir del caso Lossky de la siguiente manera:

Mientras Lossky fue sin duda una persona sincera y benevolente, realmente preocupado por los pobres y por tratar de civilizar la vida rusa, aquella actitud se opone a la desalentadora insensibilidad que debe seguir la violencia sistémica para garantizar que sea posible aquella vida cómoda. Estamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema: no solo la violencia física directa, sino también formas más sutiles de coerción que mantienen las relaciones de explotación y dominación. (2008).⁶

Sin provocación alguna, los espectadores, se convierten en agentes activos que replican la violencia latente. El acto sin supervisión que se propone como el último acto antropológico, o como el último acto del sistema, es un sistema pasivo-agresivo que se sostiene en función de las acciones de los asistentes y no de la obra en sí misma.

La violencia sistémica se presenta invisible en un contexto de dominación y subjetivación del otro, justo como el performance *Rythm O*, en el que la artista abre la posibilidad de manifestar la violencia que, al parecer ya estaba ahí y se manifiesta en actos subjetivos de violencia; pues es que al ser invisible se vuelve imposible de detectar, incluso reconocer si uno está inmerso; sin embargo, se vuelve visible cuando uno está en las condiciones de objetivizar al otro: “Por último, pero no menos importante, la lección de la intrincada relación entre violencia subjetiva y sistémica es que la violencia no es una propiedad directa de algunos actos, sino que se distribuye entre actos y sus contextos, entre actividad e inactividad” (Žižek, 2008).⁷

6 Traducción hecha por la autora de este artículo: (2008) *While Lossky was without a doubt a sincere and benevolent person, really caring for the poor and trying to civilise Russian life, such an attitude betrays a breathtaking insensitivity to the systemic violence that had to go on in order for such a comfortable life to be possible. We're talking here of the violence inherent to the system: not only direct physical violence, but also the more subtle forms of coercion that sustain relations of domination and exploitation*

7 Traducción hecha por la autora de este artículo: “*Last but not least, the lesson of the intricate relationship between subjective and systemic violence is that violence is not a direct property of some acts, but is distributed between acts and their contexts, between activity*

Conclusiones

El arte no es redentor ni es su papel salvarnos. Ni siquiera se defiende de su utilidad social. No es un medio de denuncia. El suyo no es el papel del periódico ni el del noticiero. El arte es, a fin de cuentas, una expresión de lo humano. Por lo tanto, no se le puede demandar ni un mensaje ni un formato concreto. Lo cierto es que, mientras el artista esté próximo a la violencia, expresará aquellas pulsiones que no lo dejan dormir, que no lo dejarán comer, que no lo dejarán vivir, hasta que se materialicen en obras.

Lo que sí consigue el arte es enfrentar al espectador con su realidad, positiva o negativa, utópica o sincera. En el arte encontramos un reflejo de lo que vemos, escuchamos, decimos, sentimos y olemos. Estamos frente a una comprensión humana de lo que nos rodea, lo que nos permite ver aquello que no habíamos notado, por decisión propia o por lejanía. El arte exige, y siempre lo ha hecho, que el espectador no quede inmóvil, que se trastorne. La motivación actual del artista no parece distinta de aquella que experimentaron los primeros expresionistas como resultado de la Primera Guerra Mundial, cuando Kirchner afirmó: “El arte es el grito original de la humanidad” (1979); pues, como recuerda el nombre de la obra de Margolles, ¿de qué más podrían hablar?

Ni la violencia ni el arte son exclusivos de nuestro momento histórico. Han convivido durante mucho tiempo. No se puede hablar de una inauguración del arte violento en el arte contemporáneo. Sin embargo, la sensibilidad humana ha cambiado: poco nos sorprende, todo nos aburre. Esperamos la inmediatez, lo que viene acompañado de subtítulos, lo que podemos experimentar de forma cercana. Esto justifica que el arte no pueda ser de otra manera: hemos de ver a quien sufre y no sólo una representación, hemos de participar para acercarnos, hemos de sentir la obra instantánea, hemos de vernos para reconocernos. La pérdida de referentes nos imposibilita frente a la simbolización. Requerimos el acto concreto y el objeto concreto para comprender el significado. Justo como nos describe Bauman en *Vida de Consumo* (2007).

and inactivity” (Žižek, 2008)

El consumismo, la comercialización, la publicidad y la esclavitud frente al mercado están presentes en todos lados: todo tiene un precio y, por lo tanto, todo puede ser comprado. Demandamos que cada rincón esté estetizado; hemos atribuido las cualidades clásicas del arte al diseño del mundo. No es curioso, por lo tanto, que el *street art* que incomodaba, que se escapaba de la legalidad, hoy se reduzca a embellecimiento urbano y responda más a la cosmética que a la necesidad social. El arte sujeto al mercado se vuelve una mercancía. Por eso, propuestas artísticas que ocurren en el instante y de las que no queda más que evidencia la fotográfica y el recuerdo, retan al mercado y escapan de definiciones monetarias. Por mucho que se reinvente, sólo logra vender la evidencia de la obra, mas no la obra (Lipovetsky, 2015).

El arte no es un sujeto, no es un objeto. Es una idea que se traduce en sensibilidad, en movimiento mental. El arte que trabaja la violencia no está proponiendo una solución. Sólo está ahí, esperando al espectador, quien sí es un sujeto y, por tanto, sí puede influir en el panorama que alimenta la violencia. Es desde el espectador que las lágrimas, el dolor y la ofensa contenida en las galerías de arte que se han de proponer soluciones. Si al ver arte violento no nos gusta lo que vemos es porque no nos gusta quienes somos. El arte hoy busca una identificación con los otros y, por tanto, una reacción en cadena (Arias, Bustamante, Castillos *et.al.*, 2001).

El papel del espectador ya no es la mera contemplación. Ahora es participe de la obra y, como tal, entra en otra dinámica para comprender lo que tienen enfrente. En la tesis *Entre fronteras e inmigraciones: Labra, Polidori y Ross*, Lucía Molatore explica, entre otras cosas, dos argumentos fundamentales para este artículo. Al hablar de la obra *¡Visite Ciudad Juárez!*, de Ambra Polidori, señala cómo deja al espectador sin posibilidades de no participar. Se trata de una serie de postales similares a las postales turísticas en las que las imágenes corresponden a ropa o cadáveres de las mujeres que murieron a causa de los feminicidios. Si, pasando frente a éstas, el espectador no las toma, entonces se convierte en una especie de cómplice de los que no hacen nada frente al feminicidio; si se lleva la postal y la guarda en un cajón, es cómplice de quienes ocultan este crimen; si la, envía se

vuelve un divulgador de la noticia y, así, no hay réplica que permita al espectador ser ajeno a la obra (99-115).

El segundo argumento tiene que ver con la reacción de aquel que observa el arte. Aunque la apuesta es que uno podrá asimilar mejor la violencia por medio del arte, lo cierto es que, como sucede con cualquier otro tipo de arte (sea clásico o de las vanguardias), la visita al museo no puede esperar a que la obra se resuelva por sí misma: “Y finalmente, en el museo, el visitante sin coordenadas antropológicas solamente conseguirá un recorrido por un no-lugar, con lo que sería incapaz de vincular los recuerdos producidos en un diálogo genuino con el artista” (Molatore, 2017: 166). Sin embargo, existe la posibilidad de que las obras expuestas en este artículo se conviertan en el referente inicial de la situación de violencia que denuncian.

Finalmente, se le exige responsabilidad al espectador. Sin embargo, son el museógrafo y los curadores quienes podrían garantizar el efecto de la experiencia.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1986). *Lo Obvio y lo obtuso*, Fernández Medrano, C., trad. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Rovira, P., trad. Barcelona: Editorial Kairos.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Jordá, J. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1995) *El crimen perfecto*. J. Jordá, trad. Barcelona: Anagrama.
- Beauvoir, S. de (2010). *El Segundo Sexo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Bray, R. S. (2011). “Teresa Margolles’s Crime Scene Aesthetics”. *South Atlantic Quarterly*, 110(4): 933-948.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Rosenberg, M.; E. Zaidenweg, trads. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Weikert, A. E., trad. Cd. de México: Editorial Itaca.

- Espejo, B. (18 de febrero de 2014). "Teresa Margolles: apuesto por un arte vivo y crítico". *El cultural*. Disponible en: <http://www.elcultural.com/noticias/arte/Teresa-Margolles-Apuesto-por-un-arte-vivo-y-critico/5922> (Fecha de consulta: 23 de octubre de 2017).
- Foster, H. (1996). "Death in America". *October*, 75.
- Foucault, Michel. (2007). *Sexualidad y poder*, Gabilondo, A., trad. Barcelona: Folio.
- García Pérez, N. (2009). *La mujer en la publicidad*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Galli, J., ed. (1999). *Crónica del Siglo XX*. Alaminos, F., trad. Barcelona: Ed. Plaza Janés.
- Gombrich, E. H. (2011). *La historia del arte*, ed. 16ª. Santos Torroella, R., trad. Londres; Editorial Phaidon.
- Heinberg, L. J.; J. K. Thompson. (1995). "Body Image and Televised Images of Thinness and Attractiveness: A Controlled Laboratory Investigation". *Journal of Social and Clinical Psychology*, 14(4).
- Jameson, Frederic. (1991). *Ensayos sobre posmodernidad*. Pérez, E.; C. Ferrer, S. Mazzco, trads. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Jones, A. (2012). "Regresa al cuerpo, el lugar donde se manifiestan todas las escisiones de la cultura occidental". *El cuerpo del artista*. Cd. de México: Phaidon.
- Kandinsky, W. (2003). *Punto y línea sobre el plano*. Echavarren, R., trad. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Kant, I. (2005). *Crítica del juicio*, Rovira Armengol, J., trad. Buenos Aires: Losada.
- Shinner, L. (2004). *La invención de arte*. Barcelona: Paidós.
- Mendoza Hernández, E.; Navarro Bello, A. (2015). "Van más de 57 mil asesinatos en lo que va del sexenio; gobierno oculta 9 mil: Zeta" *Aristegui Noticias*. México D.F., 31 de agosto de 2015.
- Metrópolis. (10 de marzo de 2014). "Entrevista a Teresa Margolles". *Televisión Española*.
- Parmesani, L. (2000). *Art of the Twentieth Century. Movements, Theories, Schools and Tendencies 1900-2000*. Billingsley, R., trad. New York: Skira.
- Phelan, P. (2012). *Arte y feminismo*. Cd. de México: Phaidon.
- Bourdieu, P. (2007). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Barthes, R. (1986). *Lo Obvio y lo obtuso*, Fernández Medrano, C., trad. Barcelona: Paidós.
- Segura Cabañero, J. (2010). *Teresa Margolles: Necropolíticas de la visión*.

- Shinner, L. (2004). *La invención del arte*. Hyde, E., E. Julibert, trads. Barcelona: Paidós.
- de Beauvoir, S. (2010). *El Segundo Sexo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Sontag, S. (1989). *AIDS and its metaphors*. Londres: Allen Lane.
- Taine, H. A. (2000). *Filosofía del arte*. Cebrián, A., trad. Ediciones El Aleph.
- Tembeck, T. (2009) "Exposed Wounds: The Photographic Autopathographies of Hannah Wilke and Jo Spencer". *Revue d'art canadienne/Canadian Art Review*, 33(1-2): 87-101.
- Walther, I. F., ed. (2012). *Arte del siglo XX*. Monton, R., trad. China: Taschen.
- Warhol, A. (2014). *Mi filosofía de A la B y de B a A*. Covián, M., trad. Cd, de México: Tusquets.
- Warhol, A. (1999). *Art in our time: 1950 to the Present*. Estados Unidos, Walker Art Center.
- Žižek, Slavoj. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Bristol: The Cromwell Press.
- Žižek, Slavoj. (2008). *Violence: six sideways reflections*. Picador: Nueva York. Edición digital.

El sentido del sinsentido de la violencia

Making Sense of the Nonsense of Violence

Óscar Méndez Ayala
Universidad Anáhuac Querétaro, México
oscardenzayala@gmail.com

Recibido: 03/07/2016 • Aceptado: 29/01/2018

Resumen

Este trabajo es un comentario a “De la violencia en el arte o del arte violento”, escrito por Natalia Stengel. Argumento que la llegada de la violencia al museo es consecuencia del momento histórico que atravesamos. Sin embargo, la violencia presente en la vida cotidiana es distinta a la violencia en la obra de arte. La cual genera una distancia estética que permite acercarse a la obra, donde la intención del artista no sólo es exponernos a un acontecimiento traumático, sino que podamos hacer conciencia del sinsentido del mismo.

Palabras clave: arte, cuerpo, feminismo, performance, violencia.

Abstract

This paper is a commentary of “On Violence in Art or About Violent Art”, by Natalia Stengel. I argue that violence arrived at museums as consequence of our historic moment. Nevertheless, everyday violence differs from violence portrayed in artworks. Aesthetical distance in art allows a different approach to violence. The artist’s intention is not only to expose the spectator to a traumatic event but to make sense out of the nonsense of violence.

Keywords: art, body, feminism, performance, violence.

Cuando leí por primera vez el ensayo de Natalia Stengel, me sentí como si estuviera frente a un espejo. En su texto encontré resonancias de ideas que llevaban algún tiempo en mi cabeza pero que no llegaron a mis manos como para que pudieran escribirse. Es por eso que quizá esto no sea una réplica, sino un acto de hermandad. Me hermano con el propósito del texto que no sólo es teorizar sobre el tema que propone, sino que en la teoría se pueda encontrar un discurso ante ciertas formas de arte que tienen una urgencia social que el artista no ha de resolver, pero sí ha de señalar con una retórica que, de alguna manera, dé esperanza y nos encamine hacia la paz.

Tal y como asegura Stengel, los artistas han hecho una búsqueda, primero para representar y luego para expresar la realidad. Al artista le resulta divertido transgredir el espacio museográfico y la cotidianidad; va del museo a la calle y de la calle al museo, arrancando los clavos con que todo se sostiene; así como Melquiades que, con sus grandes lingotes imantados, desenterraba el metal oxidado de la calle, así, las artistas analizadas por Stengel, le arrancan sentido a la realidad y se lo llevan al museo, lo muestran con una poética de doble filo, una retórica que al mismo tiempo es y no es tamizaje, porque si bien nos permite acercarnos a la violencia con la distancia de la mirada, también se experimenta toda su fuerza en primera fila.

Evidentemente, la violencia que el artista lleva al museo posee una retórica mediante la que se sustraen fragmentos de la realidad, que nos ceden espacios para la contemplación y la reflexión sin que devenga un trauma, donde este ejercicio nos permite pasar del pensamiento a la emoción en el mismo movimiento.

Kant había establecido una especie de abismo insalvable entre el mundo de los sentidos y el del pensamiento. Pero el hombre vive en uno y otro mundo; ¿cómo saltar de los sentidos y de la materia al plano de la forma y del pensamiento?; ¿cómo salvar ese abismo o superar la contradicción entre un mundo y otro? Tal es la cuestión que se plantea Schiller. La respuesta trata de hallarla al afirmar que hay

un estado intermedio del hombre, el estético, en el que se sustrae al imperio de los sentidos y al de la razón. En el estado estético, el hombre es libre, totalmente libre, ya que no se halla determinado ni material ni intelectualmente (Sánchez: p.15).

Gracias a ese estado estético, al arte le ha sido posible la incorporación de nuevos signos a sus lienzos: el silencio, el ruido, la saturación de color, la anexión del supermercado con toda su lógica de insignificancia y consumo. Lo que recordamos de cada uno de los movimientos artísticos y sus máximos representantes son los signos que incorporaron: Duchamp y el *ready made*, Warhol y el supermercado, Serrano y el cadáver, Lautrec y el hedonismo, Van Gogh y el movimiento.

¿Qué pasa entonces con la incorporación de la violencia al espacio artístico? De las muchas cosas incomprensibles, la violencia es un sinsentido políglota. Tiene formas explosivas, frías, metálicas, redondas, acústicas; la violencia es multiforme, cinematográfica, rizomática, local y global. La violencia es ese sinsentido «justificado»; no hay razón para que suceda pero sucede, en sus entrañas, en el dedo que jala el gatillo, en el puño que golpea un ojo, en el insulto que arranca la infancia, está depositado un motivo que, al parecer, justifica todas las heridas, emocionales o físicas, que la violencia provoque. Ese motivo da sentido, porque no es lo que se hace, sino la supuesta razón por la que se hace. No es la representación, sino su sentido, así como no sólo es la sensorialidad del significante, sino el valor del significado. El significado sensibiliza los sentidos y en esa arbitrariedad, la causa no es necesariamente idéntica al efecto.

El arte es testigo del momento histórico en el que se crea, no es la negación de ese mundo, sino la muestra inequívoca de su ausencia de sentido. Si la violencia llegó al museo es porque, en la sociedad, el éxtasis de la violencia ya engulló sus bordes y la relación entre la representación y el referente se ha burlado, haciendo todavía más difícil la tarea de identificar los límites a los que se circunscribe.

Sin embargo, aunque la violencia se presente con toda su fuerza y su putrefacción en el museo, la violencia de las calles, afortunadamente, aún es distinta.

Así leemos en Warhol: “El lienzo es un objeto absolutamente cotidiano, por el mismo motivo que esta silla o este cartel”. Aplaudamos esta concepción democrática, pero reconozcamos que es bastante ingenua o de bastante mala fe. Si el arte quiere significar lo cotidiano, no lo es: es confundir la cosa y el sentido. Ahora bien, el arte está obligado a significar, no puede siquiera suicidarse en lo cotidiano. Hay en esta voluntad de absorción del arte a la vez algo del pragmatismo norteamericano (ese terrorismo de lo útil, ese chantaje a la integración) y como un eco de una mística del sacrificio. Warhol añade: “La realidad no necesita intermediario, hay que aislarla sencillamente del entorno y llevarla al lienzo.” Toda la cuestión está en esto; porque la cotidianidad de esta silla (o de tal o cual trozo de embutido, aleta de coche o rostro de *pin-up*), es precisamente su contexto, y singularmente el contexto serial de todas las sillas semejantes, o ligeramente distintas, etc. La cotidianidad, es la diferencia en la repetición. Al aislar la silla sobre el lienzo, le quito toda cotidianidad y, al mismo tiempo, le quito al lienzo todo carácter de objeto cotidiano (por el que debía, en la ilusión de los teóricos, asemejarse en absoluto a la silla) (Baudrillard, 2007: p. 117).

Aunque actualmente en el arte existe una obsesión con lo real, que nos lleva a esa idea del *art-verité*, que propone Hernández (2006), enfrentarse a la obra de Margolles, Abramović, Sherman o Wilkie, es enfrentarse, sí a la realidad, pero también a la necesaria violencia de un discurso estético donde lo cotidiano se ha intentado dejar fuera, pero que se ha negado a permanecer ahí. En las piezas de estas artistas se ha querido dejar sólo de mirar, quizá porque la contemplación en el arte siempre había sido una suerte de voyeurismo estéril; ya no se trata sólo de mirar, sino de sentir, en algunos casos de forma literal: sentir la violencia, la muerte, olerla, hacer la violencia, y esperar que estas emociones nos hagan pensar. La representación se volvió presentación, la realidad se volvió simulación, el referente se hizo signo. ¿Qué nos queda si no el discurso? Afortunadamente el discurso sostiene los girones de la contemporaneidad del arte, girones que a su vez sostienen la estética multiforme de la representación en favor de un discurso, esperemos, profundo, donde el artista obedece a su contexto, ya no sólo a su condición de hacedor de arte.

El artista contextual borra la línea que lo separa del público e interactúa con éste, convirtiéndose en un actor social implicado, creando en colectividad y subvirtiendo, por tanto, la concepción de artista individual. A diferencia de dicho artista, el contextual no se sitúa fuera de la realidad para mostrarla a los demás, sino *in media res*, en medio de ella, viviéndola, experimentándola. Por eso, quizá la palabra maestra de esta pasión por la realidad sea —«copresencia», —habitar con la realidad—, pero también “actuar *pareil et autrement*”, es decir, con la realidad, dentro de ella, como un ser entre las cosas, pero de una manera distinta a la cotidiana, para enseñar, mostrar y, sobre todo, experimentar otras formas de relación con el contexto. Un contexto que, aunque tiene como lugar esencial la ciudad, cronotopo mitológico de la contemporaneidad, también cabe encontrarlo en el paisaje, en la red... en el espacio público o socialmente significativo, que el artista trabaja alejándose siempre de la ilustración o el decorativismo para quedarse con su aspecto vivencial, haciéndose con él en el sentido entendido por Michel de Certeau al hablar de «práctica del espacio» (Hernández, 2006).

Estamos en un momento histórico donde la literalidad es una de las formas en que lo real retorna, el sentido estético se centra en hacer sentir al espectador una emoción polisémica, emoción que se acompaña por “el carácter pornográfico de la mostración” (Baudrillard citado por Fontcuberta, 2009: p. 33), donde, de tanto querer mostrar, se dio fin a la representación, logrando que, en algunos casos, esa desmedida pasión por lo real, nos lleve a que el artista literalmente esté presente; entonces el objeto artístico y el artista se han convertido en referente y signo de su obra.

En el retorno de lo real, hay que lograr la designificación del objeto y el sujeto, en favor del sentido de su transferencia simbólica, incluso, en esa designificación o mutación del valor del signo de la violencia, la resignificación de la violencia como un acto en el que se provoca un shock en el espectador. En muchas de las formas del arte contemporáneo el artista es el lienzo, y su carne lacerada es un óleo con el que pintamos, todos, en la escandalosa mirada y el no hacer nada.

Pero la no-representación tiene su encanto. El artista visionario ha dado cuenta de que a pesar de mostrar lo obsceno (entendiéndolo como lo que está fuera de escena), en esa mostración existe todavía el espacio para la representación, porque a través de la violencia, en las obras seleccionadas por Stengel, se hace una muestra de la violencia de la calle, de la violencia del sujeto, de la violencia de una célula canibalística.

Lo «real», en palabras de Lacan, es “lo que vuelve siempre al mismo lugar”, si bien cada vez de un modo diferente. Por tal razón sólo puede ser repetido y nunca representado. Su repetición es lo que retorna, y su encuentro produce en el sujeto un cortocircuito, una ansiedad y angustia traumática. Un goce que quema, inaccesible por la misma preservación impuesta por el principio del placer. Cuando el sujeto se acerca demasiado al goce de *das Ding*, literalmente se desmonta, se de-sujeta. Y eso es lo que, según Foster, sucede en cierto arte postmoderno que literalmente intenta penetrar en lo «real». Uno de los elementos claves de la argumentación de Foster es la vinculación entre el arte excesivo de lo abyecto, lo traumático y lo obsceno con la mirada tal y como es concebida en el esquema perceptivo enunciado por Jacques Lacan en su Seminario XI. Para Foster la clase de arte mencionada anteriormente rasga o sugiere que la pantalla-tamiz, el lugar donde sucede el armisticio entre el sujeto y la mirada, está rasgada, y por esa pantalla rasgada penetra lo Real (Hernández, 2006).

Así como no era el significante, sino el significado, el arte ya no es el soporte sino el discurso, y eso ya es mucho decir, porque si bien necesita de un soporte, el corpus en el que se concentran los conceptos, ahora el corpus es la nada que soporta la nada. En esta pasión por lo real, en esta búsqueda en que la violencia de la realidad llegue al espacio museográfico y se pueda racionalizar sobre ella, pareciera que el futuro puede estar en la desaparición del soporte, o por lo menos del concepto de forma evidente. Quizá estemos, como asegura Hernández (2006), en el enlace entre lo real y lo antivisual, donde junto a la estrategia de lo obsceno, abyecto y excesivo, es posible delimitar otro camino hacia lo «real», otro tipo de decepción de la mirada, particularmente con Teresa Margolles, quien pareciera

llevar la vanguardia hacia hacer flotar el significante y así vaporizar el significado, o como recientemente hizo en 45 cuerpos, donde ató 45 hilos con que fueron cerrados los cuerpos de 45 personas, luego de la necropsia, quienes murieron de forma violenta en México, y donde mostró 45 cuerpos que nunca estuvieron en el museo: poética fantasma de lo real.

Si hemos de aceptar que la violencia en las obras de *Abramović*, Sherman, Wilke y Margolles, es producto de la llegada de la realidad al arte, también es necesario, en la búsqueda de su sentido, intentar dilucidar la razón por la que la violencia llegó ahí. ¿No será que ha llegado al museo porque al museo van quienes, en principio, deberían estar en la búsqueda de una alternativa a la realidad? ¿No será que se trata de llevar el arte a otro estado que no sea sólo la contemplación, sino el juicio racional y la participación? La realidad y la violencia ya estaban en las calles, la gente ya sabía de ellas ¿Por qué al museo? Quizá para llegar a un público distinto, con una sensibilidad tal que pudiera entender la urgencia de intervenir esa realidad y guiarnos hacia la paz, donde el arte pueda explicar la violencia con y sin retóricas.

Referencias bibliográficas

- Abramović, M. (Diciembre 22, 2015). *An Art Made of Trust, Vulnerability and Connection*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=M4so_Z9a_u0
- Akers, M. (Noviembre 5, 2015). *The artist is present*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6FOfFW7AjLc>
- Baudrillard, J. (2007). *El complot del arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Baudrillard, J. (2007). *Crítica de la economía política del signo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fontcuberta, J. (2009). *El Beso de Judas*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Foster, H. (2001). *El retorno de lo real*. Madrid: Akal.
- Hernández, M. (2006). "El arte contemporáneo entre la experiencia, lo antvisual y lo siniestro". *Revista Observaciones Filosóficas*. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/elartecontemporaneo.html> (Marzo 20, 2016).
- Sánchez, A. (1982). *Textos de estética y teoría del arte*. México: UNAM.

Estudios

Los límites observables de la composicionalidad desde la perspectiva de la elaboración y la interpretación textual

The Observable Limits of Compositionality from the Perspective of the Elaboration of Texts and the Textual Interpretation

Raúl E. Rodríguez Monsiváis
Universidad de Guadalajara, México
siembra@hotmail.com

Recibido: 01/02/2017 • Aceptado: 19/09/2017

Resumen:

El principio de composicionalidad ha sido bastante aceptado por algunas vertientes dentro de la filosofía del lenguaje y la lingüística. Sin embargo, ha habido quienes han puesto en duda la validez de este principio en el análisis del lenguaje natural. Los principales problemas están relacionados con aspectos contextuales o pragmáticos. El objetivo de este trabajo es mostrar que hay casos del lenguaje natural en los que el principio de composicionalidad, en su versión tradicional, es limitado y, por ello, inoperante. Se defenderá que el principio de composicionalidad encuentra otras limitantes si se analiza el significado de las construcciones lingüísticas a la luz de la «lingüística de texto».

Palabras clave: configuración semántica; composicionalidad; estructura sintáctica; lingüística de texto; significado léxico.

Abstract

The principle of compositionality has been well accepted by certain currents of the philosophy of language and linguistics. However, they have raised the question of this principle's validity in the analysis of natural language. The principal issues noticed are related to contextual or pragmatic aspects. The aim of this work is to show that there are some cases of natural language in which the principle of compositionality, in its traditional version, is limited and, therefore, inoperative. I will defend that the principle of compositionality meets other limits if we analyze the meaning of linguistic constructions in the light of Text Linguistics.

Keywords: compositionality; lexical meaning; semantic configuration; syntactic structure; Text Linguistics.

El principio de composicionalidad

El principio de composicionalidad expresa, en una de sus versiones más fuertes y más tradicionales, que el significado de una forma gramática compleja es una función composicional del significado de sus constituyentes gramaticales y de la manera en que se estructuran. Presentado de una manera más simple y tosca expresa que el significado de la oración depende del significado de sus partes y de la forma en la que éstas se combinan; es decir, de su estructura sintáctica (Cruse, 2004: 65; Dever, 2006: 465-6; Pelletier, 2009 134-4; Espinal, 2014: 28-31).

Éste constituye para algunos un principio o una hipótesis que simplemente intenta describir y no explicar un aspecto semántico de las lenguas, a saber: cómo es que se deriva el significado de una expresión compleja del significado de sus partes y de la forma en la que están combinadas de acuerdo con las reglas gramaticales de una lengua determinada. Tal es la razón por la que para algunos es el principio que gobierna la interpretación y la producción de expresiones lingüísticas.

Los supuestos detrás de este principio o hipótesis que lo hacen aparecer como verosímil están relacionados con la idea de que una lengua se compone de unidades (llámense «léxico» o «vocabulario») y de reglas de combinación y buena formación (la sintaxis) y que, a partir de este conjunto limitado de unidades y de reglas, se puede producir e interpretar una cantidad infinita o ilimitada de oraciones o de estructuras lingüísticas significativas. De esta manera, lo que permite producir e interpretar (o comprender) a un hablante oyente competente nuevas oraciones es que éste sabe el significado de las partes y sabe aplicar las reglas que gobiernan una lengua determinada.

Así, una oración como (1) es significativa para nosotros en la medida en que comprendemos el significado de cada palabra que la

compone y sabemos que está bien formada de acuerdo con las reglas sintácticas del español, pese a que nunca la hubiéramos escuchado o leído:

(1) Los profesores llegaron tarde a la reunión.

De igual manera, podemos apreciar cómo se aplica el principio de composicionalidad frente a las siguientes dos oraciones:

(2) Juan ama a María.

(3) María ama a Juan.

El significado (o proposición) expresado de cada una de estas oraciones es diferente pese a que sus constituyentes son los mismos. Dado el principio de composicionalidad, la diferencia debe mostrarse, entonces, en términos de su organización sintáctica, y así es. La relación de amar es asimétrica, por lo que resulta distinto decir que Juan está en esa relación con María a decir que María está en esa relación con Juan. Esta diferencia se captura con el orden de aparición de los nombres «Juan» y «María» y, por ende, por la diferencia en arreglo sintáctico entre (2) y (3).

Algunos teóricos han asumido y defendido el principio de composicionalidad principalmente, porque permite explicar cómo es que el lenguaje es aprendido y usado por sujetos con capacidades finitas. Si un lenguaje natural contiene potencialmente un número infinito de oraciones y hay sujetos competentes en él que tienen capacidades finitas, entonces más vale que las oraciones encierren alguna suerte de estructura o composición que permita explicar cómo es que esos sujetos pueden ser competentes en él

De esta manera, lo que le permite a un hablante-oyente competente con capacidades finitas producir e interpretar (o comprender) nuevas oraciones es que éste sabe el significado de cada una de las partes significativas, las cuales constituyen un conjunto finito, y sabe las reglas que gobiernan esa lengua determinada. Así, una oración como (1) es significativa para hablantes como nosotros en la medida en que comprendemos el significado de cada expresión en ella y

sabemos que está bien formada de acuerdo con las reglas sintácticas del español con la que está constituida.

La composicionalidad permite conservar una idea bien asentada, a saber: que el lenguaje natural es productivo y sistemático. La productividad del lenguaje está relacionada con la sistematicidad en la sintaxis en la que se anida la semántica. En otras palabras, un lenguaje natural es productivo porque permite producir e interpretar una cantidad potencialmente infinita de oraciones a partir del conocimiento de las reglas sintácticas y semánticas de ciertas estructuras o construcciones lingüísticas. Por ejemplo, el hablante que comprende (4) sabe cuál es el significado semántico de “creer que”, y sabe que éste involucra una regla recursiva, de suerte que puede producir (5) sólo con este conocimiento.

(4) Juan cree que Pedro vino a la fiesta.

(5) Pedro cree que Juan cree que Pedro vino a la fiesta.

La productividad se explica entonces porque el lenguaje está compuesto de partes significativas y de reglas sintácticas de combinación. Lo mismo sucede con la sistematicidad. Quien es competente en la oración (1) será también competente en la oración (2). Quien comprende la oración (1) sabe el significado de las expresiones que están ahí contenidas y, primordialmente, conoce las reglas sintácticas en virtud de las que esta estructura lingüística se construye, y este conocimiento basta para comprender (2).

En definitiva, la composicionalidad del lenguaje es una manera fácil de dar cuenta del hecho de que las lenguas naturales son sistemáticas y productivas. Así, las ventajas de mantener algún tipo de composicionalidad para el lenguaje se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Permite explicar cómo los hablantes competentes de una lengua pueden comprender oraciones de esa lengua que nunca han escuchado antes.

2. Permite explicar cómo es que los sujetos con capacidades finitas pueden aprender una lengua que tiene un número de oraciones potencialmente infinito.

Asumir que una lengua que se estudia es sistemática y productiva y que contiene un número finito de reglas semánticas y sintácticas, o modelar una lengua asumiendo esto, permite un estudio claramente ordenado de cómo funciona esa lengua; al tiempo que no asumirlo presenta un reto teórico y metodológico para su estudio.

Pese a ello se han presentado problemas en la hipótesis de que la productividad y la comprensión del significado de una cantidad infinita de construcciones lingüísticas sólo puede ser posible si el lenguaje es composicional. Dado que no es algo que interesa directamente en este trabajo sólo mencionaré un par de los problemas propuestos por Pagin y Westerståhl (2011):

1. La premisa de que hay una cantidad infinita de oraciones que poseen un determinado significado aunque nunca hayan sido usadas por un hablante ni interpretadas por un oyente es una premisa muy fuerte que requiere justificación.
2. Además, la única base que se tiene para inferir que las oraciones que enfrentemos en el futuro serán significativas depende de un proceso inductivo, por lo que la hipótesis composicional tendría que resolver los problemas que se han planteado respecto a las proposiciones derivadas de la inferencia inductiva. En otras palabras, quienes mantienen la hipótesis composicionalista heredan y deben enfrentar los problemas de la inducción (Pagin y Westerståhl, 2011: 107-111).

Principales problemas al principio de composicionalidad

Pese a que este principio ha sido aceptado y sostenido por muchos filósofos y lingüistas, se le han presentado algunos problemas que han venido de diversas fuentes, aunque también se han presentado

diversas defensas, surgidas de diferentes posturas. Los problemas más comunes expuestos en la literatura tienen que ver con el siguiente tipo de construcciones:

(a) Expresiones idiomáticas, tales como: «echar la sal», «salir del closet», «estirar la pata», «caer el veinte», «tirar la toalla», «morder la trenza», «colgar los tenis», «pasarse de la raya», «tomar el pelo», «poner los cuernos».

(b) Expresiones compuestas no propiamente idiomáticas: «mesa redonda», «lluvia de ideas», «(los) no me olvides».

(c) Metáforas lexicalizadas o fosilizadas: «tomar un respiro», «dar el corazón» o «abrir la mente», entre muchas otras.

(d) Construcciones adjetivales: «hormiga enorme», «montaña chica», «mosca muerta», «correveydile», «codo duro», «(el) peor es nada».

(e) Sintagmas preposicionales: «con gusto», «de mil amores», «de gorra», «de buenas a primeras», «como no queriendo la cosa», «en menos de lo que canta un gallo».

(f) Sintagmas adverbiales: «como si nada», «como Juan por su casa», «como agua para chocolate».

(g) Expresiones negativas que sirven para identificar: «ex novia», «dinero falso», «imitación de abrigo de piel», «inteligencia artificial».

(h) Expresiones con determinantes de cuantificación que son relativas a un contexto: «Muchos mexicanos se infectaron del virus A H1 N1», «Muchos mexicanos han emigrado a USA», «Todos los filósofos han leído a Kant», «Todos los uruguayos han leído a Kant».

(i) Expresiones delegadas a la pragmática (especialmente a los tipos de implicaturas à la Grice o actos de habla indirectos): «A: ¿Vino Juan? B: Juan está enfermo», «¿Me podrías pasar la sal?», etc.

(j) Construcciones adjetivales focalizadoras: «libro negro» (de la cubierta, letras, hojas, etc), «pluma roja», «casa azul». Éstas, requieren de nuestro conocimiento del mundo para poder identificar el referente. Una intermedia entre tales construcciones y las mencionadas en (b) es «comerse la uñas» (alguien que se come las uñas no se las come; sólo las muerde: no es el caso que nos cortemos las uñas y luego se las demos a una persona que se come las uñas).

En todas estas expresiones el principio de composicionalidad no parece operar, en ninguna puede haber sustitución conservando el sentido que tienen y en la mayoría hace falta un conocimiento más allá del significado de las partes para poder ser interpretadas adecuadamente. Hay incluso fronteras entre algunas como es el caso de (a), (b) y (c), pero no me detendré en esto.

De acuerdo con algunos autores, como Escandell Vidal (2004), que mantienen y defienden dicho principio, este tipo de construcciones no representa ningún problema serio para seguir manteniendo el principio de composicionalidad, ya que estas construcciones poseen un alto grado de cohesión y funcionan como una palabra, es decir que, aunque poseen el aspecto de construcciones complejas, se comportan como formas simples tanto desde el punto de vista sintáctico como semántico. Sintácticamente son no separables, lo que implica que no admiten modificaciones internas. Por ejemplo, a la construcción «mesa redonda» no se le puede agregar el adverbio «completamente» para que forme la expresión «una mesa completamente redonda», a menos de que sea usada para referirse a un mueble, pero no a un debate. Semánticamente, el significado de estas expresiones no se recupera teniendo en cuenta los significados de las formas simples y del ordenamiento sintáctico que las une, por lo que debe ser aprendido individualmente, del mismo modo en que se aprende la mayoría del léxico. De este modo, si pretendiéramos

buscar en el diccionario dicha construcción aparecería como una entrada individual y diferente de otras (Escandell Vidal, 2004: 31).

Quien abogó a favor del principio de composicionalidad con anterioridad de una manera semejante a la recién señalada fue Jakendoff (1977). Propone que hay que tratar a las construcciones idiomáticas como unidades léxicas individuales con un significado establecido y literal derivado del principio de composicionalidad. Así, para el caso de la construcción «estirar la pata», la tendríamos con el significado de «morir» y con el significado literal composicional cuando es usada al ver, por ejemplo, a un gato que de hecho estira la pata. Y para el caso de esas expresiones adjetivales como «hormiga enorme» se ha expresado que su contribución a las condiciones de verdad de una oración se dan en términos de la siguiente condición de satisfacción: « x satisface ‘una hormiga enorme’ si y sólo si x tiene un tamaño superior que el tamaño promedio de los hormigas» (Ezcurdia, 2009). Así, una oración que contenga dicho sintagma será verdadera si la hormiga en cuestión es de un tamaño muy superior al del tamaño promedio. De este modo, la composicionalidad se conserva y para esos casos no se da la composición en términos de intersección entre las cosas enormes y las hormigas.

Lo anterior ha llevado a algunos a modificar y especificar más el principio, pero no a desecharlo. Así, lo presentan del siguiente modo:

Las condiciones de verdad de una emisión de una oración O son una función de la estructura sintáctica de O , de las referencias de las expresiones referenciales en O y de las funciones expresadas por, o las condiciones de satisfacción de, los elementos no referenciales en O (Ezcurdia, 2009: 7).

Esta solución acarrea otros problemas en donde o tendríamos que dejar el principio o conservarlo pero proponer una semántica particular que los evite. Estos problemas tienen que ver con la sustitución *salva veritate* en las oraciones subordinadas con verbos de actitud proposicional o cognitivos como «Lois Lane sabe que Superman vuela» o «Lois Lane sabe que Clark Kent vuela». Las dos oraciones poseen diferentes condiciones de verdad, luego tienen diferente

significado, pero de acuerdo a lo anterior esto no debería ser el caso ya que, al hacer la sustitución entre «Clark Kent» y «Superman» se toma el mismo objeto como su valor semántico; es decir: poseen la misma contribución respecto a la proposición expresada. Así, si dos oraciones no son sinónimas, entonces no expresan el mismo contenido semántico. Pero en este ejemplo, las oraciones poseen el mismo contenido semántico y no parece ser un caso de sinonimia. En consecuencia, si dadas dos oraciones cuyas partes posean expresiones con el mismo valor semántico, pero intuitivamente no expresan la misma proposición, entonces, el principio de composicionalidad no se cumple. De este modo, la modificación sigue sin capturar algunos casos semánticamente relevantes. Sin embargo, desde Frege (1892: 25-50) ya se han dado soluciones diversas a dicho problema, por lo que la composicionalidad puede seguir manteniéndose.

Existen otros tipos de construcciones que parecen constituir un nuevo problema al principio de composicionalidad. Se trata de construcciones del tipo «presunto asesino» que no tiene el sentido de un asesino que es presunto, como sería el caso de «pantalón negro» que sí refiere a un pantalón que es negro. Lo mismo ocurre con la expresión «mero trámite» que tampoco expresa algo como un trámite que es mero (Escandell Vidal, 2004: 31). Una forma de enfrentar estos casos problemáticos consiste en mantener que la composicionalidad proporciona el esqueleto básico de la estructura semántica de una expresión compleja y éste es completado por medios pragmáticos menos predecibles, esto es, procesos que tienen que ver con la integración de informaciones contextuales y extralingüísticas, donde se hace uso del conocimiento enciclopédico, el contexto, etc. Escandell Vidal (2004: 31) recurre a Cruse (2000: 79-80) para presentar esta solución a la que denomina «el enfoque del armazón semántico» y expresa que este enfoque es una versión débil del principio de composicionalidad.

Lo que se logra ver es que el principio de composicionalidad no toma en cuenta de forma explícita el papel que los procesos pragmáticos y el contexto juegan en la determinación del sentido de las construcciones lingüísticas cuando son emitidas en una situación determinada. Sin embargo, esto no ha sido un impedimento para

seguir manteniendo la composicionalidad. A continuación me detendré en la estrategia que han seguido diversos autores y que se ha hecho una de las defensas más fuertes a la composicionalidad.

Semántica y pragmática

El principal argumento para salvaguardar el principio de composicionalidad ante los retos que involucran procesos pragmáticos y la incidencia del contexto en la determinación del significado consiste en hacer una distinción radical entre semántica y pragmática (Borg (2004, 2009), Cappelen y Lepore (2005), Bach (1999), Espinal (2014), Escandell (2004), entre otros más). Como se puede apreciar, son muchos los especialistas a favor de esta propuesta, pero sólo presentaré la versión de Escandell (2004) que resume de una manera sencilla esta postura.

De acuerdo con Escandell Vidal, la semántica es el estudio del significado lingüístico expresado por medio de unidades simples y de sus combinaciones (2004: 18). Ahora bien, si nos encontramos ante una construcción como la siguiente (6) nos percatamos de que puede tener dos significados:

(6) El niño encendió la televisión.

Uno de sus sentidos expresa algo semejante a que activó el televisor para ver la programación, pero otro sentido expresa algo como que prendió fuego al televisor. Esta ambigüedad se debe a que «encender» tiene ambos significados. Por esta razón, para poder determinar cuál de las dos acepciones es la que se pretende comunicar en un caso concreto se tendría que conocer la situación y el contexto (Escandell, 2004: 33). Pero, esto no quiere decir que tal expresión tiene tantos significados como valores pueda adquirir en cada una de las infinitas situaciones posibles. Esto es, si pedimos a alguien que nos diga qué significa un determinado enunciado como (6), lo más esperado o normal es que nos explique la interpretación a la que ha llegado tomando en consideración todos esos aspectos situacionales.

Esto se debe a que para los hablantes no hay diferencia entre los aspectos lingüísticos y los aspectos extralingüísticos. Sin embargo para los semantistas esta distinción es decisiva, ya que de ella dependen los límites de su tarea (Escandell, 2004: 34). Para el semanticista, el significado proviene exclusivamente de las unidades léxicas y de las relaciones sintácticas que se establecen entre ellas; es sistemático, constante e independiente del contexto y de la situación.

De esta manera, el «significado» es una propiedad de las expresiones complejas en cuanto entidades abstractas; en tanto que la «interpretación» incluye tanto el significado lingüístico como la contribución de los factores situacionales de naturaleza extralingüística. Además la interpretación es variable y dependiente del contexto. La interpretación es una propiedad de las expresiones complejas en cuanto enunciados, es decir, como realizaciones concretas emitidas por un hablante concreto en una situación comunicativa concreta. En síntesis, la semántica se ocupa del significado lingüístico, mientras que la pragmática estudia la interpretación (Escandell, 2004: 35). Lo anterior implica que una construcción como (6) tiene, al menos, dos significados distintos en el sistema semántico abstracto de la lengua, pero una situación particular de enunciación contribuye para que se seleccione una de ellas. Se selecciona una cuando se combina el sistema de la lengua con lo que es externo a ella. Por lo que, no todos los aspectos de la interpretación compleja constituyen su significado (Escandell, 2004: 35).

Pasemos ahora a analizar esta propuesta. Pensemos que alguien emite lo siguiente:

(7) agua.

En (7) el principio de composicionalidad no está operando, no hay composición, es una expresión simple, por lo que en el sistema de la lengua y semánticamente sólo expresa el significado de agua. Sin embargo, en una situación en la que alguien está ofreciendo una ponencia, levanta una botella de plástico vacía y emite (7) con ello, esta persona expresa que desea agua y quiere que alguien se la lleve para beberla. La pregunta es ¿de dónde procede toda esta información

tan elaborada a partir de algo tan simple? ¿Qué nos permite pasar de un significado simple a una interpretación tan compleja, ahí donde claramente no hay composicionalidad? Hay más composicionalidad en la estructura interpretada que en el significado lingüístico, pero la composicionalidad no es pragmática, es semántica. Luego, si la composicionalidad no es pragmática, ¿qué permite en estos casos la estructura compleja «interpretada»?

Una respuesta es sostener que hay un proceso pragmático de enriquecimiento útil para comprender lo que el emisor pretende expresar. Pero, ¿la comprensión de una emisión cualquiera es parte de nuestra competencia semántica o pragmática o de ambas? Si nuestra competencia semántica sólo opera para darnos el significado lingüístico, pero son otros procesos pragmáticos lo que nos permite recuperar el sentido de una construcción emitida, entonces ¿Para qué separar las cosas? Si la composicionalidad sólo opera en el sistema abstracto de la lengua, entonces no es el caso que sea útil para poder construir e interpretar una cantidad ilimitada de expresiones lingüísticas, porque es en la lengua natural, en el uso, donde realmente tiene lugar esa construcción e interpretación ilimitada.

En definitiva, si en un caso como (7) no está operando el principio de composicionalidad, pues no hay composicionalidad, pero sí podemos recuperar el sentido de (7) mediante otros procesos, entonces la composicionalidad es limitada.

Si la conclusión anterior es correcta, entonces Escandell se equivoca cuando mantiene que la capacidad de construir e interpretar expresiones complejas es una manifestación de la competencia semántica (Escandell, 2004: 24). Y esto es así, porque como ya se mencionó y ella misma lo acepta, por lo general y de manera normal somos capaces de asignar una interpretación semántica a cualquier expresión de nuestra lengua, siempre —claro está— que conozcamos los significados de las unidades simples que la componen y tomando en cuenta aspectos situacionales, contextuales y echando a correr procesos pragmáticos.

Interpretar expresiones complejas no es algo privativo de nuestra competencia semántica y de que esté operando el principio de composicionalidad. De acuerdo con Recanati (2004) los significados de las

palabras se ponen juntos en un proceso pragmático de composición. Esto es que el oyente toma el significado de las palabras, la sintaxis y los rasgos contextuales como la entrada y, con ello, forma la interpretación que mejor le corresponde. Como consecuencia, la composicionalidad semántica no necesita tener lugar para la interpretación.

Nuevamente, supongamos que estoy en Guadalajara hablando por teléfono con mi mamá, quien está en Chihuahua, y ella emite algo como (8):

(8) Subió mucho la temperatura.

Mi competencia semántica, obedeciendo al principio de composicionalidad, puede interpretar algo que simplemente no coincide con lo que mi mamá quiere expresar. De modo que si mi competencia semántica logra capturar el significado lingüístico de esa oración, pero no logra recuperar el significado que mi madre desea expresar con esa construcción, entonces algo no está funcionando bien, ya sea mi competencia o la composicionalidad. Ahora bien, si para recuperar el sentido de lo que ha expresado mi mamá tengo que recurrir a procesos pragmáticos, entonces mi competencia semántica y la composicionalidad son limitadas.

Si estamos en el camino correcto, entonces también está en un error quien, como Escandell (2004: 26), mantiene que es más probable que aunque nunca hayamos leído antes ninguna de las frases de los ejemplos anteriores, es seguro que no habremos tenido ninguna dificultad en comprenderlas. Están en un error quienes, como ella, Larson y Segal (1995) defienden que con la hipótesis de la composicionalidad se da cuenta del hecho, obvio pero no por ello menos importante, de que somos capaces de comprender oraciones nuevas, oraciones que no habíamos oído nunca antes; así como de algo menos obvio pero igualmente importante: que tenemos la capacidad de comprender todas y cada una de las oraciones de una serie indefinidamente amplia (Escandell, 2004: 29-30). Eso es falso para todas las ocasiones que, como en (8), la competencia lingüística guiada por la composicionalidad da con el significado lingüístico, pero no es el significado que se desea expresar.

Es que, si el contenido semántico de nuestras expresiones no se ve a la luz de lo que se quiere comunicar, si no se ven las construcciones lingüísticas como eventos comunicativos, como unidades de la lengua en uso, entonces tampoco tiene mucho sentido realizar afirmaciones del tipo «aunque nunca hayamos *leído* antes ninguna de las frases de los ejemplos anteriores, es seguro que no habremos tenido ninguna dificultad en comprenderlas» o «somos capaces de comprender oraciones nuevas, oraciones que no habíamos *oído* nunca antes» que presuponen que alguien ha producido dichas construcciones con un significado específico para que nosotros las *leyéramos* u *oyéramos* y posteriormente fuéramos capaces de recuperar ese significado. Si nos encontramos ante una expresión lingüística, la asumimos como una emisión con un objetivo comunicativo y el contenido semántico relevante es el que pretende expresar quien la produjo, no el que nuestra competencia semántica en un sentido abstracto recupere. De este modo, si la competencia semántica y la composicionalidad operan sólo a un nivel lingüístico abstracto, pero no en la interpretación que es a la que nos enfrentamos de manera cotidiana, entonces la composicionalidad es limitada.

Por otro lado, Schiffer (1987, 192-200) mantiene que el principio de composicionalidad no nos da criterios que nos aseguren que lo que está en la mente del hablante es igual, semejante o relativamente parecido a lo que está en la mente del oyente. La composicionalidad no nos dice nada sobre la comunicación exitosa. En la medida en que no nos proporciona una explicación de la comunicación exitosa, el principio de composicionalidad es limitado, pues no explica una parte importante de las lenguas naturales.

Ahora bien, que *somos capaces de comprender oraciones nuevas y que tenemos la capacidad de comprender todas y cada una de las oraciones de una serie indefinidamente amplia* es también falso. Esto se muestra con casos como los de (8) y en el siguiente:

(9) En nuestro laboratorio hacemos uso de confinamiento óptico, de pulsos ultra-cortos y de cuasi empatamiento de fases para el desarrollo de fuentes optimizadas de luz no clásica.

En este caso, comprendemos y sabemos el significado de cada una de las partes; además, nos percatamos de que se cumplen de manera adecuada las reglas de la gramática del español. Sin embargo, no comprendemos el significado del todo. En este caso tenemos la opción de mantener que no podemos acceder al significado lingüístico ni a una interpretación de una emisión como (9) aduciendo que no sabemos el significado lingüístico exacto de cada una de las partes que la componen, lo que se debería a que no poseemos una competencia semántica suficiente. La cuestión es ¿a qué se debe que no poseamos una competencia suficiente? ¿Cómo es que las unidades simples del sistema lingüístico logran poseer los significados que tienen? Esto nos dirige a una segunda opción, mantener que no poseemos un conocimiento del mundo que nos permita a partir de nuestra escasa competencia semántica completar el contenido, pero esto es recurrir a los medios pragmáticos menos predecibles como lo es el conocimiento enciclopédico. Cualquiera de las dos opciones por las que se tome se trata de una limitación de nuestra competencia semántica, ya que o bien no sabemos el significado exacto de las palabras y por ende no puede operar exitosamente la composicionalidad, o bien apelamos a nuestro conocimiento del mundo para interpretar dicha construcción, pero eso se debe a que ni la composicionalidad ni nuestra competencia semántica son suficientes. Por lo tanto, la composicionalidad es limitada.

Hay otros fenómenos lingüísticos que también muestran limitaciones al principio de composicionalidad. En ellas me detendré a continuación. Pero antes presentaré algunas nociones de la lingüística de texto que me serán de utilidad en la exposición de los casos como en la discusión con quienes defienden la composicionalidad.

Texto y composicionalidad

La mirada composicional es de las llamadas «de abajo hacia arriba», pues a partir de los pequeños bloques significativos y del uso de reglas limitadas se pueden construir una gran cantidad de construcciones nuevas y de una extensión ilimitada. Sin embargo, en nuestra

producción cotidiana de textos como en su interpretación, las cosas no siempre ocurren así.

Un texto es una unidad de la lengua en uso. Un texto es un acontecimiento comunicativo, de modo que, si un texto no es comunicativo, no puede analizarse como si fuera un texto genuino (Beaugrande y Dressler, 1981:35). En la medida en que es comunicativo, se intenta transmitir información y esa información es el componente semántico. Por ello un texto es visto mejor como una unidad semántica, una unidad de contenido, significado o sentido. Un texto, además, es cualquier pasaje, hablado o escrito, de cualquier longitud, que forme un todo unificado (Halliday y Hassan, 1977: 2). En la vida cotidiana, cuando alguien produce un texto, está muy interesado en que sus receptores lo entiendan, en el sentido de que reconozcan la intención que transmite.

El texto es la única realización de la lengua donde se manifiesta cabalmente su estructura global y los significados y las funciones de cada uno de sus elementos. El sistema de la lengua está diseñado para construir textos y en ellos se manifiestan tanto sus aspectos invariables como las variaciones posibles al interior del sistema (Iturrioz, 2007: 166). La comunicación real, concreta y cotidiana tiene lugar en forma de textos.

Desde este punto de vista, la semántica y la pragmática son dos dimensiones que operan de manera coordinada sobre algunos elementos formales (morfosintácticos) en la elaboración e interpretación de textos. La recuperación del sentido de un texto no depende sólo del significado de las partes ni de su ordenamiento sintáctico. Depende también de la situación en que se produce y es considerado. La situación facilita a los oyentes o receptores la recuperación del sentido de un texto, también interviene en la selección que hace el hablante de las unidades lingüísticas con las que elabora su texto. El sentido o significado de un texto también depende de la intencionalidad del productor, un texto cohesionado y coherente sigue un plan dirigido al cumplimiento de una meta, el objetivo que quiere lograr el hablante con su mensaje. El texto posee sentido, es una unidad semántica y como una totalidad organizada contribuye en la determinación del contenido semántico de las construcciones dadas en

su interior, de las que se conforma, lo que supone una inversión del punto de vista composicional, a saber un punto de vista «de arriba a abajo». Consideremos el siguiente ejemplo:

(10) Ayer volarás desde Hermosillo.

La proposición (10) resulta semánticamente extraña, en parte porque en su construcción, composicionalmente, no parecen haberse respetado las exigencias de selección semántica de sus constituyentes y en parte porque es seguramente imposible encontrar una situación real a la que pueda aplicarse (Escandell, 2004: 24). Tampoco se trata de una metáfora o de alguna figura que implique un grado de «desviación» semántica. Parece una anomalía debido a que son semánticamente incompatibles las expresiones «ayer», que hace referencia al pasado, y «volarás», que involucra el futuro. Sin embargo, en la totalidad del texto en que aparece tiene un sentido completamente coherente e incluso dentro del texto pasa inadvertida su aparente rareza. (10) aparece en la novela *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes. Algunos, tal como lo presenta Tusón en su monografía sobre *Los prejuicios lingüísticos* (2003) expresarían que se trata de uno de esos casos en que los literatos violentan el lenguaje para sacarlo de sus usos convencionales. Pero ese tipo de construcciones no es algo que sólo hacen los literatos. Nosotros lo hacemos de modo cotidiano: por ejemplo, es frecuente escuchar enunciaciones del tipo: «Ayer estaba en la universidad y luego me encuentro a Leonardo» o «Hace como un mes, iba caminando y, repentinamente, sale un gato del basurero y pego un salto por el susto que me metió». Hay construcciones en las que alternadamente aparecen el pasado y presente sin que este último nos remita necesariamente al momento del acto de habla.

De lo anterior se deduce que, si hay construcciones lingüísticas que poseen un contenido semántico coherente y éste se debe o está determinado en gran medida por el texto del que forma parte, entonces la composicionalidad no opera. De hecho, si la composicionalidad estuviera operando, nos dejaría con una expresión anómala, pero ese no es el caso. Así que, si el sentido de una expresión como (10) viene determinado por la totalidad del texto en que aparece y

dentro de ese texto no es de ninguna manera anómala, entonces la composicionalidad no está interviniendo y, por lo tanto, la composicionalidad es limitada (para todos estos tipos de casos).

La proposición (10) parece anómala si la consideramos de manera aislada. Pero, en la producción de textos no hay nada aislado aunque se trate de una sola palabra. Nuestra producción de textos está siempre ligada a una situación o a una intención, a otros textos, está dirigida a diversos tipos de personas y pretendemos con los textos que producimos transmitir cierta información novedosa o relevante.

Consideremos el hecho de que nuestros textos están ligados a una situación y que ésta contribuye para producir e interpretar su sentido. Algunos de los ejemplos a los que se ha recurrido para argumentar a favor de la composicionalidad y mostrar que hay procesos pragmáticos y contextuales que intervienen para recuperar su sentido o *interpretación* bajo la denominación de Escandell, son aquellos en que hay ambigüedad debido al uso de un término que posee más de un significado. Pero, pensemos ahora en aquellos casos en que diversas palabras poseen un significado relacionado. Es curioso que el sistema lingüístico que, se supone, es limitado posea varias expresiones simples para lo mismo pues, si es tan limitado, con una que tuviera para referir a algo bastaría. Habrá argumentos en contra de lo que acabo de enunciar, pero por ahora esa no es la discusión.

Supongamos, entonces, que alguien se encuentra en la posibilidad de emitir una de estas expresiones: «Manuel estaba muy ebrio», «Manuel estaba muy borracho» y «Manuel estaba muy tomado». Considerando que con Manuel nos referimos al mismo individuo ¿Composicionalmente, expresan el mismo contenido? Horwich (1998) y Pagin y Westerståhl (2011) mantienen que, asumiendo el principio de composicionalidad, no se permite que una construcción lingüística compleja con diferente estructura o compuesta por partes con diferentes significado sea sinónima de otra construcción lingüística compleja. Esto debido a que, tomando en cuenta la noción fregeana de modo de presentación, dos expresiones distintas tienen un modo de presentación diferente, por lo tanto una variación en una expresión determinaría un cambio en el significado lingüístico (Horwich 1998, 156-57, Pagin y Westerståhl, 2011: 113).

Muy probablemente la manera de abordar esta cuestión sea decir que «ebrio», «borracho» y «tomado» poseen un significado semejante, pero con ciertos valores agregados diferentes; esto es, con connotaciones distintas, de manera que, composicionalmente, no poseen el mismo significado. Si en el sistema de la lengua cada una de estas construcciones posee su propio significado y éste deriva de la composicionalidad ¿Por qué el sistema de la lengua haría esas distinciones sutiles así en abstracto? En este caso tenemos que está operando la composicionalidad en el sistema semántico abstracto de la lengua, pero no es muy claro para qué, porque para saber para qué o por qué hace esas distinciones tendríamos que recurrir a las situaciones posibles de uso, lo que constituye recurrir a algo externo al sistema semántico.

En la lingüística estructural y en otras corrientes lingüísticas, como las funcionalistas, se ha recurrido siempre a las nociones de ejes paradigmático y sintagmático, conocidos también como los ejes de la selección y de la combinación, respectivamente. Parece que el principio de composicionalidad pasa por alto el eje de la selección y sólo toma en cuenta el de la combinación.

Es importante el eje de la selección porque nos ofrece esa dimensión en que el hablante hace operar el sistema lingüístico de que dispone y lo ajusta a situaciones particulares, esto es, el vínculo entre el sistema de la lengua, el contexto, sus intenciones, sus objetivos, los efectos que quiere causar y las estrategias que usa para que su texto sea aceptable en cada ocasión de uso. Aunque parcialmente se dice lo mismo con las expresiones atendidas cada una se selecciona y se usa según lo exijan las diversas situaciones y de acuerdo a los diferentes objetivos que se persigan.

Así, la situación, la modulación que hace el hablante de acuerdo a quienes sean sus interlocutores y los objetivos que quiera lograr determinan la producción de cualquiera de esas construcciones. De esta manera, aún concediendo que las expresiones simples posean un significado en el sistema de la lengua y que en ese sistema opere la composicionalidad, no nos permite entender a qué se debe que se seleccionen unas palabras en lugar de otras. Lo que nos permite entender la selección de unidades lingüísticas es la situación en la que el hablante intenta expresar algo con una emisión determinada.

Si esto es el caso, implica que uno puede tener en mente el contenido abstracto que quiere expresar, pero es en función de la situación que elige los elementos y la construcción para lograr su objetivo comunicativo. La visión vuelve a ser de arriba abajo, por lo tanto la composicionalidad es limitada y no juega ningún rol en la selección de unidades y construcciones lingüísticas en una situación dada. El sentido de esas producciones estará ligado a la situación particular de uso.

Un problema que se plantea a la conclusión anterior es que parece implicar que es imposible que comprendamos e interpretemos oraciones aisladas.

Si ahora mismo, en este texto produzco la oración «Cicerón era un gran orador romano» podemos acceder a su significado y no está de ninguna manera ligado a la situación ni al texto en su totalidad. Por lo tanto, el principio de composicionalidad está operando y lo estará en cada caso, como el anterior. Esto, incluso pone en aprietos la afirmación anteriormente presentada de que en la lengua no hay nada aislado.

Aunque pone en problema dicha aseveración, también perfila algo importante. Es cierto que podemos interpretar o recuperar el significado de casi cualquier construcción aislada. También podemos comprender unidades simples independientes de un uso particular como «libro», «vaso», «espejo», «estufa», incluso exagerando un poco comprendemos unidades como -ero, -ista, in-, «mediante», «la», etc. sólo que es muy raro que aparezcan de manera aislada. Por lo general, cualquier construcción o unidad simple forman parte de una emisión en un contexto dado. Parece muy complicado concebir que se dé o que haya una construcción lingüística sin alguien que la haya emitido, sin alguien que la haya elaborado.

Tal vez podamos imaginar ocasiones o ejemplos en que haya una construcción sin un emisor, sin alguien que la haya producido, pero lo más normal, lo más natural es que alguien las produzca en una situación particular y con ciertos objetivos. Y es en esas construcciones producidas que poseen el significado que poseen. Así pues, mediante la composicionalidad se puede dar cuenta del significado de producciones aisladas de su uso y del contexto, pero no se puede

dar cuenta del sentido de muchas de las producciones que ocurren en ambientes naturales de comunicación porque para ellos se requiere de procesos pragmáticos y de información contextual. En consecuencia, si la composicionalidad opera en un nivel abstracto del sistema de la lengua, lo hace de manera aislada a los usos. Si, encima, en la mayoría de las ocasiones de uso, además de la composicionalidad se requiere de procesos pragmáticos y de información contextual para acceder a su significado o sentido, entonces la composicionalidad es limitada, limitada al sistema abstracto.

Cuando un hablante produce un texto posee cierta configuración semántica en mente. De acuerdo con Halliday, las lenguas nos permiten a los seres humanos construir imágenes mentales de la realidad para darle sentido a lo que ocurre alrededor y dentro de nosotros. En este sentido, las construcciones lingüísticas juegan un papel central, pues incorporan un principio general para organizar la experiencia, llamado el principio de que la realidad está hecha de procesos (Halliday, 1994:106). Perceptualmente, el fenómeno o proceso experimentado es todo una pieza completa, pero cuando hablamos de él lo analizamos como «configuración semántica». Otra manera de entender la noción de «configuración semántica» consiste en identificarla como la forma en que conceptualizamos un evento o una experiencia y la transformamos en una construcción lingüística significativa. Por ejemplo, «la ventana está abierta» y «la ventana no está cerrada»; pueden en un contexto particular tener el mismo contenido proposicional, pero no poseen la misma «configuración semántica» (Halliday, 1994:107). Como se mencionó anteriormente, estas expresiones no poseen un sentido composicional común. A diferencia del significado lingüístico derivado de la composicionalidad, la configuración semántica es el sentido en virtud del que se seleccionan las unidades léxicas y el orden sintáctico.

La hipótesis composicional, al mantener que el significado es el resultado de la suma de sus partes y del ordenamiento sintáctico, implica que previamente a emitir una construcción lingüística no tenemos nada en mente y que el significado o sentido va surgiendo a medida que van apareciendo las expresiones que conforman dicha construcción. De este modo, un hablante cualquiera que expresa

una simple oración como «El niño encendió la televisión» primero no tiene nada en mente, luego tiene «el», después tiene «niño» con lo que hace una combinación de ambos y así sucesivamente hasta que tiene una oración completa cuyo significado es el resultado del significado de cada una de sus partes. Esto es, antes de una oración y de su emisión, somos una especie de *tabula rasa* que va conformando un significado lingüístico complejo a medida que van apareciendo las partes significativas y se van organizando de una manera determinada.

De acuerdo con el principio de composicionalidad el significado de una expresión compleja va apareciendo de manera mágica y repentina. Parece que para el composicionalista no hay nada en la mente del hablante previo a las construcciones lingüísticas que emite, de esta manera el contenido semántico de las producciones lingüísticas se va produciendo paulatinamente. Pero ni las palabras ni las oraciones, ni el significado de éstas aparecen así sin más y de la nada.

Las construcciones lingüísticas surgen en función de algo más abstracto y elaborado, de una totalidad, responden a una configuración de contenido completa. Lo que sucede en general es que tenemos configuraciones semánticas elaboradas de manera abstracta y a partir de esas configuraciones completas vamos seleccionando las partes y el orden.

De esta manera, si el significado de una construcción y la construcción misma vienen determinados por una configuración semántica y por ciertas intenciones que el hablante tiene al comunicarlas, entonces la composicionalidad no juega un rol en la producción de textos, aunque sí jugaría un rol en la recuperación del sentido de la expresión producida, al momento de la interpretación. Pero, si se recupera sólo el significado lingüístico que no corresponde con lo que el hablante o productor del texto quiere transmitir, entonces la composicionalidad es limitada porque no permite la comunicación. Si en cambio, la composicionalidad se hace acompañar de procesos pragmáticos y de información contextual para acceder al sentido del texto, entonces la composicionalidad es limitada y, por ende, requiere de esos procesos pragmáticos e información contextual.

Conclusiones

Lo que se ha intentado mostrar y dejar claro en este trabajo son algunos límites del principio de composicionalidad. Ahí donde deja de operar este principio, otros procesos entran en juego para la recuperación del sentido de las construcciones lingüísticas. Quizás la mayoría de los partidarios de este principio estén de acuerdo con esta afirmación.

Lo que tal vez resulte controversial es que las limitaciones del principio de composicionalidad se deban a que es una hipótesis que forma parte de una semántica concebida como un sistema autónomo, independiente y aislado de los otros sistemas formales de organización de la lengua y de la dimensión pragmática. Por esa razón no puede dar cuenta cabalmente del significado de las construcciones de la lengua natural que usamos para comunicarnos de manera cotidiana.

Por otro lado, la semántica tiene como objetivo, por definición, el estudio del significado y por significado se entiende el contenido expresado por cualquier construcción de una lengua. Además, el sentido o interpretación de una construcción sigue siendo lo que expresa una construcción lingüística, por mucho que intervengan factores más allá del léxico y la sintaxis. Si todo esto es el caso, entonces el sentido y la interpretación son parte del objeto de estudio de la semántica.

La semántica impregna todos los niveles de organización de las lenguas, ya que cada elemento de la lengua posee una carga de significado o información, desde los fonemas que son diferenciadores de significado hasta los textos que son portadores de información o sentido, esto es: expresan algún tipo de contenido. Pero así lo hace también la pragmática, pues parte esencial de una lengua natural es la producción, la emisión realidades de orden pragmático, sin estas acciones, sin emisión de fonos, sin producción de oraciones, sin enunciación difícilmente habría un sistema lingüístico.

En este trabajo se intentó poner en consideración que la semántica de una lengua no es independiente del uso y viceversa. Hoy en día nos encontramos con manuales de semántica que mantienen que

“la pragmática estudia el significado obtenido en actos de comunicación e interpretación de enunciados lingüísticos” (Espinal, 2014: 13), aunque yo me inclinaría a pensar que dado que el objetivo de estudio es el significado, seguiría siendo semántica sólo que para dar cuenta de ese significado se echa mano de elementos de pragmática. Este no es el momento para respaldar esta afirmación, por ello lo dejaré para otra ocasión.

Hay que resaltar que el mismo sistema semántico abstracto de la lengua, el significado de cada una de las unidades simples, son producto del uso, de nuestras prácticas comunicativas. El significado de las expresiones simples e incluso las reglas de composición que permiten la composicionalidad son producto de esas actividades. El sistema semántico abstracto es un producto de reflexionar acerca del lenguaje mismo; los diccionarios y los manuales de semántica son todos posteriores a los usos.

Si bien es cierto que el significado lingüístico es lo que permite a los hablantes la comunicación, también es cierto que el significado lingüístico se genera y modifica en el uso. En otras palabras, la semántica y la pragmática están estrechamente articuladas y eso es lo que se perfila con la noción de «texto».

En el texto se correlacionan y coordinan una amplia gama de esquemas semánticos y pragmáticos con un conjunto más o menos variado de recursos formales. Esta correlación está codificada en el sistema, el sistema de la lengua no se compone solamente de un inventario de esquemas y principios abstractos aislados, sino que los pone en relación con tipos de situación, el tratamiento de los participantes en la actividad según el grado de familiaridad o de formalidad, los objetivos de los hablantes, entre otras.

Al dar cuenta de las limitaciones del principio de composicionalidad para recuperar el sentido de las construcciones lingüísticas con las que nos comunicamos comúnmente y que conforman nuestro sistema lingüístico, se pretende mostrar que la separación radical entre semántica y pragmática nos da una visión parcial y sesgada de la semántica de una lengua.

Ahora bien, no estoy sosteniendo que no tiene valor hacer semántica lingüística sin tomar en cuenta a la pragmática pues este tipo

de análisis ha contribuido al desarrollo de un estudio muy sistemático del significado lingüístico.

Es cierto que ha sido útil en lingüística y filosofía del lenguaje separar las cosas en estudios de fonología, morfología, sintaxis, semántica y pragmática, entre otros, pero también es cierto que ello se ha debido a ciertos objetivos prácticos. Sin embargo, eso no significa que no pueda haber o no haya estudios que involucren más aspectos, ni que el tipo de análisis que integra más elementos no dé buenos resultados.

Si ya desde hace tiempo han aparecido estudios de morfopragmática (Dressler, 1990 y 1994), ¿por qué no pensar que quizás tendríamos mejores resultados, es decir, más apegados a lo que ocurre en el lenguaje natural, si integramos la semántica lingüística con la pragmática, incluso con algunos aspectos relativos a la cognición? En pocas palabras, no habría que trazar una línea tan tajante que separe a la pragmática y a la semántica: seguramente eso daría mejores frutos en el análisis del contenido de los textos que producimos.

Referencias bibliográficas

- Bach, K. (1999). "The Semantics Pragmatics Distinction: What it is and Why it Matters". En Ken Turner (ed.), *The Semantics-Pragmatics Interface from Different Points of View*. Oxford: Elsevier. pp. 33-50.
- Bernárdez, E. (1995). *Teoría y epistemología del texto*. Madrid: Cátedra.
- Beugrande, R.; W. Dressler. (1981). *Introduction to Text Linguistics*. Londres: Longman.
- Borg, E. (2004). *Minimal Semantics*. Clarendon Press, Oxford University Press.
- Borg, E. (2009) "Meaning and context: a survey of a contemporary debate". En D. Whiting, ed. *The Later Wittgenstein on Language*. Chippenham: Palgrave McMillan. pp. 96-114.
- Cappelen, H.; E. Lepore (2005). *Insensitive semantics. A defense of semantic minimalism and speech act pluralism*. Blackwell.
- Croft, W. (2001). *Radical Construction Grammar. Syntactic Theory in Typological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

- Croft, W; A. Cruse (2004). *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cruse, A. (2004). *Meaning in Language. An Introduction to Semantics and Pragmatics*. New York: Oxford University Press.
- Dever, J. (2006). "Compositionality". En E. Lepore; B. Smith, eds. *The Oxford Handbook of the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press. pp. 633-666.
- Dressler, W. (1990). "Morphopragmatics". En *Bulletin of the Language Institute of Gakushuin University*, No. 13, Tokyo. 3-19.
- Dressler, W. y Merlini Barabaresi, L. (1994) *Morphopragmatics. Diminutives and Intensifiers in Italian, German and Other Languages*. Mouton de Gruyter, Alemania.
- Escandell, Vidal Ma. Victoria (2004) *Fundamentos de semántica composicional*. Ariel.
- Espinal, M. T.; J. Macià; J. Mateu; J. Quer. (2014). *Semántica*. Akal.
- Ezcurdia, Maite. (2009). "Dinamismo y composicionalidad". En L. Puig (comp.) *El discurso y sus espejos*. México: UNAM. 135-164.
- Floridi, L. (2005). "Semantic Conceptions of Information". En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/information-semantic/>. [Última consulta: 30/08/2017].
- Fuentes Rodríguez, C. (2000). *Lingüística pragmática y análisis del discurso*. Madrid: Arcos Libros.
- Frege, G. (1892) "Sobre sentido y referencia". En G. Frege *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Halliday, M.A.K. (1994). *An introduction to functional Grammar*. Edgard Arnold Publishers.
- Halliday, Michael; R. Hasan. (1977). *Cohesion in English*. Londres: Longman.
- Iturriz Leza, J.L. (2007) "Las operaciones del lenguaje en la construcción de textos". En *Identidad y diferencia. Memorias del XIV congreso internacional de Filosofía*. México: AFM, 166-167.
- Jackendoff, Ray. (1977). *The Architecture of the Language Faculty*. Cambridge: MIT Press.
- King, J. & J. Stanley, (2005). "Semantics, Pragmatics, and the Role of Semantic Content". En G.S. Zoltán, *Semantics vs. Pragmatics*. Oxford University Press, pp. 111-164.
- Larson, R. y Segal, G. (1995). *Knowledge of Meaning. An Introduction to Semantic Theory*, Cambridge, Mass.
- Horwich, P. (1998). *Meaning*, Oxford: Oxford University Press, MIT Press.

- Pagin, P.; D. Westerståhl. (2011). "Compositionality". En *Semantics: An International Handbook of Natural Language Meaning. Vol. 1* / [ed] Klaus von Heusinger, Claudia Maienborn, Paul Portner. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 96-123.
- Pelletier, F.J. (2009). "The Principle of Semantic Compositionality". En D. Steven; B.S. Gillon, eds. *Semantics: A reader*. Oxford: Oxford University Press, pp. 133-157.
- Raible, W. (2004). "¿Qué es un texto?". En *Función: La gramática en el texto*, Nums. 21-24. pp. 21-29.
- Recanati, F. (2004). *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiffer, S. (1987). *Remnants of Meaning*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Tusón, J. (2003). *Los prejuicios lingüísticos*. Barcelona: Octaedro.

La presencia del sujeto en el pensamiento científico de la cultura occidental

The Presence of the Subject in the Scientific Thought of Western Culture

Jaime Torija Aguilar
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
jatorija.ag@gmail.com

Recibido: 10/11/2016 • Aceptado: 25/09/2017

Resumen

A través de la historia, se señalan argumentos filosóficos que favorecen o desalientan la presencia del sujeto en el proceso científico. Su injerencia provocó desacuerdos en las conclusiones científicas, las cuales pueden apreciarse específicamente durante la Modernidad. No obstante, desde la Antigüedad ya existían señales de enjuiciamiento del sujeto, como puede verse, por ejemplo, en la discusión que se relaciona con la existencia o no del vacío. En el medievo se le dio un lugar preponderante al sujeto; en la Modernidad su aislamiento es radical. En torno a las tendencias filosóficas transdisciplinarias, se abordan características del sujeto para contribuir, nuevamente, a la consideración de éste en las demandas de la ciencia y la sociedad.

Palabras clave: disciplina; conocimiento; objeto; sujeto; verdad.

Abstract

Throughout history, we point out philosophical arguments that favor or discourage the presence of the subject in the scientific process. Their interference provoked disagreements in the scientific conclusions, which can be specifically appreciated during Modernity. However, since Antiquity, there were already signs of prosecution of the subject, as can be seen, for example, in the discussion that relates to the existence or not of the void. In the Middle Ages the subject was given a preponderant place; in Modernity its isolation is radical. Around transdisciplinary philosophical tendencies, subjects are approached to contribute, once again, to the consideration of this in the demands of science and society.

Keywords: discipline; knowledge; object; subject; truth.

Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: “Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?”. Ningún filósofo comienza diciendo: “Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por ésto. ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfónica como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo deficiente del ser, en lugar de ver las cosas de manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir: humano, un modo de ser deficiente o secundario?”

Cornelius Castoriadis

Introducción

Los cuestionamientos contra los métodos actuales que utiliza la ciencia para develar la verdad son más frecuentes en las últimas décadas. Los embates que se han generado tienen el propósito de orientarse hacia nuevas propuestas para solucionar los procedimientos científicos que presenten una verdad incluyente de sucesos universales como son: factores sociales, éticos y políticos, demandadas de la sociedad y la ciencia misma. Esto quiere decir que inverso a los elementos que predominan en la ciencia racionalista, caracterizada por su univocidad, linealidad y simplicidad, las nuevas interrogantes que se dirigen a proponer diferentes procesos para hacer ciencia aceptan paulatinamente “el reto de la multiplicidad, la diversidad, la relación de este y su carácter inacabado, en construcción y por ello, de indeterminado y también construible” (Espina, 2004: 11), necesarios, según los defensores de dichas tendencias, para redefinir y reorientar los rumbos de la humanidad.

Se percibe en las reflexiones filosóficas de las ciencias y de las humanidades, nuevos movimientos que buscan diferentes caminos que se encausen hacia una «nueva ciencia» y que se distancien de los métodos y resultados de la ciencia clásica, distinguiéndose por los rigurosos esquemas de la lógica y la racionalidad, así como de los moldes disciplinarios (dirigida hacia la hiperdisciplina), que son resultado de las exigencias tecnológicas para, finalmente, reducir al

conocimiento a un todo y hacia una orientación «omnicomprensiva» (Espina, 2004). Seguramente, la visión unívoca que se tiene de la realidad, la cual se considera como verdadera desde la perspectiva de paradigmas parcelados del conocimiento, no permite que conciba en su esquema la complejidad y multidimensionalidad como cualidades científicas. En su conjunto, las formas de la aplicación de la ciencia, considerada como reductiva, han generado un resquicio entre las actitudes redituables de los científicos con las expectativas humanas.

Uno de los puntos neurálgicos que induce al cuestionamiento de la ciencia lineal es la exclusión hecha del sujeto cognoscente en los resultados que el conocimiento científico supone verdaderos, reprimiendo cualquier manifestación subjetiva, como son sus expresiones propias (creencias, sensaciones, rituales, intuiciones, revelaciones), el potencial de la imaginación, la fe (no obstante su irracionalidad) o la pasión, así como sus conocimientos tradicionales que se dan en las diferentes sociedades; son elementos fuera de la comprensión de la ciencia clásica que se ha encargado de reducir al sujeto “a pura inmaterialidad trascendental” a ser considerado como un “ruido a ser silenciado” (Carrizo, 2004: 49). Del mismo modo, la presencia del sujeto es una interferencia que se interpone en una frecuencia que se cree limpia y libre de cualquier perturbación que impida al conocimiento “la predicción exacta” (Briggs y Peat, 1994: 24), unitaria y definitiva, que el objeto exige. Esta interferencia se traduce como la presencia de juicios abstractos, muchos de ellos elaborados en las actividades cotidianas o espirituales que, en un intento por controlar lo inexplicable y “explicar en un esquema de causa y efecto” (Briggs y Peat, 1994: 23) se excluyen de las leyes científicas. Las interpretaciones de los hechos, la historia y el contexto de los individuos, así como las intuiciones o los errores, entre otros aspectos, están fuera de los procesos científicos actuales de la ciencia. Los métodos científicos tradicionales que se han implantado en el proceso de la búsqueda del conocimiento, en consecuencia, extraen cualquier indicio del sujeto, ajustándose únicamente a su forma simplificada y racionalista. Paul K. Feyerabend describe, en forma acertada, la manera de excluir y de someter al sujeto para desterrarlo de los resultados del conocimiento:

Primeramente, se define un dominio de la investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una «lógica» propia. Después, un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a aquellos que trabajan en el dominio en cuestión para que no puedan enturbiar involuntariamente la pureza (léase la esterilidad) que se ha conseguido. En el entrenamiento, una parte esencial es la inhibición de las intuiciones, que pudieran hacer borrosas las fronteras (Feyerabend, 1989: 11-12).

Dichos parámetros en los que se basa la ciencia reduccionista, como forma para sostener la verdad (visión unívoca, enfoques marcadamente disciplinarios, así como la exclusión del sujeto), responden también a un modelo conceptual determinado (métodos y técnicas específicas) que se circunscribe a una trayectoria histórica, la cual, como expresa Sandra L. Ramírez, se ha “venido construyendo, vindicando y aceptando diversas metodologías, lenguajes, problemas, dominios de investigación y valores” (2010: 143), aunándose a los modelos de investigación que históricamente se han aceptado como válidos.

Con base en las referencias anteriores se deduce, por la transformación que se hace del mundo a través de los procesos científicos tradicionales para la obtención del conocimiento científico, un distanciamiento de las verdaderas necesidades de la sociedad, lo que es un indicativo de la grave deshumanización por la que atraviesa la ciencia y la insensibilidad de los científicos, ya que estos, además, “se hicieron más y más distantes, «serios», ansiosos de especial reconocimiento, e incapaces y carentes de la voluntad de expresarse de un modo que todos pudieran entender y del que todos pudieran gozar” (Feyerabend, 1989: 185).

En atención a lo dicho, las voces que buscan otras alternativas apuestan a un nuevo proceso del conocimiento que tenga como propósito principal conducirse hacia la globalización y humanización de la ciencia. Esto quiere decir que se trata de acercarse a lo humano desde la interacción de las diferentes disciplinas, sean estas

humanistas, culturales o naturales, que permitan nuevos procedimientos y que aporten elementos para descubrir la verdad desde la visión de la vinculación múltiple y el pluralismo científico (Ferebajend, 1989).

Para inducir al pluralismo científico en el que se advierte una concepción diferente de la ciencia, la realidad y del conocimiento, las variables que se pudieran comprender desde la transdisciplinariedad, en la cual concurren diversas disciplinas, giran en torno a una visión global, multidisciplinar que permite vislumbrar diversos niveles de la realidad en el que se incluyen elementos imaginarios, fantasiosos y de ficción. Desde dicha perspectiva, el sujeto cognoscente, no precisamente el metafísico, reviste una sustancial importancia, contraria al papel que juega en la ciencia clásica. Es el ser que reflexiona y que propone las cosas que son realidad o que pudieran ser desde la tarea de la imaginación; aquel que sobrepasa, incluso, “la exacta representación del mundo real” que buscaba Augusto Comte (citado por Carrizo, 2004: 47), en el que sólo hay realidad si existe. Es, por lo tanto, la presencia del sujeto en el proceso del conocimiento que, entre otros aspectos, nos trata de mostrar la realidad desde la multiplicidad, lo intangible e irreal, para descubrirse con objetividad.

A partir de la concepción transdisciplinar se hace evidente la atención puesta en el sujeto metafísico y/o cognoscente desde el siglo XX. No obstante, se puede afirmar que ya en las reflexiones filosóficas, desde la Antigüedad y en la Edad Media, el sujeto fue un centro que generaba disputa en los resultados que el conocimiento producía para la ciencia. La inclusión o exclusión de éste se manifestó a partir de las concepciones que se tuvieron del mundo como nociones cósmicas, físicas, metafísicas o teológicas. De parte de los filósofos más significativos se desarrollaron posicionamientos radicales en pro o en contra de la inserción del sujeto en las soluciones del pensamiento científico.

En la Antigüedad se desatan constantes cuestionamientos entre las posiciones que hacen del sujeto el portador de elementos que sostienen la verdad y las del objeto al que se le atribuye dicha verdad; disputa que se extiende a la Edad Media al magnificar el enfoque en

el «sí mismo» (desde la fe y la razón, no obstante su incompatibilidad y su autonomía), es decir, en el alma, que será la regidora de los acontecimientos que se generen en el pensamiento con la finalidad de encontrar una vía para conocer los valores y principios morales.

La influencia en las diferentes conclusiones generaron la aceptación de la realidad partiendo de las necesidades de lo humano: encontrar respuestas a los embates de la naturaleza, de la omnipresencia cósmica, en lo teológico, estético, político, etc., porque desde entonces fueron “más allá de las limitantes [impuestas por la técnica] de esta «realidad»”, ya que los científicos y los filósofos de esa época se asentaron fundamentalmente “en los reinos de la imaginación, de la fantasía y la ficción” (Kozlarek, 2010: 96). Dichas disertaciones sólo se pudieron haber dado por las controversias entre las significaciones universales (consideradas por los nominalistas sin fundamento en la realidad, pero reconocidas en palabra y en concepto porque son signos registrados en el alma) y las individuales o seres particulares, quienes tienen, según los nominalistas, la capacidad de existir fuera de la mente.

Por las consideraciones mencionadas, este trabajo busca, primero, argumentar a través de la historia de las ideas, que la inclusión o exclusión del sujeto no es un problema exclusivo del pensamiento científico moderno, sino que se remonta a la Antigüedad y aún persiste en los últimos años. Pese a las tribulaciones que ha padecido a través de la historia y, sobre todo, en estos dos últimos siglos en los que se le ha tratado de expulsar de todas las disciplinas, dicho argumento nos permite formular la deducción de que el sujeto es el eje principal para sostener los postulados de la ciencia y su relación con los conceptos teóricos de la verdad.

Se observa que la influencia del sujeto en el proceso científico es determinada por las necesidades sociales del momento, las cuales dictan una verdad adecuada a sus intereses, lo que intensifica o disminuye su exclusión. La verdad no es un concepto estático; al contrario, es un concepto en movimiento que evoluciona a partir de los intereses de la sociedad. Sólo para contribuir y, en su caso, estimular la reflexión sugerida, se afirma que el sujeto fue, es y será, a través de la historia, un elemento polémico (incómodo) que, desde

la Antigüedad (la simple discusión de la existencia de la cosa) y hasta nuestros días (la separación del sujeto y el mundo externo, tanto en las ciencias como en las artes) sigue presente.

El sujeto en la Antigüedad

En la actualidad, las formas y métodos para la adquisición del conocimiento empiezan a cuestionar, como se apuntó en líneas anteriores, la preeminencia que se le da al objeto en detrimento de la evidente eliminación que se hace del sujeto. Estudios filosóficos especializados de las ciencias que analizan dicha ruptura —separación y consecuente supresión del sujeto—, afirman que sus orígenes se encuentran en los años del Renacimiento, periodo que se asume como los orígenes o los inicios de su eliminación. No obstante, el planteamiento que se hace en este trabajo es señalar, a través de algunas discusiones filosóficas, que los cuestionamientos no se limitan a dicho tiempo, sino que prácticamente están presentes en toda la historia del pensamiento científico.

Desde el surgimiento del racionalismo, detonante del rompimiento con el periodo medieval, se radicaliza la fractura entre objeto-sujeto, lo cual fungió como la espada que escindió las concepciones centralistas del mundo para dar lugar a la imagen libre del hombre. Éste, al ser dueño de su propio destino, se permite moldear al mundo desde la razón para, de esta manera, lograr imponerse “al mundo externo (...) hasta encontrar las vías para liberarse de su constricción y dominarlo” (Villoro, 1982: 89).

Tanto el destino del hombre como la construcción del Estado, el orden social y la ciencia de la Modernidad, entre otros elementos, estarían cimentados en el progreso y la razón. La ciencia se orientaría a través de una perspectiva objetiva, lo que le permitiría deslindarse de las concepciones medievales que se basaron en la magia, misma que se asentaba en juicios considerados como subjetivos.

Otro factor relacionado estrechamente con el anterior se presentó cuando Descartes, en el siglo XVII, intentó definir el *cogito* de la *res*

extensa e instalar el “principio de verdad a las ideas «claras y distintas», es decir, al pensamiento disyuntor mismo” (Morin, 2001: 29).

Por otro lado, a la supresión del sujeto se pueden sumar los métodos utilizados por la educación científica, los cuales buscan brindar una comprensión ordenada de los fenómenos desde una perspectiva general; esto provoca, según Gaston Bachelard, “una detención de la experiencia” (2000: 66), el desequilibrio entre “experiencia y la razón” (2000: 73).

La inestabilidad dada entre la generalidad y la particularidad (controversia que se manifiesta desde el medievo entre los escolásticos y los nominalistas) propicia el distanciamiento de la objetividad y, consecuentemente, de la verdad; así como también de los juicios de valor (elementos abstractos) propios de los sujetos (individuos), necesarios para visualizar un espectro más amplio de la realidad.

La ciencia tradicional, con la idea de comprender todo tipo de fenómenos, se ha empeñado en dirigir la realidad de manera incesante en donde no hay vacíos ni discontinuidades. Desde dicha perspectiva, entonces, se puede comprender por qué los filósofos de la Antigüedad se esmeraron en polemizar la aceptación o no del vacío, un tema controversial que revela la querrela entre la verdad, que en términos aristotélicos es afirmar lo que es, lo que se sabe con certeza, porque se ve, y la falsedad, lo que no es.

La concepción de la nada está exenta de «existir» porque es algo inexplicable; su aceptación no permitiría revelar los fenómenos desde una visión de causa y efecto. No obstante, la noción proveniente de los sentidos (por ejemplo, el vacío, la gravitación, el espacio o el tiempo) puede encontrar un lugar “(en unas formas y en unas categorías preestablecidas” (Jiménez, 1999: 92) independientes de cualquier experiencia sensible. Es decir, diría Mac Jiménez, “no son sensaciones ni conceptos, sino formas puras *a priori* de la sensibilidad: se imponen al espíritu, sin que tengamos, sea como fuere, que someterlas a prueba alguna para demostrar su realidad” (1999)

Por lo anterior, se puede afirmar que desde la Antigüedad ya se identifican algunos intentos por excluir al sujeto de las conclusiones científicas, las cuales se pueden apreciar en las posiciones que niegan o aceptan la existencia del vacío. Uno de los filósofos más

representativos que visualizó la necesidad de incluir las percepciones del sujeto a través de la concepción de la vacuidad, fue Heráclito (Verneux, 1988: 8) al afirmar que la comprensión del mundo está relacionada con la unión de los contrarios; es decir, desde el ser (como unidad concreta) y desde el vacío (como la nada), en donde su mutua relación conforma una unidad que les permite su existencia. Dicha conclusión permite sostener que el ser y la nada, al formar una unidad, producen la construcción de una realidad y, por lo tanto, los fundamentos del conocimiento. Heráclito, entonces, está aceptando la verdad desde los sentidos (apariciencia) y desde la razón.

Sin embargo, surgen voces para rebatir el planteamiento de Heráclito al cuestionar la existencia del vacío por ser una reflexión subjetiva (del sujeto) que trata de asentir acerca de algo que no existe, es decir, de su imaginario y de lo preexistente. En esencia, es una reacción en contra de las apreciaciones del sujeto porque no hay «algo» que lo compruebe; de ahí, el cuestionamiento de la existencia del vacío. A partir de la Antigüedad se anunciaban las inconsistencias del sujeto desde el momento en que se discutía la existencia de la nada, aduciendo que, si se plantea algo que no existe, es porque no es objetivo. Se trata de puntualizar que sólo se constata lo que se ve, lo invisible estará fuera del rango de la verdad.

Para algunos filósofos dicha postura (creer en el vacío) fue un alejamiento del camino de la realidad, ya que ésta exige elementos visibles que sólo se muestran a través de la existencia del ser. Por lo tanto, negar la presencia del vacío induce a desprenderse de las opiniones del sujeto. Esta argumentación se basa específicamente en la idea de calificar a los pensadores creyentes de la vacuidad como individuos que sostienen ideas de cosas inexistentes, pues la base que sostiene dicha irrealidad está sustentada por la metafísica y, por consiguiente, por el sujeto que guarda lo simbólico y metafórico.

El núcleo central de la discusión entre los estudiosos que aceptan o rechazan la vacuidad girará en torno del ser y el no-ser. Uno de los filósofos más representativos en negar la vacuidad fue Parménides, quien, de manera categórica, dice que el “ser es y que el no-ser no es”. La realidad está en lo que es, lo que está ante el hombre. En Parménides, ser es encontrar «la certeza», el objeto, lo que existe;

por lo tanto, el «no-ser», que es la nada, será el vacío, lo incomprendido, lo que no existe (Kirk, Raven y Schofield, 1987). Entre uno y otro no hay comunicación porque, además, en el no-ser hay indeterminación (movimiento, diversidad, multiplicidad, alteración, etc.), mientras que en el ser hay determinación (pensamiento). Con dicha división, Parménides conduce sus reflexiones por dos caminos: el de la verdad (razón), sustentada por la *epistème* (conocimiento), y el de la opinión (sentidos, apariencia), dejando el germen para que en siglos posteriores se radicalice la división entre el objeto y sujeto (Castoriadis, 2006).

Por lo anterior, se puede deducir que, si las cosas existen, entonces se puede dar una explicación a los fenómenos. Los argumentos ingeniosos de Anaxágoras de Clezómenas son un ejemplo de evidenciar el fenómeno para explicarlo; afirmó que las cosas estaban juntas y que el “aire y el éter” son corpóreos:

aunque sean totalmente diminutos y no se vean. Así, aunque las cosas se separen, no habrá entre las distancias un vacío, sino aire y éter. La separación no implica que exista un espacio que denote vacío, porque no lo hay y porque no existe (Kirk, Raven y Schofield, 1994: 333).

Es decir, «las cosas» no pueden ser nada porque entonces no se puede decir algo; como dice Meliso de Samos (discípulo de Parménides): sólo se puede decir de las cosas que son algo; al igual que su maestro, asegura que lo que existe no llega de la inexistencia porque no se puede llegar del no-ser. En otras palabras, no es posible generar algo a partir de la nada; por lo tanto, las cosas no se forman, ya son, porque siempre fueron, “no se ha generado, es... siempre será, y no tiene (...) principio ni fin, sino que es infinito”. El filósofo afirma que “no hay ningún vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser!” (Kirk, Raven y Schofield, 1994: 84-185).

La necesidad por encontrar la verdad incluyó abrir el espectro que condujo a aceptar nuevos ángulos en la percepción de la realidad, induciendo, en consecuencia, a voltear hacia el sujeto y el objeto. Se observa, por ejemplo, en el planteamiento filosófico de Platón

cuando por un lado dirige al sujeto hacia el camino de las Ideas (realidades inteligibles, eternas e inmutables) de donde se extrae el objeto de la ciencia y, por otra parte, hacia el mundo sensible, en el cual no se ve ninguna ciencia, sólo opiniones y conjeturas.

Este conocimiento que busca el sí mismo es el alma que, desde la perspectiva de Platón, es la única que puede llevar a la contemplación de la realidad y a encontrar la “planicie de la Verdad”. La conducción adecuada del alma alcanza las esencias que revelarán el conocimiento, ya que “el alma que mejor haya visto las esencias deberá formar un hombre consagrado a la sabiduría, la belleza, a las Musas y al amor”. En esta reflexión, el alma es la que lleva al hombre hacia el conocimiento para que finalmente encuentre, a través de la Idea, las verdades reales y profundas de las cosas. En otras palabras, es conducir el mundo verdadero de lo sensible al inteligible. Esto quiere decir que las reglas de la razón científica son las que le darán a la humanidad el camino de la salvación. Platón, finalmente, les da un lugar a las percepciones del sujeto: las apariencias resultan necesarias para vincularse al conocimiento.

Aristóteles, también preocupado por el estudio del ser, con el propósito de romper con la diferencia entre lo sensible y lo inteligible —unión sostenida por los pensamientos de Platón— y con la idea de que el mundo sensible es nada más aparente, verá al alma como racional; por lo tanto, la razón será la parte pensante del hombre, la parte distintiva de lo humano. Aristóteles buscará fundir dichas percepciones con las cosas reales, es decir: a partir de la cosa misma, en donde se encuentra el objeto de la ciencia; pero advierte que el estudio del ser no se limita a una visión unívoca, sino al contrario, hay que verlo de diversas maneras, lo que lo hace más complejo.

Es necesario apuntar lo anterior, ya que Aristóteles, al concebir la visión de la cosa desde una perspectiva realista, distingue tres elementos fundamentales: la substancia, la esencia y el accidente. Es en la substancia, *ousía* (lo que está debajo de), en donde se encuentra el ser y, por lo tanto, el sujeto determinado: “la substancia será el ser primero, no tal o cual modo del ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto”. En lo que se refiere al sujeto, afirma: “la substancia debe ser, ante todo el sujeto primero. El sujeto primero es, en un

sentido, la materia; en otro, la forma; y en tercer lugar el conjunto de la materia y de la forma” (los géneros y especies son denominados substancias segundas). De esta manera el filósofo relaciona al alma con la substancia.

Se entiende que la substancia es aquello que se percibe a través de los sentidos (es la puerta de entrada a la mente); por ejemplo, un vaso puede ser frío, ancho, frágil o vacío; así, podría decirse que la substancia entra en el campo de lo objetivo: lo que se ve, lo que se palpa, lo que se escucha. El ser del sujeto se encuentra a través de la forma y de la materia; es algo que existe de manera independiente. En concreto, se puede afirmar que la substancia engloba realidades individuales, teniendo como primacía a los individuos, a las entidades primeras.

Edad Media

Posteriormente, en el periodo de la Edad Media, la presencia del sujeto en la generación del conocimiento ya no podría limitarse a las discusiones de la existencia del vacío, pues la nueva concepción filosófica, sujeta a los principios de la institución eclesiástica y la teología, relacionaba la vacuidad con la continuidad y la imperfección; es decir, porque sólo se reconoce, en el caso de la continuidad, a la naturaleza como un cuerpo, el cual “es parte de un todo continuo”; al mundo se le concibe, según Albert Ribas, “como un pleno continuo, interrelacionado y cohesionado” (2004: 38); por lo tanto, sería inconcebible admitir un mundo con espacios vacíos, debido a que esto equivaldría a negar la perfección de la naturaleza y, por consiguiente, poner en entredicho la magnificencia de Dios, creador del mundo y del universo, ejemplos de excelstitud.

Por lo anterior, la presencia o ausencia del sujeto en el conocimiento de la realidad se desplaza, según se considera en este trabajo, hacia las propuestas filosóficas de la escolástica (San Alberto, Santo Tomás, Duns Escoto, Tomás de Erfut, Guillelmus de Shyreswoode, Petrus Hispanus, Thomas de Erfordia, Lamberto de Auxerre, entre otros) y del nominalismo (Rocelino de Compiègne, John Mair,

Guillermo de Ockham, por citar algunos). Así, el fundamento de la realidad presenta dos posiciones contrapuestas: los universales (conocimiento estable, inmutable) y las particularidades (conocimiento mudable y contingente); del mismo modo, dicho fundamento, desde cualquiera de las dos posiciones, es considerado como una manifestación de las obras de Dios. En estas propuestas filosóficas se daba lugar necesariamente al estudio de la lógica que abogaba por el empirismo explicado por la razón. A través del análisis que realizaban los escolásticos y, singularmente, de los nominalistas, se profundizó en la teoría del signo, la copia y el símbolo:

la racionalización de la fe no fue en modo alguno asunto extraño a la Iglesia o condenado al infierno de la herejía, sino que inició en vasta medida su curso dentro de ella. Santo Tomas ayudó a la Iglesia Católica a acoger en su seno al nuevo movimiento científico, reinterpretao los contenidos de la religión cristiana, mediante los métodos liberales de la analogía, la inducción, el análisis conceptual, la deducción a partir de axiomas presuntamente evidentes y mediante el uso de las categorías aristotélicas que en su época guardaban todavía correspondencia con el estado alcanzado por la ciencia empírica... Hizo de la doctrina católica un instrumento sumamente valioso para los príncipes y la clase burguesa (Horkheimer, 1973: 78).

Para sustentar la importancia del sujeto en el conocimiento que se lleva a cabo en el periodo medieval, se tomó como punto de referencia el análisis que realiza el filósofo Mauricio Beuchot (2002) en el trabajo titulado *Estudio sobre Peirce y la Escolástica* (2002); en dicha obra define las tres representaciones: el signo como “la representación que concuerda con su objeto sin ninguna correspondencia real ni esencial, sino por mera convención”. En lo referente a la copia, “es la representación que se refiere a su objeto (real y en sí) semejándolo o imitándolo”; y el símbolo “es la representación cuya correspondencia con su objeto es de la misma clase inmaterial que un signo, pero se funda en su misma naturaleza y no es algo meramente supuesto y ficticio” (2002: 26).

Como se observa en cada una de estas representaciones, hay una referencia directa al objeto, tendencia que domina en la teoría de los filósofos modernos; en cambio, los pensadores de la Edad Media centran su referencia en el sujeto. Para Beuchot, los escolásticos sustentan lo siguiente:

En la lógica importa más la predicación según las palabras en la proposición que según la existencia de las cosas. Lo que se toma en la lógica son las cosas en cuanto entendidas por virtud de las palabras, y en ese sentido se indica la identidad más que la inherencia. Por ejemplo, la regla lógica que establece que el predicado debe ser mayor o igual que el sujeto se refiere a las palabras y su significación, no a las cosas significadas reales; de otro modo no tendría sentido en la lógica (1991: 57-58).

Esto quiere decir que el sujeto es preponderante porque es el que menciona, el que enuncia, el que habla; por lo tanto, el que les da existencia a las cosas (al objeto). L. M. Rijk, afirma:

la existencia que establece la proposición al ser enunciada, no es una existencia real, sino, se podría decir, una existencia *hablada*, o más exactamente una existencia *pensada* o *lógica* (citado por Beuchot, 1991: 58).

El sujeto es determinante y dependiente del objeto, por consiguiente, desde la concepción del medievo, los signos son

representaciones cuyo objeto es determinado por su sujeto; es decir, cuyo fundamento es un carácter del sujeto [...] Las copias son «representaciones cuyo sujeto y objeto dependen inmediatamente del fundamento, y no de algún carácter de uno u otro» [...] Los símbolos son «representaciones cuyo sujeto depende de su objeto» (Beuchot, 2002: 26).

De manera contraria a la visión de la Modernidad, el sujeto será visto desde la perspectiva de la substancia; para conocerse a

sí mismo, busca una explicación de los sucesos exteriores con base en el razonamiento obtenido por el entendimiento en las diversas experiencias de la existencia. En el Medioevo hay una visión más profunda del sujeto a través del camino de la metafísica, la cual será alimentada fundamentalmente por las creencias en la divinidad cristiana, lo que influye para hacer una introspección hacia la “centralidad del hombre” (Vattimo, 2007: 37); es decir, hacia el sujeto.

Se observa de esta manera que, en la división entre el objeto y el sujeto, hay una “resistencia absoluta” entre uno y otro. El impulso que irrumpe con dicha división se puede encontrar, posiblemente, cuando se establece la separación entre la razón y la fe; es decir, entre la filosofía y la teología. Asimismo, es en los albores del Renacimiento —cuando el capitalismo irrumpe de manera irrefrenable— que se expresa un predominio de la racionalidad, la cual desplaza contundentemente al sujeto de los procesos del conocimiento, además con un agregado significativo, como marca de expansión y control de las ideas: la de universalizar las teorías y los resultados.

Modernidad, ciencia y técnica

No bastaron las advertencias de los antiguos filósofos cuando señalaron que la complejidad del ser tiene como esencia la diferencia entre éste y los otros seres, así como que la univocidad sólo se encuentra en el mismo ser, en el ser propio y en la indeterminación con los demás. No obstante, los científicos clásicos hicieron un referente general que homogeniza métodos, procesos y resultados, llegando así a la unificación del conocimiento.

Gran parte del proceso unívoco del pensamiento científico tiene sus orígenes en el desarrollo de la técnica, la cual se desfasa de las necesidades propias del hombre para que éste quede a su servicio.

Es en la Modernidad cuando nuevamente se excluye al sujeto de la percepción de la verdad o, más bien, de la veracidad. Se ha dicho que Descartes orienta con sus reflexiones este distanciamiento. Es, entonces, desde el momento en que el razonamiento se basa en las matemáticas que se concibe una realidad totalmente determinada.

Sin embargo, esto se da únicamente cuando se realiza a través del sujeto (el hombre como *subjectum*), pues en él (el hombre como centro de referencia) se fundamentará “todo ente... a su modo de ser y su verdad” (Heidegger, 2004: 73). El ser sujeto le da las posibilidades al hombre, quien está al servicio del *subjectum*; esta característica le permitirá al ente poderse mostrar como sistema e imagen, pues “sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (Heidegger, 2004: 74).

Dicha situación será aprovechada por el hombre para lograr imponer la medida y la norma a todo ente; asimismo, le permitirá desarrollar, en un alarde de concebirse como la medida de todas las cosas y como dominador del mundo, el poder ilimitado del cálculo, ya que la ciencia moderna, llamada por Heidegger “la teoría de lo real” (2004: 152), requiere de mecanismos para lograr un “proceder asegurador-ajustador” (1997: 165). El mecanismo para asegurar y ajustar la teoría se llevará a cabo a través de la técnica que se impondrá en un proceso ascendente con el fin de hacerse necesaria y objetivar lo vivo —la tierra, la naturaleza— y, al mismo tiempo, para consolidar la condición de sujeto en el hombre.

Aquí es necesario aclarar el papel que ha desempeñado la técnica moderna y que ha generado un cambio sustancial en la visión del hombre, así como en la relación entre el sujeto y el conocimiento científico. No es el hecho de que la técnica como tal, la cual ha existido desde los inicios de la historia misma, haya desviado los valores supremos por el solo hecho de existir. Tradicionalmente se reconoce a la técnica como un medio para lograr fines y, para alcanzarlos, deberá atravesar por diferentes fases como son la obtención de la materia, la realización de la forma, la finalidad y, por último, la eficiencia.

En la técnica moderna la visión de la finalidad varía. El hecho de que se logre la finalidad no quiere decir que la técnica alcance a cumplir con el cometido de su existencia: aparecer y producir; al contrario, es aquí, después de la producción, en donde muestra su verdadera esencia.

A diferencia del significado de la técnica que podría encontrarse en otros momentos de la historia, en la Modernidad es una forma de des-ocultar, de producir, y no, como en otros momentos de la

historia, de manipular, confeccionar o de “aplicar medios” (Heidegger, 1997: 122). Este «desocultamiento» es la labor sustancial que la técnica moderna realiza para llevar a cabo una liberación de la energía y, de esta forma, explotar a la naturaleza (Heidegger, 1997). Se acabó, pues, el hecho de lograr una finalidad eficiente y «dar lugar a»; todo el potencial oculto de la naturaleza es «desocultado» para conducirla a una transformación, y se da un sometimiento de la misma para llegar a ser objeto del hombre. Desocultar le da a la técnica un papel prepotente que permite objetivarse sobre la Tierra y, al mismo tiempo, distanciar al hombre del descubrimiento que ejercía sobre ella; es decir, hay un desapego de lo humano, generado por la técnica, respecto de la tierra:

Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercede dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde precisa de números (Heidegger, 1997: 217).

La producción que en algún momento fue deliberada e intencionada por el hombre, ahora escapa de sus manos: ya no puede expresarse de manera individualizada, sino que se ha introducido en la esencia misma del hombre como sociedad que se entrega a la producción. El objeto exige, por lo tanto, una especial consideración sin la intromisión del sujeto, ya que su permisibilidad frenaría el desbordante papel de la técnica.

No obstante, desde el siglo XX, se escuchan más voces que cuestionan la exclusión del sujeto porque el método del actual procedimiento de la ciencia ha alejado al conocimiento de elementos indicativos que nutren y enriquecen la realidad o las diversas realidades. El reduccionismo, producto del proceso de simplificación racionalista, no ha tomado en consideración la entropía que se manifiesta en todos los procesos de búsqueda científica; ha desechado fenómenos de la realidad, preponderado la verificación y la lógica abanderada por

la razón; es decir, ha ignorado la parte no utilizable de los elementos que interfieren cuando el sujeto lleva a cabo investigaciones en esferas como la religión, la metafísica, la interpretación, la historia personal o social, la imaginación, la magia, etc.

Del mismo modo, también es importante concebir la realidad desde una perspectiva diferente a la que tradicionalmente se ha impuesto, lo que nos lleva a pensar en “una Realidad multidimensional, estructurada en múltiples niveles, que reemplaza la Realidad unidimensional de un solo nivel en el pensamiento clásico” (Nicolescu, 1996: 40); es decir, en una realidad que es verdadera, sostenida –contraria a las ideas filosóficas de antiguos y modernos– desde la apariencia, lo simbólico, la opinión, el imaginario, la imaginación, entre otras manifestaciones del sujeto.

Es, quizás, esta propuesta ya recurrente desde la transdisciplinariedad, un nuevo reposicionamiento de la *doxa* ante la *episteme* para encontrar la verdad en los diferentes niveles de la realidad, con el objeto de proyectar lo que es desde otra dimensión. Recordemos que Platón mantuvo la opinión al margen del conocimiento y, por consiguiente, de la verdad, ya que sólo hacía referencia a las apariencias, las cuales no contribuían a la precisión del dato; sin embargo, en la Modernidad, las concepciones que se tienen de la verdad han llevado a tener en cuenta nuevas consideraciones: debates entre idealistas y racionalistas, que han enriquecido el criterio de lo que es el ser desde otras dimensiones, siendo éstas las que ofrecen una nueva realidad. Es desde esta visión que en las últimas décadas salta constantemente en los círculos científicos la necesidad de incluir en los resultados del conocimiento la propuesta del sujeto.

El sujeto: ente biológico y existencial

Es necesario apuntar que las lecturas mencionadas sostienen señalamientos generales que buscan destacar algunos aspectos sobresalientes del sujeto con el fin de romper con la simplificación y la linealidad. Para comprender la visión integral del sujeto es imprescindible entender ciertas consideraciones que se enfocan a su origen

biológico, con el objetivo de reivindicarlo e integrarlo, por su condición natural, a la búsqueda de la objetividad. Comúnmente, cuando se aborda su estudio, es frecuente que muchas disciplinas partan desde una perspectiva abstracta e independiente, viéndolo como un ente medible y aislable; analizándolo, consecuentemente, desde la lógica, la metafísica, la psicológica o la filosofía existencial. En dichas disciplinas el examen del sujeto se limita específicamente a su origen humano, sin considerar que se conforma también como una organización biológica. Con base en las teorías de Cornelius Castoriadis y Edgar Morin, su análisis se aborda a partir de una visión multidimensional, compleja y sistémica que inicia en lo biológico, como una organización unicelular y concluye en lo humano (sociedad, individuo), en donde se contienen los valores subjetivos; es decir, con esta visión global, además de ser un ente biológico, es, asimismo, después de ser absorbido por las instituciones sociales, un individuo cultural que, como una manera de pertenecer al mundo, se pregunta desde sí mismo y acerca de las cosas exteriores (Castoriadis, 2005).

Desde la perspectiva de Castoriadis, el sujeto (el para sí), siendo ente biológico, se concreta como individuo solamente a través de la imposición de la institución. Esto quiere decir que, al hacer referencia a lo viviente, se está hablando de la vida misma de los seres vivos que, en su deseo de sobrevivir, desarrollan una autonomía que les permite tener como finalidad la autoconservación para establecerse como una organización propia y singular. Esta autonomía les permite crear su propio mundo basado en una organización, información, conocimiento e imaginación (Castoriadis, 2005). En su organización biológica e, incluso, social, se refleja lo que desea construir, lo cual sólo se alcanza por la imposición de la institución, entendiéndose ésta como las

normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo) (Castoriadis, 2005: 67).

Desde la teoría y lenguaje de Castoriadis se observa cómo la institución misma crea al individuo, al ser social; esto es lo que lo relaciona con el mundo, lo que permite, al mismo tiempo, constituir elementos propios del sujeto; es decir, “íntegra conciencia, pensamiento y racionalidad, pero también inconciencia, sueño, irracionalidad y mito” (Carrizo, 2004: 50) a través de acciones propias de los seres vivos que los determina como sociedad:

En efecto, éste no puede funcionar (es decir sencillamente vivir, ser lo que es) sin «clasificar», sin establecer «categorías» y, por lo tanto, tampoco sin «distinguir», «separar» y hasta «enumerar» y asimismo sin poner en relación los elementos que distingue, en definitiva, sin formar e informar una parte del mundo (Castoriadis, 2005: 225).

Esto quiere decir que la noción de sujeto se deberá entender como un ser biológico, objetivo, con una capacidad de organización y de comunicación que le permite reconocerse también como un elemento que mantiene cualidades existenciales (aislamiento, soledad, afectividad), abstractas, necesarias, para constituirse como un elemento vivo. Surge, entonces, como un ser viviente que en todo momento se manifiesta por sus atributos de naturaleza biológica en tanto despliega necesidades “afectivas y cognitivas del desarrollo neurocerebral” (Carrizo, 2004: 50) que son determinantes de las cualidades especiales, entre las que se encuentran el impulso del “para sí y/o para los suyos” (Morin, 2013: 193); todo esto como una forma de mantener su propia existencia (sobrevivencia) y de crear su propio mundo (organización).

Desde la perspectiva de Morin, dicho impulso del para sí y/o para los suyos son primordiales para la conformación del humano. Para lograrlo se requiere de principios como son la inclusión (cuidado de los progenitores, de la pareja, los hijos, hermanos) y el de exclusión (paradójicamente, la depredación a la misma especie). La aplicación de dichos preceptos revela una búsqueda y consolidación de la identidad propia que hace del organismo viviente la diferencia con el otro y la condición como sujeto.

En adelante, es una relación compleja, es decir, complementaria, concurrente, antagonista, incierta, la que, en los animales superiores, se constituye entre principio de inclusión y principio de exclusión, y esta relación oscila entre el egoísmo feroz del cada uno para sí y el sacrificio de sí para el hijo, el grupo, la sociedad (Morin, 2013: 205).

El sujeto hace uso de mecanismos como el «ego-auto-centrismo», que define formas que buscan mecanismos para mantener la propia existencia; y la «auto-ego-referencia», o sea una referencia a sí: el sujeto se ve como un “centro de referencia” (Morin, 2013: 195-197). En suma, es un modo de colocarse en “el centro de su universo y allí se auto-trasciende, es decir, se eleva por encima del nivel de los otros seres (...) y de donde excluye a cualquier otro congénere” (Morin, 2013: 196, el subrayado es del autor).

Desde las bases biológicas, se conforma el sujeto complejo, a partir la imposición de la institución y/o de los principios de exclusión, inclusión e identidad para encontrarlo, también, en la esfera del “espíritu humano consciente” (Morin, 2013: 216); con ello se identificarán las cualidades subjetivas del sujeto. Esto implica ver al sujeto desde la desde la complejidad, que es una integración de los diferentes ámbitos en el que se ve, con las características multidimensionales ya mencionadas y con el agregado de que es un ser lógico, organizacional, ontológico, existencial, pensante y consciente, lo que le permite disociarse de su condición material para congraciarse en una libertad que lo confina hacia la conciencia humana e individual.

El sujeto en la Modernidad

Paradójicamente, cuando en la Modernidad se afirma al individuo como ser racional, garante de la subjetividad y centro del universo que obtiene autonomía, derechos, responsabilidades, y que asume un componente propio que lo diferencia del otro y lo hace único (el de persona libre en los actos que le dicta la razón), se establece desde la ciencia moderna un distanciamiento radical que anula

completamente al sujeto del objeto de conocimiento por ser una «interferencia» en la objetividad del dato. Su eliminación responde, entre otras causas, al sometimiento de los datos obtenidos a un proceso mecánico de causa y efecto, como una fórmula reduccionista, circunscribiéndose exclusivamente a lo que se dice *qué es*, sin considerar las impresiones de *quién* conoce —efecto llevado a cabo, también por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, en donde la técnica supera los fines buscados por el hombre—. Con el argumento de atribuirle a la ciencia el patrimonio de dominar la verdad como valor de objetividad, se ha separado el sujeto del objeto. La justificación, como bien lo dice Mayra Espinoza, se basa en separar

tajantemente la realidad objetiva (como dimensión externa) del sujeto que la conoce y esto es lo que sustenta la acción de conocer: la conciencia de esa separación, que permite observar, medir, clasificar, algo que está fuera del sujeto y suficientemente alejado de él para evitar cualquier interferencia al ‘captar’, ‘descubrir’, las cualidades de la realidad objetiva, encontrar las leyes propias de la realidad estudiada (Espinoza, 2004: 19).

Dichas oscilaciones son motivadas por una visión de verdad, la cual, por un lado, trata de instituirse a través de una realidad lineal, continua y única que se fundamenta en una lógica inductiva tendiente a establecer leyes generales basadas específicamente en el objeto y, por otro, de reconocer que dicha verdad (con base en la verificación empírica y lógica) no tiene “un fundamento cierto para el conocimiento y de que éste contiene sombras, zonas ciegas, agujeros negros” (Morin, 2010: 24-25); por lo tanto, el actual conocimiento no puede crear certidumbre en los fundamentos que se plantea, pues requiere necesariamente de los componentes del sujeto (emociones, imaginación, etc.) que impulsan elementos positivos pese a relativizar e historizar el conocimiento.

Es evidente que, en esa vía inductiva, en la cual se establece una verdad única por el camino de la verificación lógica y empírica, se le da la prioridad al objeto para excluir al sujeto, perdiendo así la dimensión de colaboración mutua y equilibrada. El trabajo unilateral

induce a concebir una realidad que olvida la factibilidad objetiva y el significado de la subjetividad que toda sociedad e individuo posee. En el proceso del conocimiento no se puede, por lo tanto, excluir al que observa el fenómeno pues, como dice Castoriadis: “no podemos realmente separar lo que «proviene» del sujeto y lo que «proviene» del objeto” (2005: 222).

Seguramente, la búsqueda de la verdad concebida de una manera global podría solucionar muchas de las desavenencias de los hombres, lo cual quiere decir que habrá que estar abiertos a encontrar una realidad diferente en la que se verá a un sujeto revestido de otras características; no es el abstracto ni el metafísico, sino como le llama Morin, “el viviente, aleatorio, insuficiente, vacilante, modesto, que introduce su propia finitud” (Morin, 2010: 31); es decir aquel que logra introducir “*la historicidad de la conciencia*” (Morin, 2010). Será este sujeto el que proporcione una nueva verdad sumergida en un orden distinto que englobe las necesidades propias de cada una de las sociedades.

Las llamadas de atención por una nueva visión que sustente el conocimiento se empiezan a manifestar a principios del siglo XX; se plantean diversas razones por englobar el objeto de estudio con el sujeto de conocimiento. En concreto, la referencia es, sin duda, hacia las ciencias y la filosofía que, a pesar de que se diferencian por sus ámbitos de competencia —la una por la “observación y la experiencia”, la otra por la “reflexión y especulación” (Morin, 2010: 29)—, se plantean formas de diluir fronteras para romper con la radicalidad de las disciplinas que contienen elementos reductores, los cuales no permiten reconocer la complejidad y multidimensionalidad que tiene el conocimiento.

Así, pues, desde los antiguos griegos hasta nuestros días, la integración del sujeto en las ciencias se ha manifestado en sus diferentes formas, ya sea por los intentos de su exclusión o para reivindicar su presencia.

La intervención o no del sujeto en los campos del conocimiento científico van más allá de las discusiones filosóficas, ya que repercuten en diversos ámbitos de las actividades del hombre. La acepción, en mayor o menor grado de uno o de otras, inevitablemente tiene

consecuencias en la sustentabilidad de las ideologías que justifican la separación de las clases sociales, guerras militares o religiosas, entre otros aspectos.

Conclusión

El retorno del sujeto nuevamente se hace evidente en los últimos dos siglos. Su exclusión, propiciada por las ciencias naturales y humanas (psicología, historia, sociología, literatura) empieza a menguar gracias a la presión de los nuevos cambios de paradigmas, los cuales buscan un mundo que concilie a la naturaleza y al hombre a partir de la integridad y armonía. Continuar con la eliminación del sujeto significaría mantenerse distante del contenido humano que requiere todo tipo de ciencia, ya que implicaría encontrar una verdad a merced del supuesto progreso social que solamente busca la utilidad del mercado. Es claro que no hay una verdad única que sea respaldada por una ciencia absoluta. Ésta sólo es una parte de la verdad inmersa en una concepción de las diferentes realidades, quizá, todavía más compleja que la manejada aún por la ciencia reduccionista.

Finalmente, la verdad, decíamos, es movimiento que evoluciona ahora en favor de los intereses de una sociedad que busca la reintegración entre la naturaleza y el hombre; para lograrlo, se requiere necesariamente al sujeto sintiente que revele todo tipo de dimensiones de la realidad que se alejen de las concepciones científicas actuales (el cálculo, la recopilación de datos, el control de variables, la conclusión y la deducción) que son criterios dogmáticos que no permiten la profundidad necesaria para la auténtica objetividad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1996). *Metafísica*. Ciudad de México: Porrúa.
- Beuchot, M. (1991). *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. Ciudad de México: UNAM.
- Beuchot, M. (2002). *Estudios sobre Peirce y la Escolástica*. Disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5881/1/150.pdf>
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Bolaños, B. (2010). Más acá y más allá de las disciplinas. De las capacidades cognitivas a los estilos de razonamiento científico. En A. Peláez y R. Suárez (Coords.), *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*, Barcelona, España: UAM-Cuajimalpa, Anthropos.
- Briggs, J. y Peat, F. D. (1994). *Espejo y reflejo: del Caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y de la ciencia de la totalidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2005). Alcance ontológico de la historia de la ciencia. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria. Condiciones, implicancias, limitaciones. En *_Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social. _Gestión de las Transformaciones Sociales, MOST, documento de debate n° 70, UNESCO. 46-65*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001363/136367s.pdf>.
- Espina Prieto, M. (2004). Complejidad y pensamiento social. En *_Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social. _Gestión de las Transformaciones Sociales, MOST, documento de debate n° 70, UNESCO. 9-28*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001363/136367s.pdf>.
- Feyerabend, K. P. (1989). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2004). *Camino de bosque*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Universitaria Editorial.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Jiménez, M. (1999). *¿Qué es la estética?* Barcelona: Idea Books.
- Kirk, G.S., Reaven, J. E. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, España: Gredos.

- Kozlarek, O. (2010). "Humanismo y 'Conciencia del mundo' como orientaciones para una ciencia transdisciplinaria e intercultural". En A. Peláez y R. Suárez, coords. *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Barcelona: UAM-Cuajimalpa, Anthropos.
- Varios autores. *Los filósofos presocráticos*. (1994). Madrid, España: Gredos.
- Morin, E. (2010). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2013). *El método 2. La vida de la vida*. Madrid, España: Cátedra.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Ciudad de México, México: 7 Saberes.
- Platón. (1999). *Diálogos socráticos*. Ciudad de México, México: Océano.
- Ramírez, S. L. (2010). El mito de las culturas: reflexiones en torno a la investigación humanística en la interdisciplina. En P. Álvaro y R. Suárez, coords. *Observaciones filosóficas en torno a la interdisciplinariedad*. Barcelona: UAM-Cuajimalpa, Anthropos.
- Ribas Massana, A. (2004). *Bibliografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Vattimo, G., et, tal. (2007). *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Verneux, R., ed. (1988). *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Barcelona: Herder.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. Cuadernos de la gaceta N° 82. El Colegio Nacional. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger y la concepción del «espacio-tiempo» en la teoría de la relatividad especial

Heidegger and the conception of «Space-Time» in the Special Relativity Theory

Martín Simesen de Bielke
Instituto de Modelado e Innovación Tecnológica
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
martindebielke@gmail.com

Recibido: 21/03/2017 • Aceptado: 19/09/2017

Resumen

Heidegger sostiene que la relatividad no ha superado las limitaciones de la metafísica tradicional porque Einstein aún concibe el tiempo como parámetro, escala, serie irreversible de instantes homogéneos y como espacio, lo mismo que Aristóteles en su *Física*. En este artículo, se discute con Heidegger la noción de tiempo en la relatividad especial, particularmente el sentido y alcance de la «espacialización» del tiempo. Se sugiere que la relatividad de espacio y tiempo se pueden interpretar por medio del concepto de «analogía», como proporción y mediación entre espacio y tiempo.

Palabras clave: A. Einstein, analogía, causalidad, intervalo espacio-tiempo, orden temporal.

Abstract

Heidegger states that the relativity has not overcome the limitations of the traditional Metaphysics, because Einstein still conceives time as a parameter, as scale, as an irreversible series of homogeneous instants and as space, like Aristotle does in *Physics*. In this paper, it will be discussed with Heidegger the notion of time in the special theory of relativity, particularly the sense and scope of the «spatialization» of time. It is suggested that the relativity of space and time can be interpreted, by means of the concept of 'analogy', as proportion and mediation between time and space.

Keywords: space-time interval, analogy, causality, temporal order.

Introducción

En 1916, el joven Heidegger, interesado en el deslinde del tiempo histórico cualitativo respecto del tiempo físico cuantitativo, sostiene que “el tiempo sólo tiene una función significativa en la física en cuanto tiempo mensurable (...)” (2009a: 26). El tiempo de la física, afirma, “representa una serie que apunta en una dirección en la que cada punto del tiempo, medido desde el punto de partida, sólo se diferencia por su posición” (2009a: 26). En este mismo texto aparece, por primera vez, una crítica que se puede rastrear a lo largo de toda la obra heideggeriana posterior: el tiempo “se ha transformado en una ordenación homogénea de posiciones, en una escala, en un parámetro” (2009a: 26). En teoría de la relatividad, inclusive,

se trata del problema de la *medición* del tiempo, no del tiempo en sí mismo. La teoría de la relatividad no altera el concepto de tiempo; de hecho, confirma plenamente la principal característica del concepto de tiempo propio de las ciencias naturales (...), su carácter homogéneo y cuantitativamente determinable. No hay nada que exprese mejor este carácter matemático del concepto de tiempo en la física que el hecho de considerarlo como una cuarta dimensión que viene a añadirse al espacio tridimensional (...). (2009a: 27)

En 1924, Heidegger afirma que “toda medición del tiempo comporta reducir el tiempo a «cuánto»” (1999: 53) y que “una vez que se define el tiempo como tiempo del reloj, desaparece toda esperanza de alcanzar jamás su sentido originario” (1999: 54), a lo cual agrega en 1925 que “la medición es una forma de presentificación (*Gegenwärtigung*)” (2009b: 90).

En *Ser y tiempo*, mantiene que la tematización del tiempo de la filosofía y de la física deriva de una “interpretación vulgar del tiempo”

(1974: 453 ss.) que reduce éste a una mera “secuencia de horas”, a una serie infinita e irreversible de instantes “nivelados” (1974: 453 ss.). Un planteo similar acerca del intervalo de tiempo, como espacio de tiempo medido, aparece en 1936, en *Aportes a la filosofía: el tiempo está “representado espacialmente”* (2011: 302). En 1941, sostiene que:

La costumbre propia de la Modernidad (ya delineada en cierta medida por Aristóteles al comienzo de la metafísica), consistente en pensar el tiempo conjuntamente con el «espacio», conduce a extravío. (...) El tiempo es pensado simplemente por su extensión y ésta, a su vez, como cómputo de instantes puntuales que transcurren. Pensado modernamente, el tiempo, al igual que el espacio, es un parámetro, una escala, a través de la cual se mide y cuenta. Tiempo y espacio están referidos esencialmente al «cálculo» (2010: 168).

A mediados de los años 1950, Heidegger reitera el planteo de 1916 y de la década de 1920:

Las nuevas teorías, esto es, los métodos de medición del espacio y el tiempo —la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear— no han cambiado el carácter parametral del espacio y el tiempo. (...) Este carácter de parámetro distorsiona la esencia del tiempo y espacio (1989: 209, 213).

Por último, en 1965 afirma:

Desde el surgimiento de la teoría de la relatividad de Einstein se estableció la opinión de que a través de la teoría física la hasta entonces válida doctrina de la filosofía acerca del tiempo se quebrantó. Sin embargo, esta opinión generalizada es un error fundamental. En la teoría de la relatividad, en tanto que teoría de la física, no se trata de la discusión de lo que el tiempo es, sino únicamente de cómo puede ser medido el tiempo en el sentido del uno-tras-otro de la secuencia de horas; de si hay

una medición absoluta de tiempo o si cada medición debe ser necesariamente relativa, es decir, condicionada. La pregunta de la teoría de la relatividad no podría ser discutida en absoluto si no fuera presupuesto de antemano el tiempo como el uno-tras-otro de la secuencia de horas. Si la doctrina acerca del tiempo vigente desde Aristóteles no tuviera validez, entonces con ello estaría excluida la posibilidad de un física. Con el hecho de que la física en su horizonte de la medición del tiempo no conoce solamente sucesos irreversibles sino también reversibles, con el hecho de que la dirección del tiempo puede ser invertida, con esto precisamente demuestra la física que para ella el tiempo no es otra cosa que el uno-tras-otro de la secuencia de horas. Pero esto de una forma tan categórica que en este uno-tras-otro hasta el sentido de la dirección puede llegar a ser indiferente. A la opinión dominante de que la física ha derribado la doctrina transmitida de la metafísica acerca del tiempo, se asocia otra opinión, escuchada hoy en forma particularmente frecuente, de que la filosofía se rezaga respecto de las ciencias naturales. En cambio, hay que decir que la ciencia actual, contrariamente a los investigadores del rango de Galilei y Newton, ha abandonado la viva reflexión filosófica y ya no sabe nada de lo que los grandes pensadores pensaron acerca del tiempo (2013: 103 s.).

¿Es cierto que en relatividad se trata *sólo* de la medición del tiempo? ¿No hay un nuevo concepto de tiempo? ¿Cómo define el tiempo Einstein? ¿Igual que Aristóteles, o sea como número? ¿Es entonces un número relativo o absoluto? ¿Hay continuidad con el planteo clásico de la metafísica? ¿Se puede hablar de una interpretación *vulgar* del tiempo en relatividad? ¿De qué modo el tiempo sería un parámetro y «tiempo del reloj»? ¿Cuál es la relación entre espacio, tiempo y movimiento en relatividad? ¿Queda espacializado el tiempo? ¿Qué significa que la medición «presentifica»? ¿Es realmente el tiempo, según Einstein, una secuencia irreversible de horas cualitativamente indiferenciados? ¿Por qué el orden temporal sería irreversible, por un lado, e indiferente, por otro? ¿El orden del tiempo es relativo, o lo es solamente la medida?

A partir de estas preguntas se aborda la cuestión del tiempo en la teoría especial de la relatividad. Cabe aclarar que este trabajo no se desarrolla en el marco metodológico de la filosofía de la ciencia (en donde evidentemente la investigación sobre relatividad es preponderante),¹ sino en el horizonte de la interpretación heideggeriana de la historia del concepto de tiempo que comenzaría, según el filósofo, con Platón y Aristóteles y culminaría con las geometrías no-euclidianas y la teoría de la relatividad. Heidegger nunca lleva a cabo un análisis del concepto de tiempo de Einstein como lo hace con Aristóteles, Agustín y Kant, posiblemente debido a que considera que, en el fondo, el planteo no cambia radicalmente. Justamente porque falta ese análisis conviene intentar desarrollarlo, tomando las preguntas referidas como hilo conductor.

Heidegger determina que Occidente ha pensado el tiempo como medida. Luego reitera en la década de 1920 que la condición de interpretar el tiempo como parámetro y escala es pensarlo relativamente al espacio. En una escala de tiempo hay intervalos. Ya a partir de la primera consideración de un fenómeno relativista fundamental —la dilatación del tiempo—, se hace evidente la necesidad de distinguir un sentido doble de «intervalo». Ese es pues el objetivo en los dos primeros acápitales. Hay un intervalo relativo y uno absoluto. Hay un intervalo que se dilata (o se contrae, en el caso de las longitudes), que varía con el sistema de referencia. Por otro lado, hay un tipo de intervalo que no es unilateralmente temporal o espacial, sino espacial-temporal o incluso temporal-espacial, y que no varía con el sistema de referencia, es *siempre el mismo*.

Luego del deslinde de los sentidos de «intervalo» de tiempo y la explicitación de las tres especies de intervalo espacio-tiempo, se aborda la cuestión de la causalidad —acerca de lo cual, cabe destacar, Heidegger nada dice— y de inmediato la cuestión del orden temporal. A esto sigue un breve análisis comparativo de los sentidos de anterior-posterior y pasado-presente-futuro en Aristóteles y Einstein. En

¹ Entre los filósofos más prominentes que dedicaron estudios a la teoría de la relatividad (algunos de ellos en el marco de la filosofía de la ciencia) cabe destacar los textos de Cassirer (2001), Bergson (2005), Reichenbach (1920, 1924, 1928, 1979), Schlick (1917), Smart (1964), Sklar (1977, 1985), Friedman (1983), Earman (1989), Craig (2001).

el acápite final se plantea, sobre la base conceptual obtenida en la comparación, que el intervalo espacio-tiempo, la unidad de espacio y tiempo, se puede pensar, acaso en su justa medida, como «analogía», en el sentido original de «proporción» que el término tenía en sus orígenes griegos; es decir, no como una asimilación por similitud, ni tampoco como una igualación del tiempo a una cuarta dimensión espacial indistinguible de las otras. Minkowski encuentra la forma matemática de la unión de espacio-tiempo (una fórmula de cuño inconfundiblemente pitagórico). En consideración de la misma, se plantea la cuestión de fondo en la “discusión” con Heidegger acerca de la naturaleza del vínculo espacio-tiempo en relatividad y hasta qué punto hay continuidad con el planteo de base en la física de Aristóteles.

El intervalo relativo de tiempo: La dilatación del tiempo

Heidegger no se equivoca en algo: la teoría de la relatividad no surge a partir de la pregunta «¿qué es el tiempo?». Para Einstein, definir el tiempo significa establecer un método para medirlo sincronizando relojes (2004: 21 ss., 2005: 1 ss.). Con tal fin, se utiliza como *parámetro* la velocidad constante de la luz. Ahora, nadie antes de Einstein, ni siquiera Newton, supo advertir que “el registro del tiempo en un reloj depende de su estado de movimiento” (Laue von-, 1912: 118), tampoco la relatividad de la simultaneidad, o sea que dos eventos simultáneos en un sistema de referencia pueden no serlo en otro sistema.²

² “¿Que significa para dos eventos distintos ser *simultáneos*? Previo a la relatividad, la simultaneidad es una noción que va de suyo. Se asume que la simultaneidad es una noción invariante, que dos eventos simultáneos para un observador deben ser simultáneos para cualquier otro observador, y también se asume que se trata de una relación de equivalencia, es decir, una relación simétrica, reflexiva y transitiva entre eventos. (...) La noción de simultaneidad (...) no es invariante, se define sólo de modo relativo a un observador en cierto estado de movimiento inercial. Para cualquier observador de esta clase, resulta que la simultaneidad, relativizada de este modo, es una relación de equivalencia. No obstante, si *a* es simultáneo con *b* relativamente a un observador y *b* es simultáneo con *c* para otro observador, no hay razón para creer, en general, que *a* es simultáneo con *c* relativamente a cualquiera de los dos observadores” (Sklar, 1976: 255 s.). Para una exposición más detallada de estas y otras cuestiones en la teoría de la relatividad que aquí no se tratan de manera pormenorizada, se puede consultar a

La teoría especial de la relatividad plantea que si dos relojes en reposo relativo están inicialmente sincronizados y luego uno de ellos es puesto en movimiento su registro se retrasará respecto al reloj en reposo, no a causa de una falla del mecanismo, sino debido al carácter relativo del tiempo. El fenómeno se conoce como «dilatación del tiempo». Como explica Craig: “La dilatación del tiempo significa que si se considera que un reloj está en reposo, un reloj en movimiento marcha lento, de modo que, relativamente al reloj en movimiento, la cantidad de tiempo medida por el reloj en reposo se expande o dilata” (2001: 47). La *ratio* de dilatación entre el reloj en reposo y el reloj en movimiento se obtiene mediante la ecuación $t [1 / (1 - v^2/c^2)^{1/2}]$, o sea: el producto de t y el factor γ (en adelante simplemente: $t [\gamma]$). La ecuación expresa que el grado de dilatación depende básicamente de la velocidad con que se mueve el reloj, tomando la velocidad de la luz como parámetro.

La dilatación del tiempo, provocada por el movimiento, afecta a todo tipo de relojes y procesos oscilatorios: mecánicos, químicos, físicos o biológicos; el corazón humano, por ejemplo, o los ciclos circadianos, regulados por el reloj genético, con centro en el núcleo supra-quiasmático del hipotálamo, pero presente en cada célula del cuerpo. Si un astronauta viajara en una nave a una velocidad hipotética de 0,6c (60 % de la velocidad de la luz): “Todos los fenómenos que ocurren allí —el ritmo del pulso del hombre, sus procesos mentales, el tiempo que emplea para encender un cigarro, cuánto necesita para crecer y envejecer —todas estas cosas deben ser más lentas en la misma proporción (...)” (Feynman, 1998: 15-9 s.).

Si, por ejemplo, el astronauta se comunica con la central en Tierra y anuncia que retomará el contacto exactamente en una hora y fija la alarma de su reloj atómico (que indica su «tiempo propio»), el operador en el centro de control (usando $t[\gamma]$) debe configurar la alarma para que su reloj suene 1:25 h más tarde, a partir del momento en que cortan la comunicación. Una hora más tarde, según el reloj en el sistema de referencia de la nave (S'), el astronauta levanta

Sanchez Ron (1983), Feynman (1998), Taylor & Wheeler (2000), Greene (2004), Hawking (2006), Tipler & Llewellyn (2008).

el comunicador y constata que el operador en la Tierra (*S*) ha regresado a su puesto puntualmente. El intervalo no tiene una medida absoluta, es relativo, porque, en tanto cuerpos de referencia, la Tierra y la nave están en pie de igualdad.

Los relojes en movimiento marchan «más lento». Todos los procesos en la nave, del tipo que sean, transcurren más lento, pero no en relación al propio sistema de referencia (el tiempo medido por el reloj del astronauta); es decir, no en sentido absoluto. El tiempo se ha vuelto lento *en comparación*. Es decir, sólo si se compara el tiempo con un «parámetro» —una escala de tiempo exterior (παρά) al sistema de la nave y en reposo respecto al reloj móvil en ella— sale a luz y se hace patente el número del tiempo dilatado que el reloj en la nave no registra y que el astronauta no percibe ni padece en relación a los demás entes en su entorno. Sólo el reloj en la Tierra, en reposo (relativo), «presentifica» el intervalo de tiempo dilatado. Con la relatividad, el parámetro universal de tiempo se atomiza en una multiplicidad de parámetros.

En la física de Newton, el tiempo sólo funciona como un parámetro. El movimiento tiene lugar en el espacio absoluto y es parametrizado (*parameterized*) por el tiempo absoluto. De modo similar, en la formulación original de la teoría de la relatividad de Einstein, el tiempo relativista sólo funciona como un parámetro. Einstein rechaza la existencia de un espacio absoluto y de un sistema de referencia fundamental, en reposo, y lo hace en favor de una pluralidad de espacios inerciales en movimiento relativo, a cada uno de los cuales corresponde un parámetro de tiempo que registra el tiempo propio (*proper time*) de ese marco inercial (Craig: 2001, 207).

El intervalo espacio-tiempo absoluto

Minkowski introduce en la teoría de la relatividad el concepto de «intervalo absoluto espacio-tiempo» («distancia de Minkowski»), que se calcula con la ecuación:

$$\Delta s^2 = \Delta t^2 - \Delta x^2$$

Esto es: [Intervalo espacio-tiempo]² = [separación en el tiempo]² – [separación en el espacio]².

La ecuación también se formula así:

$$\Delta s^2 = c^2 \Delta t^2 - \Delta x^2$$

En el ejemplo del astronauta, la duración de la pausa en su labor es un intervalo de tiempo cuya magnitud cambia con el sistema de referencia, no tiene un valor absoluto objetivo. Por el contrario, el «intervalo espacio-tiempo» es una magnitud absoluta. La diferencia entre el intervalo de tiempo relativo (dilatación) y el intervalo absoluto espacio-tiempo se ve claramente con un ejemplo. La esposa del astronauta también va en la nave y queda embarazada en el día 1 del viaje. La concepción se produce en el momento en que la nave alcanza su velocidad uniforme final = 0,75c. La pregunta es por el intervalo espacio-tiempo entre dos eventos: la concepción (A) y el nacimiento (B). La Tierra se representa como sistema *S*, mientras que un sistema rígidamente ligado a la nave se denomina *S'*.

En relación a *S'*, transcurren 9 meses y nace el hijo. En cambio, según el reloj atómico en la Tierra, el nacimiento se produce 13,6 meses después de iniciado el viaje ($t [\gamma = 1,51]$). En el sistema de referencia de la Tierra, el tiempo de gestación se ha dilatado más de 4 meses y, así, 9 meses en la nave equivalen a 13,6 meses en la Tierra.

La distancia (*d*) recorrida por la nave al instante del nacimiento ($d = \text{producto de } vt$), medida desde la Tierra (sistema *S*), es: $\Delta x = 10,2$ meses-luz. Este es el intervalo espacial (Δx) entre el lugar en que se produce la concepción (x_1) y el lugar en que se produce el nacimiento (x_2). Con los valores de los intervalos Δt y Δx se puede calcular el intervalo espacio-tiempo en el sistema de referencia de la Tierra, aplicando la ecuación de Minkowski:

$$\begin{aligned}
(\Delta s)^2 &= (c\Delta t)^2 - (\Delta x)^2 \\
(\Delta s)^2 &= (13,6)^2 - (10,2)^2 = 80,92 \text{ (redondeo en 81);}^3 \\
(\Delta s)^2 &= 81 \\
\Delta s &= \sqrt{81} \\
\Delta s &= 9 \text{ meses.}
\end{aligned}$$

Por otra parte, en relación al sistema S' (nave), la concepción y el nacimiento acontecen en el mismo lugar (la cama de la nave), de manera que la coordenada espacial x' tiene el mismo valor ($x'_1 = x'_2$), por lo que el intervalo $\Delta x'$ entre los eventos evidentemente es 0. El valor de $\Delta t'$, indicado por un medidor de tiempo situado en la nave (tiempo propio), es 9 meses. Mediante la ecuación de Minkowski se observa que el valor del intervalo espacio-tiempo en el sistema de referencia de la nave es igual que en la Tierra:

$$\begin{aligned}
(\Delta s')^2 &= (c\Delta t')^2 - (\Delta x')^2 \\
&> (\Delta s')^2 &= 9^2 - 0 \\
\Delta s' &= \sqrt{81} \\
\Delta s' &= 9 \text{ meses.}
\end{aligned}$$

El intervalo t entre dos eventos (concepción-nacimiento), la cantidad de tiempo que media entre sus respectivos «ahoras», es numéricamente expresable en una escala posible. El número cambia con la variación del sistema de referencia en t' , t'' , etcétera. En el ejemplo, el intervalo de tiempo t' , correspondiente al ciclo de gestación, se dilata en relación a t en más de 4 meses, pero el intervalo espacio-tiempo Δs permanece invariable. El intervalo Δs entre dos eventos también es una cantidad numéricamente expresable. Sin embargo, ese número es un parámetro de tiempo universal y absoluto.

3 Utilizo valores aproximados porque no se trata aquí de pronosticar ni de hacer cálculos y mediciones exactas.

Intervalo espacio-tiempo y causalidad

Hay tres clases posibles de intervalo espacio-tiempo entre dos eventos. Si el intervalo es nulo ($\Delta t = \Delta x$) se denomina de «tipo-luz». Si el intervalo tiene signo positivo ($c\Delta t > \Delta x$), se denomina «tipo-tiempo»; si el signo de Δs es negativo ($c\Delta t < \Delta x$), se denomina «tipo-espacio».

Con respecto a la relación entre intervalo espacio-tiempo y causalidad, se puede resumir en dos enunciados generales:

1. Eventos causalmente vinculados están *siempre* a intervalos de tipo-tiempo o de tipo-luz.
2. Eventos separados por intervalos de tipo-espacio *nunca* pueden estar causalmente vinculados.

Si, por ejemplo, entre los eventos «emisión de un rayo de luz» (A) y «apertura de una puerta» (B) existe una relación causal, se deduce del enunciado N° 1 que son eventos separados por un intervalo tipo-tiempo ($c\Delta t > \Delta x$) o tipo-luz ($c\Delta t = \Delta x$). Más concretamente, si entre los eventos A y B hay un intervalo de 1 segundo o menos, necesariamente la distancia que separa al emisor del receptor fotosensible colocado en la puerta es igual o menor que 3×10^8 m (distancia que recorre la luz en un segundo). Si la distancia entre emisor y receptor fuera mayor que 3×10^8 m, la única manera de sostener la hipótesis de la existencia de un vínculo causal entre A y B sería suponer que la señal que va del emisor al receptor viaja más rápido que la luz, lo cual es empíricamente imposible. Los eventos A y B estarían a un intervalo de tipo-espacio ($c\Delta t < \Delta x$), por lo que, como se sigue del enunciado N°2, no hay posibilidad de nexo causal.

El tipo de intervalo espacio-tiempo define si el orden temporal entre dos eventos es relativo o absoluto, o sea cómo se disponen en una *serie de horas*, el orden de antero-posterioridad entre los mismos. La teoría de la relatividad plantea que sólo eventos causalmente vinculados están en un orden temporal absoluto (unívoco) de antero-posterioridad. El principio general de este orden absoluto dice:

La causa es *absolutamente* anterior al efecto. Esto significa que eventos separados por intervalos de tipo-espacio, o sea no vinculados causalmente, están en un orden relativo de antero-posterioridad (el evento A puede ser anterior o bien posterior al evento B, según el sistema que se elija). Más específicamente, el orden entre eventos separados por un intervalo tipo espacio no es reversible, sino indeterminado.

Es fácil ver que dos eventos cualesquiera con una separación de tipo espacio son indeterminados en su orden temporal, en el sentido de que se les atribuirá órdenes temporales diferentes en marcos inerciales diferentes. Esto, por supuesto, no puede suceder con eventos que tienen una separación de tipo tiempo. Así que si tenemos en cuenta que los procesos «causales» no pueden ser indeterminados en su orden temporal («la causa siempre tiene que preceder al efecto»), hay un motivo para restringir los procesos causales a las curvas de tipo espacio (Friedman, 1983: 161 s.).

El *signo* positivo o negativo del intervalo es una señal clara del orden temporal entre los eventos; un intervalo de tipo-espacio siempre tiene signo negativo, dado que $c\Delta t < \Delta x$.

Si el cuadrado de un intervalo es nulo, los eventos podrían ser conectados por un rayo de luz. Si es negativo, ninguna señal causal puede conectarlos, es decir, tienen una separación tipo espacio, ya que ninguna señal causal puede ir más rápido que la luz. Si el cuadrado del intervalo invariante entre ellos es positivo, pueden ser conectados por una señal causal más lenta que la luz, es decir, tienen una separación de tipo espacio (Sklar: 1977, 260).

Intervalo de tiempo y el horizonte de pasado y futuro

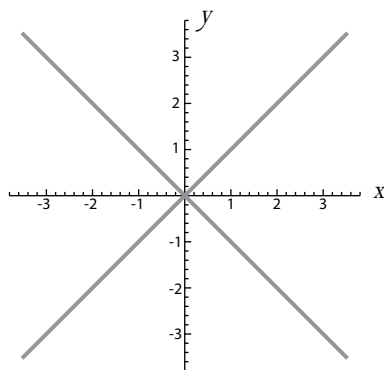
El planteo relativista del orden el tiempo puede resumirse en dos enunciados:

- 1) El orden temporal de eventos separados por intervalos de tipo-tiempo es *unívoco*.

2) El orden temporal de eventos separados por intervalos de tipo-espacio es *indiferente*.

En 1924, Heidegger afirma: “El tiempo es irreversible. Esta irreversibilidad es el único factor por el que el tiempo se anuncia todavía, por el que resiste una matematización definitiva” (1999: 55). Con certeza, en 1925⁴ (y muy probablemente ya en 1916) Heidegger conocía el trabajo de Minkowski, el cual consiste precisamente en una exposición de la geometría hiperbólica de la causalidad y del orden temporal. Por primera vez la causalidad se trata como un problema de geometría. Con Minkowski, el tiempo, entendido como sucesión, pasa de la aritmética a la geometría; ya no será posible pensar independientemente tiempo y espacio.

En la geometría del espacio-tiempo, creada por Minkowski, se representa la función de un intervalo tipo-luz ($\Delta s^2 = c\Delta t^2 - \Delta x^2 = 0$) en un eje de coordenadas cartesianas ($x =$ espacio, $y =$ tiempo) mediante dos líneas que cortan los cuadrantes a 45°.

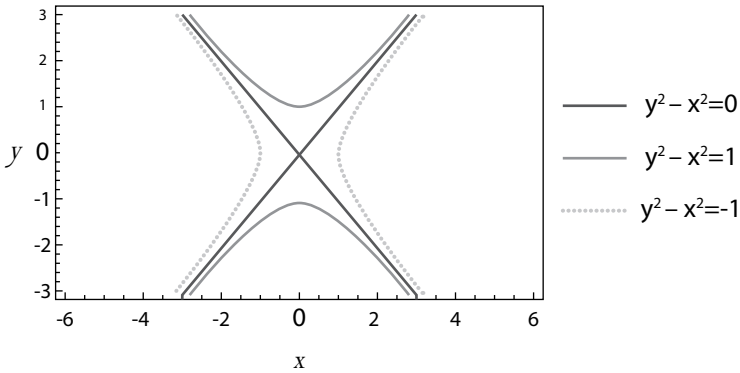


Las líneas representan la velocidad constante de la luz, las «líneas de mundo» (*Weltlinien*)⁵ de fotones. Todos los puntos sobre las líneas rectas a 45° ($y^2 - x^2 = 0$) están separados por el *mismo intervalo* en el espacio-tiempo respecto al origen del sistema de coordenadas. Si se agregara una tercera dimensión espacial (un eje z), las líneas de

4 Cfr. Heidegger, 2009b: 90.

5 Más conocidas como «líneas de universo».

mundo de la luz formarían un «cono de luz». A cada tipo de intervalo corresponden las siguientes funciones:



Se observan aquí, por un lado, las líneas de mundo de la luz a 45° , también la función propia de un intervalo tipo-tiempo: $\Delta s^2 = y^2 - x^2 = 1$, a la cual corresponden las dos hipérbolas comprendidas dentro del «cono de luz del pasado» (cono inferior $[-y]$) y del «cono de luz del futuro» (cono superior $[+y]$). El dato fundamental aquí es que cada punto en cada hipérbola tomada individualmente está *a la misma distancia* respecto del origen del sistema de coordenadas; es el modo de expresar geoméricamente que el intervalo entre el origen y cualquier punto en la hipérbola es idéntico y, por ende, absoluto, independientemente de los valores que se asignen a las variables x, y .

El punto-origen del sistema de coordenadas espacio-tiempo podría representar un evento como «emisión de una señal (con velocidad $< c$)» y cada punto en la hipérbola (superior) podría representar el evento «apertura de puerta» en todos los sistemas de referencia posibles ($v > 0 < c$). Si, en cambio, la señal fuera electromagnética, el evento apertura de puerta estaría siempre sobre la línea de mundo de 45° . Los puntos en la hipérbola inferior representan un evento que opera como causa respecto al evento en el origen del sistema. Esa relación, evidentemente es absoluta, el orden es unívoco.

Si se traza una línea recta desde el origen del sistema a cualquier punto sobre la hipérbola «tipo tiempo» ($\Delta s^2 = 1$), tal línea de mundo representaría la velocidad constante de un punto material (una partícula, por ejemplo). Nunca una línea trazada desde el origen hacia un

punto cualquier en esa hipérbola podría superponerse con la «línea de luz», porque una partícula material no puede alcanzar la velocidad de la luz en ningún sistema de referencia. Por otro lado, si se traza una línea recta desde el origen hacia cualquier punto en las hipérbolas «tipo-espacio» ($y^2 - x^2 = -1$; hipérbolas laterales), tal línea representaría una velocidad constante super-lumínica (imaginaria).

Intervalo espacio-tiempo y orden temporal en la Física de Aristóteles

Se ha visto en qué sentido el espacio-tiempo de la relatividad designa un intervalo numerable absoluto. Puede resultar fructífero ahora comparar el planteo del orden de antero-posterioridad de la «secuencia de horas (eventos)» en la relatividad con la teoría de Aristóteles, a ver en qué medida la relatividad sigue en la línea de la metafísica.

Por lo que respecta a la cuestión del orden temporal, Aristóteles es el primero en identificar y explicitar con rigor metódico el sentido relativo de los términos «anterior» y «posterior». En *Física* Δ 11 (219b1-2), sostiene: el tiempo es el “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*). Los términos «anterior» y «posterior», al igual que «número», son plurívocos, se emplean, según Aristóteles, en cuatro o incluso cinco sentidos diferentes.

En *Categorías* XII (14a26-b23 ss.) y en *Metafísica* Δ 11 (1018b9 ss.) se encuentra un catálogo de sentidos de «anterior» (*πρότερον*), entre los cuales figura uno espacial o locativo (*κατὰ τόπον*) y uno temporal (*κατὰ χρόνον*).⁶ Todos los sentidos de «anterior» están subordinados al sentido locativo del término, al cual Aristóteles atribuye una prioridad lógica. Hay un denominador común entre «anterior» en sentido espacial y temporal, además del nombre: ambos aluden a una cierta *distancia* mensurable; es decir, por un lado, la distancia entre dos lugares y, por otro, la que separa el presente de

6 Un excelente estudio de los sentidos de anterior en Aristóteles en Cleary (2010). Se puede consultar también Corish (1976), Vigo (2006) y Bowin (2009).

un evento pasado o futuro, un cierto intervalo «respecto al ahora» (ἢ τοῦ νῦν ἀπόστασις). La prioridad de «distancia», como concepto espacial, es de sentido común, pues sólo en segundo término se dice «distancia temporal»; si se habla de distancia, sin más especificación, todo mundo asume *a priori* que lo aludido es una magnitud espacial.

El sentido temporal de «anterior» («antes») es relativo, cambia según se predique con vistas al pasado o al futuro. En relación al pasado, «antes» *significa* lo más antiguo, lo más lejano con respecto a «ahora» (τὸ πορρώτερον τοῦ νῦν). En cambio, en relación al futuro, se llama «anterior» al evento más cercano al «ahora» (τὸ ἐγγύτερον τοῦ νῦν), aquello que va a ocurrir antes. «Posterior», como término correlativo, alude al evento más lejano en el futuro y al más cercano en el tiempo respecto al presente. La cantidad de tiempo expresada como número (la distancia o intervalo respecto al ahora) varía en función del horizonte o marco de referencia temporal de pasado-presente-futuro, un horizonte temporal absoluto de referencia y de sentido. Por eso, al definir el tiempo, Aristóteles especifica que el número se da «según (κατὰ) lo anterior y lo posterior». «Antes» en relación al futuro implica una distancia o intervalo menor (lo más cercano en términos de días, años, etc.) que «antes» en relación al pasado.

Aristóteles dice que el alma percibe dos eventos, uno en un ahora y otro en otro ahora diferente, uno antes y uno después, luego mide ese intervalo, empleando como parámetro, como reloj, la revolución del cielo de estrellas fijas —el sistema de referencia absoluto e inmóvil es la Tierra en el centro del universo. Este reloj natural brinda la indicación del número absoluto y verdadero (*Física* Δ 11, 219a20-219a30); cualquier indicación diferente sería producto de un error de cálculo. No se pregunta, por supuesto, si las *distancias*, en sentido espacial (extensión entre dos lugares) y temporal (intervalo de tiempo), son dependientes del estado de movimiento de los cuerpos y del «alma» que mide y cuenta; los intervalos de espacio y de tiempo no están sujetos al cambio entendido como contracción y dilatación.

Según el planteo de *Física*, «antes» significa, en relación al futuro, lo que va a acontecer primero. Por ejemplo, si dos móviles tienen

la misma velocidad, llegará antes el que tenga menos trayecto por recorrer; si deben recorrer la misma distancia llegarán en simultáneo. Las relaciones de eventos de tipo «anterior-posterior-simultáneo» son absolutas. Einstein claramente tiene una visión distinta. Éste demuestra que la datación temporal mediante las referencias «anterior, posterior, simultáneo» es relativa y, así, el número que corresponde al intervalo de tiempo que tardan dos haces de luz en recorrer distancias iguales a velocidad constante y absoluta cambia con el sistema de referencia.

Es clásico el ejemplo del tren. Hay un emisor de luz en el medio del tren y un detector fotosensible en dos puertas ubicadas en los dos puntos más extremos del tren. En el sistema del tren se observa que los rayos llegan simultáneamente, el intervalo entre la emisión de luz y la apertura de las puertas es idéntico. Por el contrario, el cronómetro en las vías marca un intervalo menor entre la emisión del rayo y la apertura de la puerta de atrás, que se abre *antes*. Como no hay un sistema de referencia absolutamente inmóvil (privilegiado), todos los sistemas están en pie de igualdad, de modo que los registros de los relojes son todos verdaderos. Así, sólo se puede decir qué puerta se abre antes o después relativamente a un sistema de referencia. Pero esencialmente no habría contradicción en afirmar que la puerta delantera se abre *antes y después* que la de atrás (o sea, también que el intervalo es mayor y menor), dado que eso no ocurre *en* el mismo «tiempo», es decir, relativamente a un mismo sistema espacio-temporal. El principio de no-contradicción presupone la existencia de este tiempo metafísico, un tiempo objetivo medido por la revolución del cielo de estrellas fijas.

Un rayo de luz abre una puerta. La datación del evento «emisión del rayo de luz» como «anterior» y de la «apertura de la puerta» como «posterior» tiene su fundamento en el orden temporal absoluto dado entre causa y efecto. «Anterior» en sentido absoluto se dice, como se ha visto en el acápite anterior, de la causa.⁷ Pero si el inter-

7 Los sentidos de «anterior» que distingue Aristóteles en *Categorías y Metafísica* Δ son todos relativos. No obstante, en el libro A de *Metafísica*, específicamente en la doctrina de las cuatro causas, se puede observar una prioridad explícita de la causa final y de la causa formal sobre la causa material (en lo cual se basa inclusive la interpretación teleo-

valo entre los eventos fuera de tipo-espacio, el orden temporal sería relativo. No hay simultaneidad absoluta, pero sí puede haber orden temporal absoluto de eventos seriados con las referencias «anterior-posterior»: causa-efecto. En la base conceptual de esta «prioridad», aparece, en primer término, el postulado de la velocidad límite de la luz como parámetro que permite establecer qué eventos pueden estar vinculados causalmente. Sin embargo, el fundamento último de la asimetría de lo anterior y posterior no se encuentra en las ecuaciones de Lorentz (son reversibles, de hecho) ni en la causalidad, sino en la termodinámica, en la tendencia universal hacia el equilibrio y la muerte térmica. El calor va desde el cuerpo caliente hacia el cuerpo frío. La probabilidad de que ese orden se invierta es infinitesimal. En otros términos, la transición de lo anterior a lo posterior se da siempre en la dirección de un aumento de la entropía de un sistema cerrado, es decir: *desde* un estado altamente ordenado *hacia* uno desordenado. Donde ya no hay δύναμις tampoco puede haber ἐνέργεια.

Por último, cabe señalar que en relatividad, sería poco preciso definir «anterior» en el futuro simplemente como lo más cercano en relación al ahora, y «anterior» en el pasado como lo más distante respecto al ahora, según la indicación de un reloj. En el sistema de referencia del tren, la puerta de adelante se abre en el instante t , mientras que en el marco de referencia de la vía, el mismo evento sucede en $t' > t$; cuanto mayor sea la velocidad del tren relativamente a un observador en el andén, mayor será el intervalo temporal entre la emisión del rayo y la apertura de la puerta, en comparación con el tiempo medido por un observador en el tren.

lógica de la historia de la filosofía). Aristóteles también postula la prioridad del acto sobre la potencia (*Metafísica* Θ, VIII, 1049b5-10;1050a2-3). «Anterior», según el movimiento, se dice del principio del movimiento y, dicho principio, en sentido absoluto, es el motor inmóvil. También para Aristóteles la causa (del movimiento), en tanto causa primera, es lo absolutamente anterior. La necesidad de una causa incausada como fundamento del sentido absoluto de «anterior» (una causa antes de la cual nada hay) conduce por sí misma hacia las preguntas de la metafísica. Que el propio Einstein pregunte si de la relatividad general se deduce la posibilidad de un universo finito y, sin embargo, no limitado (2004: 72 s.), es una prueba clara de esto.

El intervalo espacio-tiempo como analogía

Como supo advertir Aristóteles por primera vez, *se dice* «anterior» en sentido temporal de modo *análogo*, haciendo referencia a cierta «distancia». Algo puede ser muy *distante* en el futuro o, al contrario, muy *próximo* y entonces acontece antes. Algo distante en el tiempo ha acontecido hace ya mucho. Tiempo y espacio se conciben como dominios análogos.

La analogía es un término medio entre identidad y diferencia. Una diferencia básica radica en que dos eventos sucesivos no pueden ser simultáneos, al modo como pueden serlo eventos que ocupan posiciones sucesivas en el espacio. La posibilidad de la co-presencia en el dominio del espacio define la prioridad de la sucesividad espacial por sobre la sucesividad temporal —no obstante, ser presente *al mismo tiempo* es evidentemente un modo temporal de ser. Otra diferencia esencial es que resulta posible moverse en el espacio, indistintamente hacia *adelante* o hacia atrás, en cambio no es posible ir hacia *atrás* en el tiempo unidireccional. Se habla de tiempo como si fuera espacio.

Cualquiera que se fía del sentido común da por sentado que si percibe algo «ahora» significa que sucede ahora mismo. Es de sentido común que si algo acontece ahora, no puede haber ocurrido hace mucho, *lejos* en el tiempo. Asimismo, la lógica indica que eventos simultáneos pueden ser, indistintamente, cercanos entre sí, o tan lejanos en el espacio como uno quiera imaginar. Parece impensable que la distancia espacial pueda condicionar qué tan lejos (posterior) o cerca, en términos temporales, se encuentra un evento que observamos «ahora».

La relatividad ha puesto de manifiesto que los presupuestos del sentido común acerca del tiempo (la representación vulgar del tiempo) se basan en la «ilusión» de la simultaneidad a distancia. En verdad, no existe lo instantáneo. Ningún evento acontece en «tiempo real». Todo evento es diferido y pretérito, está a un cierto intervalo de tiempo respecto a nosotros, siendo finita la velocidad de la luz.

En nuestro *horizonte* del pasado (para ponerlo en los términos conceptuales de Heidegger leyendo a Aristóteles), la imagen del Sol

es anterior a la imagen de la Luna; mientras que, en nuestro horizonte futuro, la imagen de la Luna es anterior a la imagen del Sol. El «ahora» en el Sol, los eventos «ahora» en el Sol, están, respecto a nuestro aquí y ahora en la Tierra, a un intervalo de tipo-espacio; nada de lo que sucede ahora en la Tierra podría ser causado por lo que sucede en este preciso momento en el Sol. De hecho, es imposible saber algo acerca de ese «ahora», *ahora* mismo. Para un observador en la Luna, nuestro ahora sería futuro. Para nosotros, en cambio, el ahora del observador en la Luna sería futuro. Los ahoras (el mismo evento pero con datación diferente para cada observador) están a un intervalo de 1,3 segundos en un orden relativo de anterior y posterior.

En relatividad, el grado de «difracción» de lo instantáneo, o sea qué tan lejos o cerca en el tiempo se encuentra un evento, depende del intervalo espacial entre el observador y lo observado. La proporción entre la distancia espacial y la distancia temporal es el número del intervalo, la distancia espacio-temporal entre la causa y el efecto (tipo-tiempo). El intervalo absoluto espacio-tiempo indica la relatividad como relación, es el vínculo que viene dado por la proporción entre los intervalos relativos Δx , Δt ; es decir, el número que media, conectando, todo sistema de referencia. No ya una medida de naturaleza puramente temporal o espacial, sino una medida de espacio-tiempo.

Minkowski da inicio a su conferencia, *Espacio y Tiempo* diciendo: “A partir de ahora, el tiempo tomado en sí mismo y el espacio tomado en sí mismo quedan completamente reducidos a sombras y sólo *un tipo de unión* entre ambos puede preservar su *independencia*” (1908, 75). Si se interpreta este peculiar tipo de unión como proporción, aparece una alternativa a la hipótesis de la reducción total del tiempo al espacio y, asimismo, a la de la transformación del espacio en orden de sucesión temporal. No se trata de una subordinación del tiempo al espacio o del espacio al tiempo, sino de una «nivelación», en el sentido de un reconocimiento de «equidad» o igualdad de derechos entre ambos dominios.

Para designar el tipo de vínculo y la unidad dados por la proporción, los griegos tenían un nombre: analogía ($\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$). El sentido

matemático originario del término analogía, acuñado por los Pitagóricos, indica una relación invariable, por ejemplo, la relación entre la tónica y la octava, o entre los intervalos de cuarta y quinta justa en la escala mayor diatónica. No importa la longitud de la cuerda que se tome como parámetro, siempre otra cuerda con el doble de longitud arroja una nota una octava por debajo en relación al tono que emite la primer cuerda. La relación proporcional o analogía, el *intervalo* entre tónica y octava es la relación de 1 a 2 (doble). El número de oscilaciones de la cuerda es inversamente proporcional a la longitud de la misma, una cuerda con la mitad de la longitud que la cuerda patrón oscila dos veces más rápido (un intervalo de octava por encima). Y como descubre mucho después Galileo, el número de oscilaciones del péndulo simple es también inversamente proporcional a la longitud de la cuerda. La longitud y el número de oscilaciones que define la unidad de tiempo son proporcionales, igual que el número de oscilaciones por segundo (frecuencia) del Cesio (correspondiente a una transición energética en el nivel hiperfino) es proporcional a longitud de onda. El nombre «analogía» no designa originalmente una relación de similitud, que sería compatible con el modelo de calco estructural del tiempo en el espacio. Platón decía en *Timeo* que la analogía es la forma más bella de mediación y unidad (31b-32b). El concepto de analogía es empleado luego por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* para definir la justicia (V, 1131a25-1131b25). La analogía permite la distribución equitativa, posibilita la compensación y el equilibrio. En relatividad, la velocidad constante de la luz juega el rol de «juez» o «parámetro» en la mediación entre los intervalos de espacio y tiempo. Como se puede observar en el diagrama de Minkowski, las líneas de mundo de la luz trazan las fronteras que unen y separan simétricamente y de manera homogénea los dominios del «tiempo-espacio» (el intervalo tipo-tiempo, dentro del cono de luz) y del «espacio-tiempo» (el intervalo tipo-espacio en las hipérbolas laterales, fuera del cono de luz) en su juego de mutua determinación. La analogía no es similitud natural, tampoco asimilación de un dominio a otro o incluso disolución del tiempo en el espacio, sino una forma de «mediación». Así hay que pensar el vínculo; como dice Minkowski: unidos mantienen su autonomía.

Los tipos de intervalo espacio-tiempo serían, de acuerdo con esta interpretación, especies de analogía y, así, ésta podría considerarse como la forma originaria de «relatividad» entre tiempo y espacio: el vínculo espacio-temporal entre eventos que se mantiene idéntico a través de los cambios de sistema de referencia, la «sustancia» del tiempo y del espacio relativos. Se dice «antes», «después», «distancia» respecto al ahora, «intervalo» de tiempo, etc., en un sentido similar a como se dice intervalo y distancia en sentido espacial. Pero «analogía» no tiene originalmente el sentido de metáfora y, referida a la distancia o intervalo espacio-tiempo, sería un modo de designar la proporción constante entre el número del intervalo relativo espacial y el número del intervalo relativo temporal. Las coordenadas x, t , cambian con el sistema ($t \neq t'$; $x \neq x'$). Lorentz descubre la proporción entre t y t' que no cambia, que hace posible una «transformación» y pasar de un sistema de referencia a otro en movimiento relativo, preservando intacta la forma de las leyes de la física. Si no existiese dicha relación o «relatividad», los sistemas serían inconmensurables. La ecuación del intervalo espacio-tiempo $[(\Delta s)^2 = (c\Delta t)^2 - (\Delta x)^2]$ indica una proporción invariable. Los valores de los intervalos Δt y Δx se alteran con los sistemas de coordenadas, pero la relación expresada por el intervalo Δs (> 0 , < 0 , $= 0$), o sea la proporción entre el número del intervalo de tiempo y del intervalo de espacio, es absoluta.

Relatividad es relación, una proporción que permanece idéntica a través de los cambios (las duraciones y longitudes relativas), que es «sustancial» en algún sentido. La transformación de Lorentz vincula S y S' ($t' = t[\gamma]$, $x' = x[\gamma]-1$, etcétera). La «distancia de Minkowski» vincula todas las variantes, la proporción entre el intervalo de tiempo y el intervalo de espacio en todos los sistemas de referencia posibles, de modo que las relaciones entre eventos en el espacio-tiempo son absolutas.

Conclusión

Heidegger sostiene que ningún intento serio de pensar el tiempo puede pasar por alto *Física* Δ 10-14 (2000b: 283). La teoría de la relatividad resulta hoy igualmente insoslayable. No hay duda de que algunos de sus más interesantes matices aparecen a la luz de la historia de la filosofía. Asimismo, como en un juego de espejos, la teoría de la relatividad proyecta nueva luz sobre el problema del tiempo en filosofía. Aristóteles ya descubre un modo de proto-relatividad cuando dice que el tiempo es algo relacionado al movimiento y se pregunta por el grado de dependencia respecto del alma que mide. Agustín radicaliza el vínculo entre tiempo y alma. La idea de tiempo absoluto surge con Newton. Kant concebía el tiempo como una forma *a priori* de la intuición subjetiva-trascendental y Leibniz se inclina ya por una concepción relacional de espacio y tiempo.

No es un desacierto plantear que a Einstein le ocupa el «tiempo del reloj». A la física fundamentalmente le interesa contar con el tiempo como concepto operativo, instrumental; es un número que se obtiene de una ecuación (transformación de Lorentz) y que permite el cálculo relativista de la masa, la energía, el impulso, etcétera. Sin embargo, no se puede menospreciar la teoría de la relatividad diciendo que únicamente interesa cómo fijar un método seguro para la medición (relativa) del tiempo, o que no modifica en nada la comprensión vulgar del tiempo entendido como secuencia de horas. Con la relatividad se desvanece la metáfora del tiempo como un flujo de instantes, ya sea que se tome el ahora-presente como una especie de receptáculo temporal que abarca la totalidad del ente y que marcha en dirección al futuro, o bien como un ahora-presente estático por el que atraviesa todo lo que existe, en dirección al pasado.

La teoría de la relatividad especial, por su naturaleza radicalmente contra-intuitiva, rompe con la comprensión vulgar o «natural» e inmediata del tiempo. «Dilatación del tiempo» y, sobre todo, «dilatación del ahora» (falta de simultaneidad a distancia) son dos fenómenos que ponen de manifiesto un quiebre en la nueva imagen del mundo natural (post-newtoniano) respecto de los principios de la lógica y la ontología tradicionales (fijados por Aristóteles en *Metafísica*

Γ), es decir, de los principios de no-contradicción y tercero excluido. En efecto, de la igualdad de derechos de los sistemas de referencia, establecida por la relatividad, se sigue la posibilidad de considerar dos eventos como simultáneos y sucesivos. La relatividad especial ha dado lugar a planteos metafísicos como la posibilidad de múltiples tiempos; un mismo evento puede ocurrir en tiempos diferentes, o inclusive encontrarse presente en un marco de referencia y ausente en otro. Por otra parte, si bien Einstein se consideraba realista (frente a la mecánica cuántica),⁸ la relatividad del tiempo significa que no hay tiempo objetivo, entendido como un flujo de instantes independientes. Diversos experimentos han demostrado que la dilatación del tiempo no es aparente ni algo puramente «mental» o subjetivo. ¿Cuál es, pues, el estatuto ontológico del tiempo relativista?

En segundo lugar, la teoría de la relatividad general demuestra ser mucho más que el descubrimiento del carácter local de la *ratio* del pulso del tiempo: es una nueva teoría de la gravedad, que pasa de ser considerada una «fuerza» de acción a distancia (comprensión «vulgar» de la gravedad) a ser tratada como manifestación fenoménica de la curvatura del espacio-tiempo.

Esta idea no tiene precedentes en la historia de la filosofía. La relatividad general da cuenta de fenómenos cósmicos como la curvatura de la luz y la precesión del perihelio de Mercurio, este último inexplicable a partir de la gravedad de Newton. De la solución de la ecuación de campo de Einstein surgen las hipótesis de los agujeros negros, el *big bang* y la expansión del universo, todo lo cual genera la necesidad de un replanteamiento de preguntas netamente filosóficas acerca del origen y destino del universo y la naturaleza del espacio-tiempo.

Cuando, en 2016, los científicos de LIGO anunciaron la detección de ondas gravitacionales (perturbaciones u ondas de espacio-tiempo) provocadas por la colisión de dos agujeros negros de masas ingentes (acontecida hace 1,3 billones de años), apuntaron con gran entusiasmo a que, desde ahora, la ciencia tendría a disposición un eficaz dispositivo para «escuchar» el universo. Cualquiera que haya

8 Sobre la cuestión del realismo en Einstein, cfr. Fine (1986) y Howard (1993).

dedicado tiempo suficiente al estudio del *Timeo* tiene presente que la idea de la música del cosmos es una arcaica novedad, tal como el *ritornello* de los agujeros negros y el eco del big bang, que aún resuena tenuemente en el fondo cósmico de microondas.

Ahora, por lo que respecta a la «crítica» de Heidegger, no hay que pasar por alto que uno de los objetivos provisorios de la analítica del *Dasein*, puesta en marcha en *Ser y tiempo*, es hacer explícito el origen de la concepción del tiempo como secuencia irreversible de ahora en la temporalidad horizontal-extática. A Heidegger le interesa, en todo caso, explicitar el fundamento ontológico-existencial del concepto de tiempo como número –surgido con Platón y Aristóteles y aún vigente en relatividad– a partir del horizonte temporal de la finitud como «precursor» (*vorlaufend*) ser-para-la-muerte.⁹

Para Heidegger, la irreversibilidad del tiempo no tiene su fundamento último ni en la prioridad de la causa sobre el efecto (ni del acto sobre la potencia), ni en la estadística y la probabilidad, como plantea la explicación termodinámica de la flecha del tiempo.

La interpretación vulgar caracteriza el flujo del tiempo como un «uno tras otro» *irreversible*. ¿Por qué es el tiempo irreversible? La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera, «marcha» extáticamente a su fin de tal forma que ya es el fin. La caracterización vulgar del tiempo como una secuencia de ahora irreversible y que pasa sin fin brota de la temporalidad del «ser ahí» que cae (Heidegger, 1974: 459).

Por otro lado, resulta llamativo el que, en *Aportes a la filosofía*, y fundamentalmente en la conferencia de 1962 *Tiempo y Ser* (2000a), la temporalidad triplemente extática cede su lugar al *espacio-tiempo de cuatro dimensiones* (y, por tanto, a la «cuaternidad» de cielo, tierra, divinos y mortales), como si una apropiación y remisión del

9 "No es cosa de entrar aquí en el problema de la *medición* del tiempo según la teoría de la relatividad. El aclarar los fundamentos ontológicos de esta medición supone haber aclarado el tiempo mundano y la intratemporalidad partiendo de la temporalidad del «ser ahí» e igualmente haber dilucidado la constitución temporal-existencial del descubrimiento de la naturaleza y del sentido temporal de la medición en general. Una axiomática de la técnica física de medir *pisa* sobre estas investigaciones y nunca puede por su parte desarrollar el problema del tiempo en cuanto tal" (1974: 450, n.1).

espacio-tiempo (intervalo) abstracto de la relatividad hubiera sido puesta efectivamente en marcha en el marco de la tematización de la historia del ser, lejos ya de la ontología fundamental. En esta historia, precisamente, el progreso de la ciencia y la técnica hacia el sometimiento total de la naturaleza encontraría su lugar en el estadio de radicalización del olvido del ser y la diferencia ontológica como progresiva reducción del ser al ente. Así, el progreso vertiginoso de la ciencia moderna podría ser visto como la aceleración de esta tendencia iniciada con la metafísica.

Se comprende, además, en el marco de esta interpretación de la esencia de la técnica, porqué Heidegger ve la teoría de la relatividad como una extensión de la metafísica y porqué el concepto originario de espacio-tiempo del «acontecimiento-apropiador» (*Ereignis*), irreductible al concepto «vulgar» de espacio-tiempo, es lo propio del «otro comienzo» y la superación de la metafísica —la cual, en su máxima expresión, es decir, consumada la historia del olvido del ser, sería acorde con una «teoría del todo»: una teoría cuántica de la gravedad (o gravedad cuántica) capaz de articular la interpretación del ente como espacio-tiempo y como dualidad onda-partícula.

Por otra parte, es real que actualmente la física teórica se maneja con un conocimiento pobre y, a veces, distorsionado de los pensadores de la tradición filosófica occidental que, con máximo esfuerzo, intentaron responder la pregunta por el tiempo. Por el contrario, Einstein, Heisenberg y Schrödinger, como Galileo y Newton, conocían la problemática filosófica y se sentían constantemente interpellados por ella en su quehacer científico. El desconocimiento actual se debe probablemente a que en las ciencias duras se han impuesto la ideología del progreso (que rompe acriticamente con el pasado y la tradición en bloque) y la visión positivista, unilateral, de la historia de la ciencia. Las revoluciones científicas se piensan a partir del tiempo entendido como una secuencia irreversible de descubrimientos (des-ocultamiento de la naturaleza). La ciencia avanza teleológicamente con la formulación de leyes universales. La técnica, como tecnología, se transforma incluso ella misma, en la medida que avanza y se supera, en parámetro absoluto de toda temporalidad. Platón y Aristóteles no están, en esta visión científicista, en el origen

del «olvido del ser», sino más bien en la prehistoria del método científico, en la infancia de la razón, aún no completamente desligada del mito (y) de la metafísica.

Pero nadie pretende negar ofuscadamente lo evidente: el colosal avance de la ciencia en el siglo XX. El legado vivo de la tradición filosófica occidental tampoco necesita realmente de ninguna defensa. De lo que se trata es de perseverar en la actitud filosófica ante el misterio recurrente del tiempo. El filósofo constata que no sabe qué es el tiempo, *cada vez que se lo pregunta*. Pero la pregunta por el tiempo no es un juego de ensayo y error, ni la falta de una respuesta definitiva es una señal de ineptitud y atraso de la filosofía, acaso tal vez sí un signo de la historicidad de las respuestas.

El filósofo no hace cálculos con el tiempo, más bien interpreta la historia del concepto de tiempo buscando respuestas. En ese sentido, la pregunta que este trabajo quisiera plantear es si la más reciente y revolucionaria «figura» del espacio-tiempo, se deja pensar como analogía, es decir: no como una identidad entre espacio y tiempo que anula toda diferencia, ni tampoco como una mera similitud que permite hablar en términos metafóricos de *distancias* temporales, sino como una proporción que determina «cómo» vienen a la presencia y se manifiestan (orden temporal y relación causal) los eventos del mundo que nos es dado conocer.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomáquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles. (2009). *Categorías*. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles. (2012). *Física* (L. III-IV). Buenos Aires: Biblos.
- Bergson, H. (2005). *Duración y simultaneidad (A propósito de la teoría de Einstein)*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Bowin, J. (2009). "Aristotle on the Order and Direction of Time". *Apeiron*, (42) 1, p49-78. DOI: 10.1515/APEIRON.2009.42.1.33

- Cassirer, E. (2001). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cleary, J. (2010). *Aristóteles. Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Corish, D. (1976). "Aristotle's Attempted Derivation of Temporal Order of that of Movement and Space", *Phronesis* (21)3, p. 241-251. DOI: 10.1163/156852876X00165
- Craig, W. L. (2001). *Time and the Metaphysics of Relativity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Earman, J. (1989). *World enough and space-Time*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Einstein, A. (1918). "Dialog über Einwände gegen die Relativitätstheorie". *Die Naturwissenschaften*, 48, p697-702.
- Einstein, A. (1998). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Atalaya.
- Einstein, A. (2005). "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento". Disponible en: https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/jcuevas/Teaching/articulo-original.pdf. Última consulta: [15/03/2017].
- Feynman, R. (1998). *Física I. Volumen, radiación y calor*. Ciudad de México: Addison Wesley y Longman.
- Fine, A. (1986). "Einstein's Realism". En: *The shaky game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*, p. 86-111. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, M. (1983). *Foundations of space-time theories. Relativistic Physics and philosophy of science*. Princeton: University Press.
- Greene, B. (2004). *The fabric of the cosmos: Space, time and the texture of reality*. New York: KNOPE.
- Hawking, S. (2006). *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Buenos Aires: Crítica.
- Heidegger, M. (1974). *Ser y tiempo*. México: Fondo de cultura económica, trad. J. Gaos.
- Heidegger, M. (1989). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo* J.A Escudero, trad. (Conferencia). Madrid : Trotta.
- Heidegger, M. (200a). *Tiempo y ser*. M. Garrido; vv.aa., trad. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J.J. García Norro, trad. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. D.V. Picotti C., trad. Buenos Aires: Biblos.

- Heidegger, M. (2009a). *El concepto de tiempo en la ciencia histórica. Tiempo e historia*. J.A. Escudero, trad. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2009b). *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Tiempo e historia*. J.A. Escudero, trad. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. A. Xolocotzi Yañez, trad. México: Herder.
- Howard, D., “Was Einstein really a realist?” *Perspectives on science: historical, philosophical, social*, vol. 1, 1993, p. 204–251.
- Laue von-, M., “Zwei Einwände gegen die Relativitätstheorie und ihre Widerlegung”, *Physikalische Zeitschrift*, vol. 13, 1912, p118-120. <https://archive.org/details/ZweiEinwaendeGegenDieRelativitaetstheorieUndIhreWiderlegung>. Consultado el 15 de Marzo de 2017.
- Minkowski, H. (1908). “Raum und Zeit”. En *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 18, p75-88. Disponible en: <http://www.math.nyu.edu/~tschinke/papers/yuri/14minkowski/raum-und-zeit.pdf>. [Última consulta: 30/09/2017].
- Platón. (2007). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Madrid: Gredos.
- Reichenbach, H. (1920). *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*. Berlin: Springer.
- Reichenbach, H. (1924). “Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre”. *Die Wissenschaft*, 72.
- Reichenbach, H. (1928). *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlin: Springer.
- Reichenbach, H. (1957). *The Philosophy of Space & Time*. Nueva York: Dover.
- Reichenbach, H. (1965). *The theory of relativity and a priori knowledge*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Reichenbach, H. (1969). “Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre”. *Die Wissenschaft*, 72. *Axiomatization of the theory of relativity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Reichenbach, H. (1979). *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*. Brunschweig: Vieweg.
- Sánchez Ron, J.M. (1983). *El origen y desarrollo de la relatividad*. Madrid: Alianza.
- Schlick, M. (1917). *Raum und Zeit in den gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie*. Berlin: Springer.
- Schlick, M. (1920). *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*. Londres y Nueva York: Oxford University Press.
- Sklar, L. (1977). *Space, Time and Spacetime*. Berkeley: University of California Press.

- Sklar, L., (1985). *Philosophy and Spacetime Physics*. Berkeley: University of California Press.
- Smart, J.C. (1964). *Problems of space and time*. New York: Macmillan Publishing Company, 1964.
- Taylor, E.F.; J.A. Weehler, *Exploring Black Holes: An Introduction to General Relativity*, New York: Prentice Hall, 2000.
- Tipler, P.; R. Llewellyn. (2008). *Modern Physics* New York: H. W Freeman and Company.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos* Navarra: Eunsa.

Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro

Zubiri and the Reception of Phenomenology according to Serrano de Haro

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alphonsovilla@hotmail.com

Recibido: 08/06/2017 • Aceptado: 01/03/2018

Resumen

Estas páginas tienen dos objetivos. Por un lado, hacen una crítica de la perspectiva que asume Agustín Serrano de Haro en su introducción a Husserl, titulada *Paseo filosófico en Madrid*, en relación al papel de Xavier Zubiri en la primera recepción de la fenomenología en España. Por otro lado, hacen una exposición y un balance de los aportes de esta nueva introducción a la fenomenología.

Palabras clave: fenómeno, realidad, filosofía primera.

Abstract

These pages have two objectives. On the one hand, they make a critique of the perspective assumed by Agustín Serrano de Haro in his introduction to Husserl, entitled *Paseo filosófico en Madrid*, in relation to the role of Xavier Zubiri in the first reception of phenomenology in Spain. On the other hand, they make an exhibition and a balance of the contributions of this new introduction to phenomenology.

Keywords: phenomenon, reality, first philosophy.

Las cuatro tareas de un largo paseo filosófico

En su libro *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Agustín Serrano de Haro acomete una empresa que se diversifica en cuatro tareas diferentes, resueltas, sin embargo, de manera desigual.

En primer lugar, hace una reconstrucción histórica y conceptual, cuidada y bien documentada, de la recepción, y posterior conservación, de la fenomenología de Husserl en España, en un arco de tiempo que se abre con la publicación en 1923 de *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, tesis doctoral de Xavier Zubiri, defendida en 1921 —primer trabajo sobre Husserl en España—,¹ y que se cierra con la sexta edición del *Diccionario de Filosofía*, de José Ferrater Mora, publicada en 1979, en sus entradas sobre Husserl y la fenomenología. Esta tarea, llevada a cabo de este modo por primera vez en la historia de la filosofía en español, es un logro muy significativo en el trabajo de Serrano de Haro.

En segundo lugar, en el marco de los logros de la tarea anterior, Serrano de Haro se propone hacer una crítica filosófica, ya no nada más un recuento histórico, de la recepción de la fenomenología en lengua española. Su juicio sostiene de manera firme que hay una errónea comprensión de la fenomenología en España desde el principio —desde Zubiri—, y que esa comprensión se mantiene invariable en el mundo hispanoparlante a lo largo de varias décadas —al menos hasta 1979, según la prueba documental que se ofrece en la obra de Ferrater Mora. Para demostrar esta hipótesis, somete dos textos de Zubiri, de épocas diferentes de la vida del pensador vasco, a un escrutinio minucioso, mostrando que el filósofo sostuvo a lo largo de sus años una comprensión equivocada idéntica, prácticamente la misma,

1 Zubiri había escrito su tesis de licencia también sobre Husserl bajo el título *El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*, y la había defendido en 1921 en la Universidad Católica de Lovaina; pero la había escrito en francés y fuera de España.

de la fenomenología de Husserl. La tesis crítica es que las fuentes documentales muestran de manera contundente que la comprensión de la fenomenología como ciencia de esencias puras, de entidades objetivas universales, se mantiene de manera dominante a lo largo de este tiempo en el pensamiento de Zubiri; y que esta comprensión equivocada de principio —y desde el principio— ha marcado de manera negativa la recepción de la fenomenología en España y, por ende, en América Latina, a despecho de los reparos poco fructuosos que en su oportunidad, ya radicado en México, opone José Gaos.

¿En dónde está el error de la interpretación husserliana de Zubiri, que ni siquiera el prestigio y el talento de Gaos contaron con la fuerza para contrarrestar? Así lo define Serrano de Haro:

Para bien o para mal, esta interpretación concibe los fenómenos de la fenomenología como una suerte de objetos inobjektibles, de entidades inatacables, de realidades inconcusas; los «fenómenos puros», a los que habría de consagrarse la búsqueda de la filosofía de la verdad, serían unas objetividades diamantinas que sólo el método fenomenológico sabría detectar, extraer, aquilatar (Serrano de Haro, 2016: 11).

El primer texto analizado que da testimonio de esta mala interpretación es el ya mencionado *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*; el segundo está contenido en *Cinco lecciones de filosofía*, curso dado por Zubiri entre marzo y abril de 1963, cuya quinta lección está dedicada precisamente a Husserl. Cuarenta años después, Zubiri sigue pensando lo mismo sobre la fenomenología: que para Husserl el fenómeno es algo eidético, que fenómeno es igual a esencia.

Sin embargo, hay una pregunta que Serrano de Haro evita y que, de haberla planteado, le hubiera aportado otro matiz a su trabajo: ¿por qué Zubiri siguió pensando siempre de la misma manera sobre la fenomenología de Husserl? Ciertamente no fue por falta de talento ni por desconocimiento del camino que las investigaciones de éste siguieron hasta su muerte, acaecida en 1938, ni tampoco porque no se enterara de lo que fue dándose a conocer públicamente, poco a poco, en los lustros posteriores. El propio Serrano de Haro constata y testimonia que Zubiri estaba al tanto de este caminar en años posteriores al cierre de su investigación de doctorado:

La «lección» de los años sesenta acredita un conocimiento fundado de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931 en traducción francesa/1950) o incluso *La crisis de las ciencias europeas* (1936 parcialmente/1954) (Serrano de Haro, 2016: 42).

Dado que se mantuvo al tanto de la fenomenología, la pregunta es si es suficiente afirmar que Zubiri siguió pensando sobre Husserl de la misma manera a lo largo de los años porque simplemente «copió» la interpretación husserliana de Scheler sin someterla a crítica.² La respuesta, desde luego, debe ser negativa. Porque, sobre todo y más importante, es esta otra pregunta: ¿en qué dirección, diferente a la de Husserl, continuó pensando Zubiri? ¿Cuáles son las limitaciones que desde el inicio éste descubrió en una filosofía primera que se presenta como fenomenología de la conciencia intencional, de la conciencia pura? Sobre este importante asunto Serrano de Haro no dice una palabra, contribuyendo así al desconocimiento que ya de por sí existe sobre la original —y difícil— propuesta filosófica de Zubiri entre la inmensa mayoría de los filósofos profesionales; y, más grave aún, haciendo creer tanto a este sector como a los principiantes en las artes filosóficas que su mérito no consiste sino en ser un pésimo lector de Husserl. Entusiasmado por el lema de ir «¡A las cosas mismas!», Zubiri paseó por los parajes de la fenomenología y muy pronto llegó a sus fronteras; las traspasó y siguió su camino hacia la investigación teórica sobre la realidad —en la que ya siempre estamos instalados—, más allá de lo que la modernidad quería como límites para la filosofía primera.

Sin embargo, antes de mencionar en qué consiste ese traspaso al corazón de la fenomenología llevado a cabo por el pensamiento de Zubiri, digamos que la tercera tarea de la que se ocupa este *Paseo filosófico en Madrid* es la que se refiere a poner claridad sobre una serie de datos históricos de interés filosófico respecto de los inicios

2 Serrano de Haro parece descargar un poco a Zubiri de su mala lectura de Husserl diciendo que esa “interpretación archiesencialista del concepto de fenómeno no es original de Zubiri, mucho menos privativa de él. Este enfoque se remonta a otra fuente de gran relevancia en la historia del movimiento fenomenológico, y que, en apariencia, era del todo fiable...” (Serrano de Haro, 2016: 31). Esa fuente es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, de Max Scheler.

de José Gaos (1900-1969) en la filosofía, que abonan de principio a la comprensión de su vida y de su trabajo, por un lado, y, por otro, a la comprensión de la recepción de la fenomenología en México.³ A la sazón, Gaos se ha convertido en una figura central para la filosofía en su patria de adopción; su llegada a este país en el verano de 1938, y su plena incorporación a la vida académica e intelectual, con su ingente y fructífera labor de traductor al español de obras de autores clásicos de la fenomenología —Husserl, Scheler, Heidegger—, ha dejado una huella profunda en la filosofía que se hace en Iberoamérica. Para poner sólo dos ejemplos de la trascendencia y el valor de este trabajo, basta recordar su traducción, ya consagrada, de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl, (1995) publicada en español en 1949; lo mismo que su traducción de *Ser y Tiempo* (1927), la genial obra de Martin Heidegger, (1997) que vio la luz en nuestra lengua en 1951. Una nueva traducción de la obra de Husserl la realizó Antonio Ziri3n, y fue publicada hasta el a3o de 2013. ¡M3s de 60 a3os despu3s de la versi3n de Gaos! Jorge Eduardo Rivera, fallecido el 23 de enero de 2017, public3 su traducci3n de *Ser y Tiempo* en 1997.⁴ Y ambos traductores, con todas las mejoras que incorporan en sus respectivos trabajos, tienen sobre ellos la mirada de la maestría de las versiones de Jos3 Gaos, lector cuidadosísimo de Husserl y de Heidegger.⁵

3 Para una comprensi3n inmejorable de este asunto, ver Ziri3n, 2003.

4 La primera versi3n remonta efectivamente a 1997, y fue publicada en Santiago de Chile por Editorial Universitaria. A partir de 2003 la versi3n de Jorge Eduardo Rivera, alumno tanto de Heidegger como de Zubiri, estudioso con el mismo tes3n tanto de *Ser y Tiempo* como de *Sobre la Esencia*, circula bajo el sello de Editorial Trotta.

5 “Vista desde hoy, en dos puntos fundamentales es importante su labor para nosotros: en primer lugar, porque continu3 en M3xico la tradici3n filos3fica concienzudamente trabajada desde finales del XIX en este pa3s, en especial la escuela de Ortega, de quien fue discipulo preferido. Aunque la ense3anza de Gaos fue realizada fuera de nuestras fronteras, tuvo lugar en un pa3s de entra3able relaci3n con Espa3a, tanto por la com3n herencia hist3rica, como por la generosa acogida que di3 a los exiliados espa3oles, permiti3ndoles dar cumplimiento a las tareas comenzadas en la etapa republicana y continuando as3 su proyecto cultural. De esa manera, la s3lida tradici3n filos3fica que estaba form3ndose en Espa3a y que hab3a comenzado ya a repercutir en determinados autores tanto en Argentina como en M3xico, logra en toda Latinoam3rica un desarrollo y una expansi3n inusitada” (Rodr3guez de Lecea, 2001: 249).

Gaos murió en 1969, y Fernando Salmerón echó a andar el proyecto de la publicación de sus *Obras Completas*, actualmente a cargo de Antonio Zirión.⁶ Este proyecto sobre las obras completas ha requerido, como es natural, volver la mirada a los inicios y a los distintos momentos de la trayectoria del filósofo transterrado en México. Y aquí es precisamente donde el rastreo histórico nos lleva al punto de conexión con Zubiri, y con la primera recepción de la fenomenología en España. Porque en sus *Confesiones profesionales*, escritas por 1953 y publicadas en 1958, Gaos evoca un recuerdo que remonta hasta una lejana tarde del mes mayo de 1921 por las calles de Madrid, y que queda como en la nebulosa de una distante rememoración accidental, de algo que tuviera poca importancia, de aquello de lo que se puede prescindir sin graves consecuencias. Aquella tarde, camino de la Residencia de Estudiantes, Zubiri le expuso a Gaos «la fenomenología entera» (Serrano de Haro, 2016: 16). Al pasar de los años, sin embargo, y ya no para Gaos, sujeto de la acción recordada y del recuerdo mismo, sino para los depositarios de la tradición fenomenológica que se ha ido consolidando sobre su estela, el hecho evocado por aquel recuerdo en términos casi meramente anecdóticos viene a tener ciertos tintes de acto fundacional de la tradición que se ha ido conformando en torno a la recepción de la fenomenología en lengua española.

¿Cuáles son las imágenes evocadas por la memoria de Gaos en 1953, treinta años después de lo sucedido? Estas son sus palabras, con el tono de la añoranza que le da un modo de hablar casi de la época:

Vi y oí a Zubiri por primera vez el mismo día que oí por primera vez a Ortega sin verlo, ni haberlo visto nunca antes. No hacía mucho que yo andaba por la Facultad de Madrid. Aún no había tenido ocasión de conocer a Ortega, catedrático de Metafísica, asignatura del doctorado. Entre los compañeros se hablaba de Zubiri, que iba a acabar la carrea aquel curso, presentando su tesis de doctorado, como de un prodigio; pero como no seguíamos los mismos cursos, tampoco había tenido ocasión de conocerlo. De pronto corrió por la Facultad

6 Cfr. Rodríguez de Lecea, 2001: 249-256.

el anuncio de una conferencia de Ortega sobre Don Juan, en la Residencia de Estudiantes. Los compañeros nos propusimos ir todos juntos. Llegó la tarde de la conferencia, y efectivamente nos reunimos muy a primera hora en la Facultad un grupo de compañeros. Allí legó Zubiri: bajito, delgadito, con su sotana, manteo y sombrero de cura, las tres prendas un poco escasas, estrechas; con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante. Había tiempo y decimos irnos a la Residencia andando bastantes kilómetros. Del camino me ha quedado una imagen que desde hace ya no sé cuánto tiempo se me ha reproducido cada vez —y han sido varias veces— que he recordado estos hechos. Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en su manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el noema de la percepción de una rosa, la noesis perceptiva de la rosa... (Gaos, 2015: 107).

¿A qué se refería Gaos, treinta años después (1953), en el recuerdo de aquel ya lejano 1921 —momento en el que carece aún de todo conocimiento sistemático sobre Husserl—, con la expresión «fenomenología entera»? ¿Qué fue, más exactamente, lo que le escuchó a Zubiri, “precoz estudioso de la fenomenología husserliana” (Serrano de Haro, 2016: 23), en la que lo había introducido Ortega “en el curso de doctorado que el catedrático de Metafísica inició en enero de 1919” (Serrano de Haro, 2016: 23)? ¿Qué entendía Zubiri, no Gaos, por “fenomenología entera”? La pregunta de fondo, sin embargo, es si tenemos posibilidad de saber con precisión y en sentido estricto, más allá de lo evocado por un recuerdo, cuáles eran los contenidos que conformaban para el Zubiri de principios de los años veinte del siglo pasado toda la fenomenología. La respuesta de Serrano de Haro es afirmativa, aunque le ha supuesto un trabajo historiográfico casi detectivesco para reconstruir el marco histórico y filosófico en el que tuvo lugar aquella charla evocada muchos años después,⁷ y demostrar que tenemos todas las posibilidades de saber

7 He aquí un ejemplo del exquisito trabajo realizado en este sentido: «Resuelto el pequeño embrollo de la datación [del año], la única mínima duda que puede persistir es

también nosotros hoy lo que llegó a oídos de Gaos de la voz de aquel joven y modesto sacerdote, vestido de sobria manera.

Lo que nos importa destacar es que en aquella plática de la tarde del 10 de mayo de 1921 (Serrano de Haro, 2016: 20) por las calles y avenidas de Madrid, reconstruida palmo a palmo en *Paseo filosófico en Madrid*, Zubiri (1898-1983), sólo dos años mayor que Gaos (1900-1969), le explicó a éste, diez días antes de defender en examen público su tesis doctoral –21 de mayo de 1921– (Serrano de Haro, 2016: 24) bajo el título de *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, la «fenomenología entera». La reconstrucción exacta de la cronología relativa a estos hechos –con apoyos hemerográficos de la época y testimonios orales del entorno de Zubiri– es uno de los aportes significativos de la investigación de Serrano de Haro a los estudios sobre la biografía de Gaos –y de Zubiri–,⁸ por ende en cierta medida un dato de aporte para la comprensión a la edición de sus *Obras Completas*.

La tarea de esta reconstrucción histórica está obviamente entrelazada con las dos tareas enunciadas anteriormente, y los aportes que se sacan de una impactan también a las demás. Así, es de suponerse sin mayores reparos, por la cercanía de los dos acontecimientos,

si el encuentro cara a cara de Gaos con Zubiri y casi fantasmal con Ortega tuvo lugar en ocasión de la conferencia “El heroísmo de Don Juan”, pronunciada el martes 10 de mayo de 1921 a las 17,30 horas, o si ocurrió más bien con motivo de su continuación: “Don Juan y la mujer”, que fue pronunciada tras dos aplazamientos el martes 24 de mayo. A los efectos de mi estudio, una u otra fecha no comportan mayor diferencia que la relativa a que en la primera de ellas Zubiri estaba a punto de pasar su examen de doctorado en la Universidad Central, y en la segunda hacía tres días que lo había superado con toda brillantez. Una comprobación accidental de hemeroteca permite, en todo caso, descartar la segunda de estas posibilidades. La última semana del mes mayo de 1921 resultó en Madrid tan tormentosa y descargó unos aguaceros tan violentos, que *El Debate* de ese mismo día 24 de mayo describía «la avenida» de la Castellana en el sentido más literal de la palabra, que es el menos apto para paseos, charlas, y disquisiciones: “Por el paseo de la Castellana bajaba una corriente impetuosísima. Las sillas eran arrastradas y los transeúntes corrían despavoridos, buscando un sitio donde guarecerse” (Serrano de Haro, 2016: 19). Descartada la fecha del 24 de mayo, nos queda la fecha del 10 como la tarde primaveral de aquella dichosa plática sobre la fenomenología de Husserl, cuando corría el año de 1921.

⁸ construcción distinta, mucho más escueta, de las minuciosidades de aquel paseo recordado por Gaos aparece en Corominas-Vicens, 2006: 123. No está de más decir que Serrano de Haro considera poco viable esa alternativa (Serrano de Haro, 2016: 50, n. 4).

probada documentalmente por Serrano de Haro, que la explicación sobre la fenomenología que Gaos escuchó de Zubiri aquella tarde es la que está contenida en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* y que cuando Zubiri le explica a Gaos, unos días antes de defender su tesis doctoral sobre Husserl, la «fenomenología entera» no hace más que hablar de lo que en ese momento trae en la cabeza, y ensayar lo que habrá de exponer ante el tribunal que lo examinará.

Como un elemento aglutinante de las tres tareas hasta ahora enunciadas, no es tampoco sólo meramente anecdótico que aquel primer encuentro entre estas dos futuras personalidades de la filosofía se diera en el marco de la asistencia de ambos a escuchar una conferencia de Ortega y Gasset, al que al final, por cierto, aquella tarde no pudieron ni ver ni escuchar del todo. Este fracaso, sin embargo, estaría de alguna manera compensado con la circunstancia fortuita del encuentro entre Zubiri, Gaos y los otros compañeros estudiantes, que había empezado por escuchar al primero remontando la Castellana. La historia se irá encargando de mantenerlos filosóficamente unidos, al menos al inicio de su interacción: Ortega era a la sazón el director de la tesis doctoral de Zubiri, y éste lo será de la tesis de Gaos. Pero, por fortuna para la filosofía, ninguno tenía en sus planes mantenerse como *scholar* y discípulo del maestro, ni siquiera de Husserl; y gracias a ello abrieron ámbitos novedosos para la filosofía.

La cuarta tarea, la más importante para el libro de Serrano de Haro, es la anunciada nueva y actual —¡esta sí correcta!— introducción a Husserl, tal como aparece en el subtítulo del libro. Para nuestro propósito, que consiste en indicar que el Zubiri maduro —el que va de 1962, año de publicación de *Sobre la Esencia*, a 1980-1983, en que vieron la luz los tres volúmenes que conforman *Inteligencia Sentiente*— sostiene que la inteligencia sentiente es el fundamento de la conciencia intencional propugnada por Husserl, por un lado, y que la realidad es fundamento de todo aparecer, de todo fenómeno, por otro, nos vamos a mantener orbitando en el plano de la segunda de las cuatro tareas que hemos enumerado: sobre todo en la pregunta que se evita. El reproche de Serrano de Haro es que Zubiri siguió pensando sobre Husserl siempre de la misma manera, y que

la concepción zubiriana —lo mismo que la de Max Scheler—⁹ es errónea. Lo que Serrano de Haro evita preguntarse a lo largo de las más de cien páginas dedicadas a exhibir el error de Zubiri —y a utilizarlo como contraste para exponer la comprensión verdadera y correcta de la fenomenología entera— es por qué éste no sólo no cambió de opinión sino que con el paso de los años, y mientras *Husserliana* iba publicando la obra del maestro, reforzó su postura y se alejó más y más de las tesis sobre la conciencia intencional de Husserl. Y no se lo pregunta porque su interés, al recorrer de nuevo —ficticiamente— aquellas calles por las que caminaron Zubiri y Gaos, es corregirle la plana al primero y exponer, ahora sí de forma correcta y verdadera, «la fenomenología entera».

Añadamos una palabra sobre el recurso a la ficción que un filósofo riguroso y exigente conceptualmente como Serrano de Haro requiere para exponer de nuevo la fenomenología: porque parece como que el hierro del mazo y la cuña de los conceptos topa de pronto con tal dureza que es preciso el rodeo por la suavidad más eficaz de la ficción y la metáfora a lo largo del camino, lo mismo que en cada parada. ¿En qué punto se hermanan el recuerdo, la ficción y los conceptos? En aquel en el que los recursos histórico-críticos se ven imposibilitados esencialmente para describir las cosas tal como sucedieron. Gaos sólo dice que caminaron con Zubiri de la Facultad de Letras de la entonces Universidad Central de Madrid, hoy Universidad Complutense, en la calle Ancha de San Bernardo, a la Residencia de Estudiantes, ubicada «a bastantes kilómetros» —unos

9 Serrano de Haro señala que la concepción que hace de los fenómenos puros esencias se remonta a Max Scheler; y que la paradoja es que en el mismo número inaugural del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, de 1913, aparecieran a la par tanto *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, obra en la que Husserl explicaba su comprensión radical de fenómeno, como *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, la famosa obra de Max Scheler, en la que éste mostraba una comprensión objetivista de la fenomenología de Husserl, la misma que años más tarde Zubiri consagrará en su tesis doctoral. “La sección segunda de *El formalismo en la ética*, inmediatamente a continuación de la admirable defensa inicial del concepto de valor, brinda una dilucidación ‘de lo a priori y lo formal en general’ que establece con toda solemnidad el nexo de principio entre fenómeno y esencia, y entre ambos y la intuición o experiencia fenomenológica” (Serrano de Haro, 2016: 31).

tres—, al final de la Calle del Pinar, hoy marcada con los números 21-23.

Ayer como hoy, el trayecto más corto de la sede de Noviciado de la Facultad de Letras al antiguo Hipódromo y a la Residencia discurría a través de la calle Ancha de San Bernardo, recorrida en integridad hasta la glorieta de Quevedo. Tras subir la calle Eloy Gonzalo, los caminantes tendrían que descender el paseo del General Martínez Campos, rebasar la sede histórica de la Institución Libre de Enseñanza y dejar luego atrás la manzana de edificios de la Junta de Ampliación de Estudios: Residencia de Señoritas, de Niños, para así alcanzar finalmente el paseo de la Castellana a la altura de la Plaza de Castelar. Con poco más que cruzar la avenida, el paseante de ayer, igual que el peatón de hoy, topa con el tranquilo arranque de la calle del Pinar (Serrano de Haro, 2016: 49).

El problema que presenta este trayecto es que, mientras en su recuerdo Gaos se ve vivazmente junto a Zubiri «remontando la Castellana», en el texto que pone por escrito ese recuerdo el encuentro con esa majestuosa avenida queda reducido a su mero cruce. Así que para atender al recuerdo de Gaos y darle a la emblemática Castellana el protagonismo de ser remontada, Serrano de Haro «inventa» otro trayecto al que llama «ruta de Josep Pla», en base a la narración del recorrido que éste hace para llegar a escuchar a Ortega a la sede de San Bernardo de la Universidad el 4 de abril de 1921, desde “las afueras de Madrid, Castellana arriba” (Serrano de Haro, 2016: 50). Esta trayectoria —recorrida por Pla en sentido contrario— iniciaría en la calle Ancha de San Bernardo hasta la glorieta consagrada al mismo patrono; ahí tomaría por la derecha la calle Carranza que a partir de la glorieta de Bilbao cambia a Sagasta y desemboca en la glorieta de Alonso Martínez. Aquí empieza la calle Génova que desemboca en la bella Plaza de Colón, término del Paseo de Recoletos y principio del Paseo de la Castellana. Los dos kilómetros que hay de la Plaza de Colón a la Residencia de Estudiantes parecen convenir más al recuerdo de Gaos que se ve a sí mismo «dándole la derecha a Zubiri» y toda su atención en unas aceras que no sólo no distraen del diálogo filosófico sino que, en este caso, parecen dispuestas para ello.

Habiendo elaborado con cuidada antelación su propia ruta, echando mano de ejemplos sobre el aparecer de cosas que le salen al paso a cualquier caminante, Serrano de Haro imagina echar a andar, absorto por esas calles, mientras va explicando para lector del que se hace acompañar, de manera por demás amena y salpicada de anécdotas históricas y costumbristas de un Madrid que se muestra todo en cada calle, en cada glorieta, en cada casona y palacete, en todo edificio eclesiástico y del gobierno civil, en cada personaje de los muchos que desfilan convocados por el recuerdo, la fenomenología entera en tres grandes paradas: qué es un fenómeno y cómo el fenómeno se dice de varias maneras (parte segunda del estudio); qué es la fenomenología pura, lo que llama «la ontología del aparecer», y cómo puede ser expuesta y articulada desde algunos grandes descriptores fenomenológicos sintéticos como el cartesianismo de la vida, el trascendentalismo maduro, la egología encarnada y la predonación del mundo a la experiencia (parte tercera y central del libro); y antes de llegar provisionalmente a su destino, sin prisa, se ocupa de la epojé, la reducción trascendental y la intersubjetividad (parte cuarta). En la ficción de esta caminata, Castellana arriba, quedan amalgamados de nueva forma los hechos relativos al encuentro entre Ortega, Zubiri y Gaos, los orígenes filosóficos comunes, los deslindes posteriores entre ellos, y las nuevas condiciones generadas por todas estas aclaraciones para exponer en limpio de nuevo la fenomenología.

¿Cuáles son, según Serrano de Haro, los contenidos que debe tener esta nueva exposición, de modo que con ellos se corrija de una vez por todas el error en el que ha vivido la comprensión hispano hablante de la fenomenología? ¿Y en qué orden deben ser expuestos dichos contenidos? Los acabamos de enunciar. Ahora hemos de detenernos en ellos un poco más.

Que sobre las posibilidades de la ruta de aquel paseo, Serrano de Haro elabore una nueva es altamente significativo porque su propio discurso introductorio a Husserl se aparta también de lo que mandan los cánones en un trabajo de esta naturaleza. Así, por ejemplo, es casi un tópico empezar una exposición de la fenomenología con el tema de la epojé, mientras que él decide que ese sea el final del camino. Él mismo dice que no es costumbre empezar la introducción a una

gran filosofía “con una antigua y cuestionable interpretación de su obra” (Serrano de Haro, 2016: 13), como la que tiene sus inicios en Zubiri. Sin embargo, ante estos dos riesgos que corre hay que decir que de otro modo hubiéramos tenido una extraordinaria introducción a Husserl, sin duda alguna; pero sin la sustancia que le aporta la dialéctica de las posiciones entre Husserl y Zubiri —y sus escuelas—, a las que hay que sumar la discusión crítica sobre la postura del propio autor de la introducción, ya sobre Husserl, sobre Zubiri, o sobre sus propias tesis respecto a las cosas mismas como, por ejemplo, su concepto de la ontología del aparecer, o lo que propone como descriptores fenomenológicos y su orden de exposición. La tarea de discutir críticamente su propia ruta nos distraería de atender a los grandes contenidos de la fenomenología que, si le seguimos el paso, escucharemos remontando la Castellana. Y le escucharemos con la misma atención y honestidad que Gaos a Zubiri. Pero tendremos que sostener al término del paseo que la nueva y creativa exposición de la fenomenología entera, en el diálogo con ese compañero imaginario que ha sido este lector, no cambia en nada sino que refuerza el juicio crítico de Zubiri de 1962 en *Sobre la Esencia*: “La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado” (Zubiri, 1998: 28). El deslinde de matices en esta afirmación nos indica que, en la pretensión de ocuparse de lo que es primero, ambos filósofos preguntan desde parajes distintos: Husserl, desde un cartesianismo plenamente asumido, se hace cuestión de lo que es primero en el orden de lo dado a una conciencia cuya esencia es la intencionalidad; y Zubiri, desde el espíritu que anima a Aristóteles frente a Platón y todo platonismo, pregunta por la esencia física de las cosas, reales en tanto reales, independientemente de que sean fenómenos para la conciencia.

Dado que la cuarta tarea, la de una exposición nueva de la fenomenología entera, ocupa el grueso de este ficticio *Paseo filosófico* en el que escuchamos qué es la fenomenología, y cuáles son los grandes temas en los que se expone, indiquemos el contenido en las partes de esta exposición.

El *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* tiene un preámbulo y cuatro partes.

En el Preámbulo se indica, ya en el primer renglón, que “la antigua anécdota de un ameno paseo en culta conversación filosófica por la ciudad de Madrid sirve a este libro de excusa, de motivo, de razón, para ofrecer una peculiar introducción a la fenomenología trascendental” (Serrano de Haro, 2016: 11). Esa conversación filosófica entre Zubiri y Gaos giró en torno a la exposición “con notable convicción de la forma modélica de comprender el pensamiento de Husserl” (Serrano de Haro, 2016: 11). Esta comprensión “ha dominado en el mundo hispanoparlante a lo largo del siglo XX” (Serrano de Haro, 2016: 11). Y aún hoy, en la segunda década del siglo XXI, “conserva la credibilidad difusa pero tenaz de lo que se da por bueno” (Serrano de Haro, 2016: 11). Es que detrás está el prestigio de Xavier Zubiri, que se remonta ya a su época de estudiante.

La Parte Primera lleva por título “«La fenomenología entera» expuesta al paso”, y su objetivo es explicar *in extenso* la perspectiva de Zubiri sobre la esencia de la fenomenología y, sobre todo, someterla a crítica. Los logros conceptuales de esta parte inicial se convierten en una pantalla de contraste respecto de la correcta comprensión de la fenomenología trascendental que exponen las tres partes subsiguientes. ¿En qué consiste para Zubiri toda la fenomenología? En un objetivismo radical de esencias, según lo condensa el siguiente párrafo.

Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias; es decir, entidades objetivas universales, sólo que depuradas de mundanidad y aseguradas en su objetividad gracias a un complejo procedimiento metódico. El fenómeno es «lo que aparece», pero el fenómeno puro que aparece a la mirada fenomenológica no es nunca una rosa que pueda llevarse en la mano o que pueda sorprender en un seto, como tampoco lo es el colorido rojo, verde o rosa de esa efímera flor individual. El fenómeno puro sería exclusivamente «la esencia de la rosa», o bien la esencia del rojo, del verde, la esencia color, cualidad, figura espacial, etc. La captación

fenomenológica se desentendería deliberadamente de las existencias efectivas, contingentes, con el propósito de atenerse en exclusiva a «lo que aparece en tanto que aparece», cuya índole propia poseería siempre un carácter atemporal, una consistencia ajena a toda fluencia, duración o cambio. Igual que los números o las figuras geométricas, «el fenómeno puro es la esencia, es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etc.», tal como Zubiri seguirá diciendo más adelante.¹⁰ Ante el filósofo fenomenólogo desaparecen, por tanto, las calles pobladas de esta o de aquella ciudad, con su presente irrepetible; y únicamente deja él subsistir las *nociones* esenciales de «ciudad», «persona», «presente», quizá «flor», entidades atemporales sobre las cuales pueda formular juicios apodícticos que resulten válidos respecto de toda ciudad singular, de toda persona individual, de todo tiempo pasajero, etc. (Serrano de Haro, 2016: 22).

Hay un punto en el que Zubiri no se equivoca —si concediéramos del todo la idea de una mala interpretación—: la fenomenología se inscribe entre las filosofías modernas —racionalistas (Descartes), empiristas (Locke y Hume) o idealistas (Kant y Hegel)— de la captación de las cosas, entre las filosofías que se preguntan cómo es que, percibiendo sensiblemente lo particular, el yo tiene ideas; entre las filosofías que piensan —con los matices que hay que hacer en cada caso— que la filosofía primera es crítica del conocimiento y que la metafísica es imposible. Es, pues, una más de las filosofías de la correlación, propias de la época moderna: el yo y las cosas se relacionan en una serie de condiciones según las cuales aquellas no hacen más que aparecer a la conciencia de acuerdo a una normativa determinada no por las cosas sino por el yo, en la línea de la revolución copernicana operada por Kant. A la persistente pregunta de cómo es que siendo la percepción siempre de lo singular el yo logra conceptos de esencia, universales y necesarios, se le ofrece como respuesta el aparecer y su regularidad, haciendo de su constancia, ya ni siquiera del mero fenómeno, la esencia, una esencia que deja de estar referida a cosa alguna. La pregunta de Husserl versa, en

10 En nota a pie de página, Serrano de Haro cita *Cinco Lecciones de Filosofía* (Serrano de Haro, 2016: 22).

definitiva, sobre el misterio de la captación por parte del yo: lo que capta, lo captado y la captación misma quedan recogidos bajo el concepto de fenómeno.

Ya se lo resuelva según un objetivismo de esencias, o según la ontología del aparecer que propone Serrano de Haro, desde el principio Zubiri está buscando una cosa diferente de la que está buscando Husserl, también desde sus lejanos inicios en la *Filosofía de la aritmética*. Zubiri es lo que se llama un realista poscartesiano, mientras que Husserl es un cartesiano poskantiano, antisustancialista, un filósofo moderno. Uno y otro afinaron sus teorías con el paso de los años; y en el caso de Zubiri, con un apoyo fundamental en Husserl, pero igualmente en Aristóteles, Santo Tomás, Duns Escoto, Suárez, Descartes, Kant, Hegel, y el propio Heidegger. Zubiri tiene claro que aunque no se debe hacer filosofía como si Descartes y Kant no hubieran dejado ya su impronta, una filosofía realista no tiene cerrada toda posibilidad por una razón de peso: las cosas no son lo que son en virtud de que aparecen y son pensadas, sino que son lo que son aunque nadie nunca las piense y aunque no aparezcan, son lo que son antes de que yo las piense, y siguen siendo lo que son cuando el yo deja de pensarlas y desaparecen de su horizonte. Tal cosa la sabemos precisamente porque podemos pensar la realidad de esas cosas, sin que el pensar sea condición de la realidad. Si bien es verdad que la relación del yo con las cosas en tanto que pensadas debe ser estudiada sin concesiones, y que en la región ontológica del *cogito* se puede hablar del yo como de un *fundamentum inconsumum*, se lo debe hacer de forma relativa y no absoluta, pues el pensamiento no es el principio formal de la realidad de las cosas que no tienen la forma del yo, ni tampoco de su mero aparecer. Las cosas son reales, son lo que son, aunque no sean pensadas.

El temor de parecer realistas ingenuos, la creencia de que la realidad no es suficiente fundamento y el destacado papel del yo en el proceso y la estructura del conocimiento descubierto por Descartes invadió el ánimo de la filosofía —hasta Heidegger—, y en lugar de atender al sentido de la evidencia de que las cosas son reales tal como son, conmigo o sin mí, ese ánimo moderno se impuso la tarea de hacer de ese papel destacado del yo un papel absoluto. Aún en

nuestros días es un prejuicio muy endurecido creer que la filosofía sobre la realidad precisa una crítica del conocimiento que objetive los límites y alcances de la razón antes de que ésta esté lista para hacer por la realidad. ¡Como si la razón, o la conciencia, se sostuviera sobre sí misma! Esta alternativa, sin embargo, sí que ha mostrado que, cada vez que se la sigue, la filosofía primera termina siendo una epistemología muy elaborada y sofisticada, como en el caso de Husserl, pero sin ocuparse de lleno de las cosas en su independencia y alteridad respecto de esa conciencia. ¿Se puede tener alguna duda de que ni el Heidegger de *Ser y Tiempo*, con sus afanes de presocratismo, se ha librado de esta inercia al darle al *Dasein* la centralidad que tiene respecto del ser-en-el-mundo y del sentido del ser del ente en general, y que el giro que hace del ser como *Ereignis* es la huida hacia una especie de hegelianismo mistificado?

Efectivamente, Zubiri siempre pensó que la fenomenología era una filosofía de la correlación entre la conciencia y las cosas, que pretendía que la filosofía primera versara sobre el modo como la conciencia capta las cosas o como éstas se le aparecen. Y con ser verdad que hay un momento en que hay una relación de algunas cosas a la conciencia, y que por ese camino se llega al fondo cuando damos con el asiento de dicha conciencia —que en Husserl tiene naturaleza de intencionalidad—, es palmaria la evidencia, por otro lado, de que las cosas no empiezan su realidad con la relación a la conciencia, sino que la tenían ya antes de ella así tal cual ahora son.

¿Por qué Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son esencias? Desde luego, no sólo ni en primer lugar porque la autoridad de Max Scheler lo dijera. Sino sobre todo porque lo que Zubiri se está preguntando —desde los inicios mismos de su andadura filosófica— en su proyecto de investigación es qué es la esencia de una cosa real, aparezca o no, sea pensada o no lo sea; y dado que todo filósofo que haga filosofía primera en el fondo se está haciendo esta pregunta, su análisis y crítica de la filosofía de Descartes a Husserl, y hasta Heidegger, es para saber si se han ocupado del asunto y en qué medida, o si lo han evadido y la esencia de lo real se les ha ido de las manos. Los modernos en general lo han evadido; y los premodernos, como Duns Escoto, Santo Tomás o Aristóteles han

respondido de una manera que en alguna medida ya no alcanza del todo para el estado de cosas que tiene el mundo de nuestro tiempo, con los avances innegables de las ciencias en general y de las ciencias naturales en particular. Al hacer de lo que aparece a la conciencia intencional el punto de partida de la investigación filosófica, Husserl no ha llegado si quiera a estar cerca de plantear el problema verdadero de la filosofía por lo que sea la esencia de una cosa en su carácter físico, y le ha asignado a sus investigaciones un campo y unos límites, cual debe ser en términos metodológicos incluso para la filosofía primera.

Dado que la crítica de Serrano de Haro a Zubiri está tan comprometida con el cartesianismo de Husserl, no tiene ojos para la génesis de un pensamiento realista que viene de más lejos que la modernidad y que, sin negarla del todo, sabe mirarle con objetividad sus límites. Efectivamente, Zubiri quizá no tenga —porque no es eso lo que le interesa— un conocimiento de la filigrana fenomenológica que corresponde al de un *scholar* de Husserl, logrado con tesón a lo largo de tantos años; pero descubrió muy pronto en qué medida su lema de ir «a las cosas mismas» estaba lleno de rendimientos modernos y quedaba atrapado por ellos, mirando las cosas sólo por el costado de su fenómeno y aparecer-*me*, no por el núcleo duro de la esencia que le pertenece, que es suya, me aparezca o no a la conciencia. La investigación crítica sobre las relaciones entre el fenómeno y la realidad tendrán que continuar.

La Parte Segunda se titula “En busca de los fenómenos” y encuentra justificación en el hecho de que, dado que los fenómenos de la fenomenología no son objetividades puras, es preciso echar a andar esa nueva caminata que diga, en apego a los textos y no a sus interpretaciones, qué debe entenderse por fenómeno. El resultado de esta búsqueda es que el fenómeno de la fenomenología se dice de varias maneras, que tiene en su concepto una articulación al menos cuádruple. En primer lugar —sólo en el orden de la exposición—, el fenómeno es el suceso por el que atraviesa una vida consciente y en la cual se «produce» la manifestación. En este primer sentido, fenómeno se refiere a la vida inmanente de la conciencia, a la vivencia de la experiencia como, por ejemplo, en el caso de la visión

al acto de estar viendo. Es la vivencia concreta de toda intuición: el tener presente, o el tener evocado o representado, un cierto objeto. El acto mismo de la presentación, evocación o representación es a lo que debe llamarse fenómeno en este primer sentido. “No cabe fenómeno sin vivencia, entendiéndolo por esta última el suceso por el que atraviesa una vida consciente y en el cual se produce la manifestación; el aparecer ocurre en primera persona, le ocurre a una vida en un momento del tiempo de su conciencia” (Serrano de Haro, 2016: 66). En este sentido, el fenómeno es cada vez mío porque se trata de una vivencia en primera persona, concretísima, particular, sobre la que cae el peso de la prueba de lo que es absolutamente indudable, verdadero por tanto, tal como Descartes lo pensó. Este primer sentido de fenómeno se convierte en el núcleo de ese átomo que es la subjetividad, en torno al cual se mueven las órbitas de todo otro sentido de fenómeno, incluido el de la predonación originaria de mundo. De hecho, el paso de la primera a la tercera persona y a la intersubjetividad, es la cruz de la fenomenología, que no se atreverá nunca a hablar del otro como otro o del objeto como cosa real, como independiente de la conciencia, sino bajo la mediación de la vivencia en primera persona. Lo cual resulta paradójico porque el desarrollo y los avances que las ciencias naturales han alcanzado en el siglo XX, sobre todo en los entornos de la física, química y biología, no han necesitado a cada paso de su método la violencia del recurso a la vivencia de la primera persona cuando han dado un paso seguro en sus demostraciones sino que, sin empacho alguno, hablan de los objetos de esas regiones ontológicas en tercera persona, como algo cuya suficiencia constitucional pertenece a las cosas mismas y no les viene dada por la conciencia. La paradoja tiene una vuelta de tuerca en el hecho de que Husserl, sabiendo cómo proceden los métodos en esos ámbitos, radicalice a partir de 1913, con *Ideas I*, la vivencia de la primera persona como *conditio sine qua non* de todo conocimiento verdadero. Pero ni el juicio negativo de Heidegger sobre el estado del avance de las ciencias naturales convenció a Zubiri de que en esas regiones ontológicas teníamos sólo conocimiento ingenuo y, por su propia cuenta, se toma en serio tanto sus métodos experimentales como los resultados de sus investigaciones que, despreocupados de

la valoración prejuiciosamente negativa que no pocas veces viene de la filosofía, parecen decir finalmente en qué consiste la realidad de la naturaleza y su dinámica, de la vida y de la materia,¹¹ más allá de su puro aparecer. La filosofía no se puede desentender tan rápido del estado de cosas en que las investigaciones científicas tienen por ahora este mundo, bajo el argumento de que todo debe pasar por una vivencia en primera persona para garantizar su progreso y verdad o que, dado que la ciencia no piensa,¹² la filosofía está autorizada a mirar en otra dirección, evadiendo irresponsablemente el asunto con una tesis como la de que lo fundamental es el sentido que las cosas tienen en los diferentes contextos en los que van siendo inscritas por la acción humana. Si las ciencias han demostrado que pueden conocer la realidad, moviéndose libre y adecuadamente entre la primera y la tercera persona, entre los métodos que requieren la corrección del pensamiento y las cosas reales, la pregunta es entonces qué es esa realidad y en qué consiste su esencia. De modo que la pregunta olvidada por la tradición no es cuál es el sentido principal de ser, qué es lo que queremos decir cuando decimos ser, tarea programática al menos del primer Heidegger; sino que la pregunta que ha caído en el olvido es qué es una cosa real y, sobre todo, qué es la esencia de una cosa real. Horadar la soberbia de la primera persona –sin ingenuidad– con la modestia de la tercera ha sido el mérito de *Sobre la Esencia, Estructura Dinámica de la Realidad, Sobre la Realidad*, y muchos

11 Zubiri se esforzó por mantenerse al tanto del estado de los avances de las ciencias naturales (física, química y biología) al menos durante la primera mitad del siglo XX. Cfr. Corominas, J. – Vicens, J. A., 2006: 1575s.

12 La frase de Heidegger no pocas veces ha sido sacada de su contexto para hacerla decir cosas que Heidegger nunca hubiera dicho. Lo que esa frase dice es que la ciencia moderna, de hecho, se ha ido decantando por el cálculo y ha dejado de lado la reflexión, el pensamiento, por las preguntas últimas de las cosas. “El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* no es una carencia sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en aquella” (Heidegger, 2001: 98). Pero el pensamiento –entiéndase: la filosofía–, más que girar hacia uno de los lados de lo calculado para preguntarse por el sentido de las cosas en el mundo, debe seguir de frente y preguntarse sobre la esencia de eso que es susceptible de ser calculado –medido y pesado–, con la precisión técnica que sólo la ciencia moderna ha engendrado.

otros trabajos del Zubiri maduro, cuyos impulsos iniciales podemos encontrar ya *in nuce* en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

En segundo lugar, el concepto de fenómeno se aplica al objeto intuido, a lo que aparece. No es sólo el acto de estar viendo, sino a una el objeto visto mismo en tanto visto, no en tanto objeto real. Es lo que aparece *hic et nunc*, tal como vale para la percepción que ha de llevarse a cabo. Es el objeto bajo la óptica distintiva de lo que está apareciendo en el nexa que mantiene con la vivencia correspondiente de intuición. El objeto intuido es fenómeno por ser intuido, es fenómeno gracias a la experiencia: “no hace falta decir que se trata, sólo, siempre, del objeto bajo la óptica distintiva de ser lo que está apareciendo” (Serrano de Haro, 2016: 66).

En tercer lugar, se llama fenómeno a la densidad de la vivencia, a los componentes que forman parte efectiva de ella, especialmente los contenidos de sensación. Estos contenidos son multiplicidades sensibles inherentes al ver, oír, tocar; están íntimamente sufridos, sentidos, pero no aparecen. Entran en la vivencia perceptiva de la intuición, pero no son las propiedades del objeto intuido sino sensaciones vividas.

Tanto en descripción directa como en argumentación polémica, la obra de 1900 *Investigaciones Lógicas* resaltó la necesidad de distinguir, de nuevo frente al empirismo, las sensaciones vividas (parte importante de este tercer sentido de fenómeno) y las propiedades aparentes de color, dureza, textura, etc., del objeto (parte importante del segundo sentido) (Serrano de Haro, 2016, 67).

Finalmente, es fenómeno también el modo peculiar en que el objeto se expone a la intuición, la orientación en la que una cosa se ofrece, la perspectiva en la que se exhibe. Se trata del tipo específico de vivencia intuitiva del modo de darse el objeto —si en persona, en recuerdo o anticipación, en imagen o en otras formas complejas— combinado con un modo de aparecer del objeto. En el ejemplo de la acción de ver, fenómeno es también la vista como tal.

Distinguiendo en la vivencia —patria de la estructura cuaternaria del fenómeno— un plano de atención, conformado por aquello a lo que se dirige directamente la vivencia, de un plano de co-atención, es decir, de aquello que queda intencionado de manera colateral en

la misma vivencia; y todavía: de un plano más amplio conformado por el horizonte perceptivo de toda vivencia, es traído a fenómeno el mundo mismo en predonación originaria,¹³ con lo que el concepto de fenómeno suma ahora cinco modos.

Con este mapa sobre la estructura del concepto de fenómeno, que tiene en la predonación originaria del mundo algo así como su continente más amplio, está puesta la plataforma para un renovado paseo por la fenomenología más madura, tema de la Parte Tercera titulada “Nueva andadura de la fenomenología”, que trata precisamente sobre la fenomenología pura y sus conexiones estructurales, las estructuras universales del fenómeno, que Serrano de Haro llama ontología del aparecer.

El examen se concentrará ahora sobre la vertiente más propiamente subjetiva, por así decir, del acontecimiento unitario. Se ocupará de la vida individual, individualizada, a la que sucede en primera persona el aparecer —primer concepto de fenómeno—; analizará la densidad interna de las propias vivencias, como enjundia de los rasgos, momentos y factores que sostienen la intencionalidad —tercer concepto—; y ahondará, por fin, en los modos numerosos de la donación —cuarto concepto—, que se ligan de una manera señalada al cuerpo ágil del yo. En cada uno de estos respectos: vida inmanente, densidad de las vivencias, corporalidad del yo, cuanto mayor es la riqueza que adquieren los análisis fenomenológicos, tanto mayor es la interdependencia que vincula unas con otras las distintas dimensiones, y tanto más se esclarece la conexión de las recién citadas con el fenómeno universal del mundo (Serrano de Haro, 2016: 121).

¿De qué se ocupa la fenomenología pura sino de la indagación sobre la perspectiva más propiamente subjetiva de esa complejidad que es el fenómeno y que tiene en la vivencia de la temporalidad su

13 “La aportación decisiva estriba en la tesis husserliana de que el horizonte de desatención que es interno a la percepción sensible trae a fenómeno al mundo mismo en su formidable exterioridad. Esas nieblas intuitivas del horizonte son, en su vaguedad, las depositarias de la conciencia pasiva del mundo. «Pasivas», pues se alzan por sí solas, sin intervención de la mirada interesada; pero «del mundo», pues son responsables de que toda percepción atenta cuente de antemano con la experiencia del todo que la desborda; gracias a ellas, la percepción está en todo momento experimentando mundo sin necesidad de destacarlo o codestacarlo en ninguno” (Serrano de Haro, 2016: 91).

dimensión más radical y estrictamente fundamental? No es ninguna casualidad que el análisis de la conciencia pasiva del tiempo, de su ley de inmanencia, sea la puerta de entrada para la exposición de la fenomenología pura, con el recurso metodológico de cuatro grandes descriptores fenomenológicos que estructuran esta parte central del estudio y que aquí sólo enunciarnos: cartesianismo de la vida, trascendentalismo maduro, egología encarnada y predonación del mundo a la experiencia. Para comprender por qué la esencia física de lo real, verdadero interés de Zubiri, está ya lejos de los temas centrales de la fenomenología pura de Husserl basta caer en la cuenta de que el núcleo de ésta lo conforma la vertiente más plenamente subjetiva de la estructura que es el fenómeno.

La Parte Cuarta y última del libro lleva por título “La crisis de la ontología natural”, y se ocupa de la epojé fenomenológica, la reducción trascendental y la intersubjetividad, es decir, la vida de conciencia de los otros.

El interés de esta breve reseña es mostrar cuáles son, según Serrano de Haro, los contenidos que comprende la fenomenología entera, corregida de las faltas en las que Zubiri la dejó instalada hace casi cien años.

Sin embargo, hasta un lector poco avezado podrá notar —incluso en las brevísimas notas que aquí hemos apuntado— en qué medida el fenómeno, en cualquiera de sus cinco acepciones, incluida por tanto la predonación del mundo, queda referido al polo de la conciencia y no hay una sola referencia, sugerencia o indicación en relación a la esencia física de las cosas en tanto reales, preocupación de Zubiri y de toda filosofía primera. Así que, con ser cierto que hay una diferencia entre la conceptualización de fenómeno según la lectura de Zubiri —desde *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* hasta *Cinco lecciones de filosofía*— y la lectura de Serrano de Haro, la crítica de Zubiri al olvido que hay en la fenomenología sobre el tema de la esencia física y la constitución real de las cosas —antes de que aparezcan y para que puedan aparecer— no sólo se mantiene sino que se refuerza. El preguntar de Husserl sobre lo que es primero se mantiene en el ámbito y la dimensión del aparecer, un ámbito en el que nadie ha ido ni más lejos ni más profundo que él en la investigación. En el ámbito

del aparecer, Husserl ha preguntado radicalmente; pero las cosas, no las preguntas, tienen un ámbito verdaderamente radical: el de su realidad, el de la suficiencia de su propia constitución que las hace ser reales, aparezcan o no como el correlato subjetivo u objetivo de una vivencia.

Es un hecho que las cosas son anteriores y posteriores al pensamiento, son reales. Y aunque esto lo sepamos sólo porque lo pensamos, no podemos concluir de ahí que el pensamiento sea fundamento último de eso que piensa. Sino precisamente el revés. La realidad es el fundamento de todo, también del pensamiento. Así que apuntemos brevemente cómo es que el genio de Zubiri traspasa la fenomenología e invierte la perspectiva subjetiva de la fenomenología por una perspectiva real.

Zubiri y el traspaso a la fenomenología

En 1962 Zubiri publicó *Sobre la Esencia*, cuya parte segunda lleva por título “Algunas ideas clásicas acerca de la esencia”. Inicia con la exposición de la fenomenología de Husserl y luego hace un recorrido por la historia de la filosofía con Hegel, Descartes, Leibniz, Kant y termina con Aristóteles. Así, en ese orden. El método que sigue con cada autor consiste en exponer su propio concepto de esencia y luego someterlo a crítica de modo que en cada deslinde se afirma un camino que se abandonará, y se alcanza alguna clarificación sobre los derroteros desde los que se estudiará la esencia de lo real.

Desde el horizonte de la pregunta por la esencia de lo real, dice Zubiri que “al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en beneficio de un saber absoluto, Husserl ha perdido, en el enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de «pensar esencial», pero jamás la esencia de las cosas” (Zubiri, 1998: 29). ¿Cuál es la razón de este fracaso? ¿por qué Husserl ha perdido lo esencial de la realidad en el enfoque mismo de las cosas? Por la índole intencional que le atribuye a la conciencia y, derivado de esta atribución, por la índole de fenómeno que le atribuye al objeto. Pero “la conciencia no consiste formalmente en ‘ser-intención-de’”,

sino en ser «actualización' de su objeto» (Zubiri, 1998: 29). Lo que hace la conciencia —más adelante Zubiri hablará de inteligencia— es hacer presente algo en ella que a todas luces es distinto de ella, que no tiene estatuto de mero *ob-jectum* sino que es real, que es de suyo eso que se hace presente. Pero si ya no hablamos de conciencia intencional y de fenómeno sino de actualización en la inteligencia sentiente y de realidad, hemos salido de los lindes de la fenomenología para ir a parar en una filosofía primera que se pregunta por la esencia física de la cosa real y que con todo derecho debe ser llamada metafísica. Ahora bien, si esa filosofía primera se pregunta por la esencia de la cosa real en tanto actualizada en la inteligencia sentiente, entonces es una metafísica que debe ser llamada con toda propiedad noología —y no mera epistemología o crítica del conocimiento— porque se ocupa de la esencia de la inteligencia sentiente, del *nous*.

En conclusión, en la estela de la fenomenología del maestro, explorador incansable de todos los rincones de la conciencia subjetiva intencional, Zubiri recoge el arrojito de Aristóteles, sin pasar por alto que un Descartes, un Kant y un Husserl pertenecen ya al patrimonio de la filosofía, para dar cuenta de lo que es primero en el orden de la realidad, del conocer y de los primeros principios, para hacer verdadera filosofía primera de lo real.

Referencias bibliográficas

- Corominas, J.-Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus.
- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza.
- Gaos, J. (2015). *Confesiones profesionales. Aforística*, Madrid: Técno.
- Heidegger, M. (1997a). *El ser y el tiempo*. Gaos, J. trad. México: FCE.
- (1997b). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, S. A. Chile. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.
- (2001). “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y Artículos*, Barjau, E. trad. Barcelona: Ediciones del Serbal., pp. 95-105.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Gaos, J. trad. México: FCE.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Ziri6n, A. trad. México: FCE.
- Rodr6guez de Lecea, T. (2001). “Plan de publicaci6n de la obra completa de Jos6 Gaos” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18.
- Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*, Madrid: Trotta.
- Ziri6n, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*, Morelia: Red Utopía, A. C., Jitanjáfora.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Raz6n*, Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri, Madrid.
- (1995). *Estructura Dinámica de la Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri,
- (1998a). *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (1998b). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (1999). *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (2001). *Sobre la Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (2002). *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.

Impropiedad, propiedad y caída en Ser y tiempo. El pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa

Impropriety, Propriety and Care in Being and Time. Heidegger's Thought on Religious Experience

Lucero González Suárez
Universidad del Claustro de Sor Juana, México
noche_oscura27@yahoo.com.mx

Recibido: 11/10/2017 • Aceptado: 22/02/2018

Resumen

El propósito del artículo es reflexionar sobre la relación entre *impropiedad* y *propiedad*, a fin aportar elementos que ayuden a decidir si, a partir de lo dicho por Heidegger en *Ser y Tiempo*, la segunda puede ser entendida como una decisión sostenida que deriva en un *ethos*. La tesis a demostrar es que, aun cuando cotidianamente el *ser-ahí* asume una religiosidad inauténtica y superficial, el encuentro con Dios y con los dioses origina una transformación radical, que lo conduce a asumir la responsabilidad de su existencia.

Palabras clave: caída, Heidegger, impropiedad, propiedad, religión.

Abstract

The purpose of this article is to reflect on the relationship between *impropriety* and *propriety*, in order to provide elements that help to decide if, from what Heidegger says in *Being and Time*, the second can be understood as a sustained decision that results in an *ethos*. The thesis to be demonstrated is that, even though *Dasein* daily assumes an inauthentic and superficial religiosity, the encounter with God and with the gods originates a radical transformation, which leads him to take responsibility for his existence

Key words: falling, Heidegger, impropriety, propriety, religion.

Introducción

Para Heidegger, la fenomenología es una investigación filosófica cuyo fin es conducir la manifestación hacia aquello que aparece: el fenómeno, en sentido fenomenológico. Su ámbito de investigación es lo que, inmediata y regularmente, no se muestra; aquello que “está oculto, pero que a la par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento” (Heidegger, 1997: 46).

A lo largo de estas páginas, me propongo hacer algunas aportaciones para el análisis fenomenológico de un determinado modo de vida: la religión. Mi intención es reflexionar sobre la relación entre *impropiedad* y *propiedad*, a fin decidir si la segunda puede ser entendida como una decisión sostenida que deriva en un *ethos* y no sólo como una experiencia aislada.

A fin de cumplir con dicho cometido, comenzaré por explicitar brevemente las determinaciones ontológicas del *ser-ahí*. En seguida, explicaré la manera en que se relacionan *impropiedad* y *propiedad*. Por último, tomando distancia de lo dicho por el mismo Heidegger, mostraré la necesidad de distinguir entre la experiencia religiosa propia y la impropia.

El presente artículo no tiene por fin sostener que, a partir de una lectura entre líneas, resulta evidente que para Heidegger la religión constituye una posibilidad de la existencia auténtica, puesto que eso sería introducir una modificación injustificada en su pensamiento. En atención al principio fenomenológico de que la filosofía comienza con la investigación de *las cosas mismas* y no de las teorías filosóficas, he tomado como punto de partida la analítica existencia para indagar la estructura, el origen, el propósito y el sentido de la experiencia mística. Lo cual implica pensar con Heidegger, pero tomando distancia de él cuando sus conclusiones se alejan de la experiencia de la vida fáctica de quien participa de la experiencia de lo divino.

La tesis a demostrar —que no busca el acuerdo con Heidegger, sino el esclarecimiento de la experiencia religiosa— es que, aun cuando cotidiana y regularmente el hombre asume una religiosidad impropia de orden dogmático, el encuentro con la presencia de lo divino origina una transformación radical del *ser-ahí*, que lo conduce a asumir la responsabilidad de su existencia ante una realidad trascendente, por la cual se sabe sostenido.

El ser-ahí como ser-en-el-mundo

Por causa de su indeterminación ontológica, que se contrapone a su determinación ontológica, el *ser-ahí* no es a la manera de los otros entes; su ser es proyecto de ser. Las posibilidades existenciales del *ser-ahí* son el resultado de un proyecto libremente elegido. Ejemplo de ello son los roles, las identidades y los compromisos que confieren significado al entorno de la vida cotidiana (Thomson, 2013: 269). En cada caso, el *ser-ahí* es morador de un mundo concreto, cuyo sentido emana de su proyecto fundamental. Hay tantos mundos como proyectos fundamentales, “cada uno de los cuales tiene su propia lógica, su propio juego de lenguaje, su propia aproximación a la realidad y de manifestación y desvelamiento de la verdad” (Martín Velasco, 2006: 448).

El irle su ser al *Dasein* significa que “la comprensión es una especie de apuesta constante de sí mismo, lo que va de por medio en la comprensión es el propio ser. Este desdoblamiento sólo es posible en un ente que es puro hacerse o elegirse” (Aguilar-Álvarez, 2004: 125).

Comprender es posible como proyecto del *Dasein* sobre sus posibilidades y [...] éstas constituyen esa anticipación que define el «poder ser» [que...] posibilita el proyecto [...] ¿cómo aparece el futuro en la cotidianidad? No como «las posibilidades» del *Dasein*, no como su «proyecto general», sino como las posibilidades próximas de las que dispongo desde mi situación (Heidegger, 1996: 146)

Ahora bien, el sentido del ser del *ser-ahí* no se reduce a la *existencialidad*; la *facticidad* constituye un elemento constitutivo de la existencia. El término facticidad designa el “carácter de ser de «de nuestro» existir «propio» [...] ese existir en cada ocasión” (Heidegger, 2000b: 25). La noción facticidad designa el “estar-arrojado como el «modo de ser de un ente que siempre *es* él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)” (Stein, 2010: 34).

El *ser-ahí* “trae consigo, de suyo, su «ahí»; careciendo de él, no sólo no es, *de facto*, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia” (Heidegger, 1997: 150). Cuando el *ser-ahí* nace, el mundo en el cual se inserta su existencia ya está constituido. El elemento fáctico de la existencia “puede entenderse como una alusión a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen ya significado” (Crelie, 2011: 70).

La comprensión que posibilita al *ser-ahí* para habérselas con las cosas, con los otros y consigo mismo, se origina en el estado de interpretado del mundo.

Cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana), es preciso haber comprendido ya en una situación determinada [...] todo comprender se apoya necesariamente en una «pre-comprensión», no puede haber comprensión «desde cero» o grado cero de la comprensión, es decir, un estado previo al sentido mundano (Crelie, 2011: 70)

¿Cómo se vinculan el estado de interpretado del mundo habitado por el *ser-ahí* y la situación intramundana que le revela su *ahí*? En la medida en que la esencia del *ser-ahí* coincide con su existencia fáctica, “el ser que a este ente le va en su ser, es su «ahí»” (Heidegger, 1997: 150). A causa de la apertura al ser y a su ser, el *ser-ahí* es un ente excéntrico.

El *estado de abierto* constituye una estructura fundamental del *ser-ahí*, integrada por tres determinaciones co-originarias: el *encontrarse* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *habla* (*Rede*). La primera

de ellas designa el temple o la disposición afectiva. El fenómeno del *encontrarse* da cuenta de que, sea o no consciente de ello, el *ser-ahí* no está en el mundo como presencia «neutral»; habita el mundo desde un estado de ánimo específico.

El estado de ánimo al que hace alusión el *encontrarse* no es un fenómeno psicológico; nombra el modo de *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) del *ser-ahí*. Lo cual significa que el *ser-ahí* “siempre se encuentra en alguna situación, que es precisamente aquella a partir de la cual se abre el mundo y que, por lo tanto, marca cómo se nos aparece” (Leyte, 2005: 108). La manera como le va al *ser-ahí* en el mundo que habita “determina al *Dasein* de una forma esencial, porque lo dispone a la aperturidad (*Erschlossenheit*) o a la clausura (*Verschlossenheit*) de la donación” (Basso, 2014: 283). El temple otorga su orientación a aquello que se dona. Del temple dependen tanto la comparecencia de los fenómenos como la afectación que provocan.

Hay una “relación constitutiva entre hombre y mundo (expresada en el encontrarse) [*Befindlichkeit*] desde los estados de ánimo, una aperturidad cooriginaria” (Lesmes, 2009: 169). A cada estado de ánimo le corresponde un tipo especial de visión de lo que se muestra. A partir del “«sobre el fondo de que» del proyecto que se da en un encontrarse «resulta comprensible algo en cuanto algo», algo emerge en cuanto dotado de sentido en su verdad” (Pöggeler, 1986: 35).

Los estados de ánimo intervienen en la constitución de sentido del mundo, porque desde ellos el *ser-ahí* se abre al mundo de un modo peculiar. El *encontrarse* destaca el poder de los sentimientos para abrir o cerrar el mundo: “cualquier encontrarse en un estado de ánimo nos presenta ya un mundo completo, aunque ciertamente no el todo de ese mundo” (Leyte, 2005: 121). En cada caso, el estado de ánimo “ha abierto ya el «ser en el mundo» como un todo y hace por primera vez posible un «dirigirse a»” (Pöggeler, 1986: 154), en la medida en que le proporciona al *ser-ahí* un conjunto de pautas para interpretar e interactuar con las cosas, con los otros y consigo.

A cada modalidad del *encontrarse* corresponde una manera de comprender el sentido del mundo. Para Heidegger, *comprender* es el segundo existencial que constituye el *ahí* del *ser-ahí*. En cuanto

poder ser, el comprender es *poder ser-en-el-mundo*. Lo cual significa que, en cada caso, el *ser-ahí* ha emplazado ya su *poder ser* en una posibilidad específica del *comprender*.

La “comprensibilidad «encontrándose» del «ser en el mundo» se expresa como habla. A las significaciones le brotan las palabras” (Heidegger, 1997: 180). Hablar es conducir a la palabra una determinada comprensión del *ser-en-el-mundo*. Es decir, “hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el [reescribir] la posibilidad del a) [reescribir] (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto)” (Heidegger, 2000b: 29)

En el *habla* se da la articulación del sentido. El sentido es un existenciario. Se denomina *sentido* a “aquello que se apoya en el «estado de comprensible» de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es el «sobre el fondo de que», estructurado por el «tener» el «ver» y el «concebir» «previos», de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo” (Heidegger, 1997: 169-170).

El *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* constituyen el *ser-en-el-mundo* como estructura fundamental del *ser ahí*. Mas, ¿de qué forma existe regularmente el *ser-ahí*?

Existencia propia e impropia

Para Heidegger, cotidianamente, el *ser-ahí* habita el mundo como desde la «caída» (*Verfallen*). Literalmente, el término elegido por Heidegger significa pérdida; alude a lo deteriorado, a lo que declina o se rehúsa (Carman, 2003: 11). En el párrafo 31 de sus *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Heidegger precisa que el término *caída* no debe ser tomado como un juicio de valor, como si designara algún tipo de defecto del *ser-ahí*. La *caída* no es una cualidad óptica negativa del *ser-ahí*, susceptible de ser eliminada; es el modo en que regularmente el *ser-ahí* habita el mundo: absorbiéndose en

este último. Perderse en el mundo significa “ignorar la totalidad de la existencia en la que se inscriben los entes intramundanos [...] que darse en los útiles sin completar la cadena que conduce a la totalidad del ser ahí” (Fernández, 2009: 35).¹

La *caída* es el movimiento existencial a causa del cual el *ser-ahí* queda bajo el dominio del *estado de interpretado* del mundo. En la *caída*, el *ser-ahí* se deja arrastrar por completo por las *habladurías* (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la *ambigüedad* (*Zweideutigkeit*).

Las habladurías son una modalidad degradada del habla (*Rede*) que se caracteriza por el desarraigo respecto de las experiencias que originaron la aparición de las palabras utilizadas. Las habladurías originan el ocultamiento de la esencia de lo nombrado. La habladuría “no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado” (Heidegger, 2009: 187).

La curiosidad consiste en un modo de ver que está desligado de la ocupación y del trato inmediato con las cosas. Es decir, en una sed insaciable de tener noticia de lo que acontece, sin otro sentido que tomar nota. La curiosidad “no se preocupa para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación con la cosa vista, sino que busca el ver tan sólo por ver” (Heidegger, 2009: 189).

Finalmente, la ambigüedad es la comprensión superficial de lo aparente, que sumerge al *ser-ahí* en la ilusión de que sabe lo que en realidad ignora. A causa de la ambigüedad, el *ser-ahí*, no distingue entre aquello que comprender de forma auténtica y lo que conoce de oídas. Así, la comprensión superficial determina su modo de habérselas con las cosas, con los otros y consigo. La ambigüedad “no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación consigo mismo” (Heidegger, 2009: 191).

Heidegger presenta las *habladurías*, la *curiosidad* y la *ambigüedad* como determinaciones del *ser-ahí*. Las caracterizaciones de tales

¹ En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger aclara que el significado del término *caída* es el olvido de la verdad del ser en favor del ente, no pensado en su esencia. El filósofo insiste en que dicho término no expresa una secularización del pecado original, sino que designa la relación que regularmente se da entre el *ser-ahí* y el ser cuyo sentido se hace manifiesto en los entes (2006: 41).

fenómenos “invitan a concebirlos bien como maneras particulares de comportarse, bien como marcos estructurales determinantes de ciertos modos de ser a los que cabría oponer comportamientos de signo contrario” (Martínez, 2005: 405).

Podría parecer que la *caída* es una determinación en virtud de la cual los existenciaríos neutrales del *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* se concretan en el modo de ser de la impropiedad. No obstante, al sostener que “los caracteres ontológicos fundamentales de este ente [se refiere al *ser-ahí*] son la existenciariedad, la facticidad y el ser caído” (1997: 192), lo que Heidegger deja en claro que la *caída* no es la forma de ser impropia de algunos; sino que un cuarto existenciarío.

Existenciariedad, facticidad y ser caído no son elementos constitutivos del ser del *ser-ahí* susceptibles de ser disociados; constituyen un todo estructural. Sería un error pensar en la posibilidad de que alguna de esas determinaciones pueda faltar en la estructura ontológica del *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*.

En la medida en que tanto la propiedad (*Eigentlichkeit*) como la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) son posibilidades constitutivas del *ser-ahí* tienen el mismo rango. No obstante, la analítica existenciaría muestra que cotidianamente el *ser-ahí* es impropio. Cabe precisar que el término «cotidianidad» no hace referencia a lo que ocurre con frecuencia, sino a lo que regularmente ocurre en todo *ser-ahí*.

Por la *caída*, el *ser-ahí* pierde la posibilidad de comprenderse y comprender originariamente el *mundo*. Al quedar bajo el imperio del *estado de interpretado*, la identidad personal del *ser-ahí* es cancelada. Son los otros quienes determinan las posibilidades vitales del *ser-ahí*: su relación con el mundo, con los demás y consigo. Cotidianamente, en el sentido ya mencionado, el *ser-ahí* no es sí mismo, es *Uno* más.

Cuando el *ser-ahí* se olvida de elegirse, no es él mismo (*das Selbst*) sino *uno* más (*das Man*). Los «otros», esa masa anónima a la que no se puede responsabilizar de nada, no conforman una comunidad ajena al individuo; él mismo pertenece al grupo de los otros y contribuye a consolidar su poder. Extraviado en el anonimato del *Uno*, el comportamiento del *ser-ahí* reproduce acríticamente las prácticas y los discursos de los demás. Lo que el *Uno* presenta como directrices para la vida

cotidiana “regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del «ser ahí» y tiene en todo razón” (Heidegger, 1997: 149).

Las creencias, ideas y hábitos del *Uno* son meros prejuicios, que se expresan en prácticas colectivas, en las cuales se trasluce una comprensión heredada del ser. La comprensión del Uno sobre el sentido del ser y de su ser, no emerge del encuentro originario con el ente; proviene de la aceptación dogmática de la tradición. Para el *ser-ahí* impropio, las cosas son lo que *Uno* dice que son y *nada más*. Por lo cual, vive convencido de que no tiene caso ir más allá de la opinión porque ella basta y sobra para habérselas con las cosas.

Todo proyecto fundamental del *ser-ahí* surge bajo la influencia de la comprensión vaga que el *Uno* tiene del ser, de las cosas y de los otros. Los dictados del *Uno* deciden sobre la cancelación, el olvido y la ausencia de las posibles construcciones de sentido. De tal surte, “Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su generación— no sigue al ser-ahí, sino que en cada caso ya le precede” (Heidegger, 1997: 144).

El *Uno* constituye un existenciario y no una posibilidad existencial “que cupiera elegir entre otras, puesto que sobre ella reposa el descubrimiento cotidiano del ente en general” (Martínez, 2005: 402). El hecho de que todos somos el *Uno* se origina en que el *ser-ahí* es para sí mismo un “fenómeno en sentido fenomenológico” (Pulido, 2015: 120),² puesto que es inherente a su constitución ontológica una tendencia a ocultar el enmascaramiento del que es objeto su propio ser.

Desde la perspectiva del *Uno*, que involucra un doble movimiento de mostración y ocultamiento, lo que regularmente sucede es que el prójimo muere. Para el *uno*, la muerte es un accidente que sorprende al *ser-ahí*. Ante la noticia de la desaparición de alguien

2 La modalidad de la mostración del ente depende del acceso del *ser-ahí* al mismo. Una posibilidad es “que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo” (Heidegger, 1998: 52). La ocultación es la mostración correspondiente de aquello que se muestra como algo distinto. Para Heidegger, “la apariencia es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer” (Ainbinder, 2008: 20). Todo fenómeno nace de un doble movimiento de mostración y ocultamiento. La fenomenología tiene que conducir a la mostración lo que no se muestra.

más, el *uno* se consuela pensando que en algún momento él mismo morirá, pero por lo pronto no.

Entregado al mundo, el *ser-ahí* impropio se desentiende de su *ser-para-la-muerte* y escapa de la angustia. La angustia (*Angst*) es un señalado *encontrarse* que sumerge al *ser-ahí* en la inhospitalidad (*Umheimlichkeit*) y le abre la posibilidad de la resolución, por cuanto le permite comprender la finitud de su *poder ser*.

La angustia es “el momento estructural de la vida fáctica que se revela como la ausencia de la totalidad respeccional de los entes intramundanos. Ella se revela ante el mundo en cuanto tal manifestando la falta de significatividad del mismo” (Catoggio & Parente, 2008: 13). Cuando la significatividad del mundo se anonada, el *ser-ahí* experimenta una ruptura en su cotidianidad. En la angustia, el *Dasein* se angustia ante sí mismo, tan pronto cae en la cuenta de su ser arrojado en el mundo. Lo cual le revela tanto su *facticidad* como su *existenciariedad*. Gracias a la angustia se le desemboza al *ser-ahí* su estado de *yecto* (*Geworfenheit*) como *ser-para-la-muerte*.

Por la angustia, el *ser-ahí* se distingue del mundo y se recupera como libertad. Al descubrir que la muerte es la “posibilidad de la absoluta imposibilidad del «ser ahí»” (Heidegger, 1997: 274), el *ser-ahí* transita de la existencia impropia a la propia y comienza a proyectarse sobre la base de las posibilidades concretas en las cuales es *yecto*.

Mientras que la *caída* hermana al *ser-ahí* con la colectividad anónima del *uno*, la angustia ante su *ser-para-la-muerte* lo individualiza. Inmerso en la angustia, el *ser-ahí* comprende que quien morirá es él y no otro.

Las posibilidades que en cada caso se me abren y ofrecen [...] son tan poderosamente mías y sólo mías debido, fundamentalmente, a la presencia entre ellas de la posibilidad más ciertamente tal y más inevitablemente presente: la de mi muerte, que es, desde luego, mi muerte solitaria, sólo mía (García-Baró, 2004: 288)

La comprensión de que la muerte no es en evento accidental de la vida sino su determinación más original, le permite reconocer al *ser-ahí* que la temporalidad es el sentido de su ser. Esto es, que “Sin

muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, posibles actos y, sencillamente, la *posibilidad* como tal” (García-Baró, 2010: 109).

El *ser-ahí* yecto, no encuentra en sí mismo ni en la facticidad indicación alguna acerca de cómo adueñarse del fundamento de su ser. Atendiendo a la *facticidad* manifestada por el *encontrarse* de la angustia, no cabe sacar ninguna conclusión sobre el origen ni el sentido último de la existencia. El *de dónde* y el *adónde* del *ser-ahí* permanecen ocultos.

La única alternativa al alcance del *ser-ahí* es vivir de modo que en cada situación exista como fundamento de sí, proyectándose sobre la posibilidad extrema de su muerte. Únicamente la conciencia de sí como *ser-para-la-muerte* abre para el *ser-ahí* la posibilidad de vivir propiamente. La pregunta es si la propiedad ha de concebirse como un modo de existencia permanente o como una experiencia fugaz.

Lo que lleva al *ser-ahí* a transitar de la impropiedad a la propiedad es el llamado de la conciencia. Dicho llamado llama *desde sí*, y llama al *ser-ahí* a sí mismo.

Ni el contenido que testimonia la conciencia es algo más que puro poder-sí-mismo, ni la llamada que escucha el Dasein –en tanto que interpelación– es algo más que conciencia que se interpela a sí misma. En ambas situaciones lo que se plantea es el reconocimiento más terminante de la ‘inmanencia integral del Dasein’, en el que la conciencia es, sin más, una conciencia desmoralizada, por cuanto no se mide con nada, ni con nadie –ni con el bien ni con el mal– siendo como es una conciencia interpelada (González, 1994: 188-190).

La vocación de la conciencia llama al *ser-ahí* a sí mismo, en tanto que *ser-con* (*Mitsein*); pero no lo abre al encuentro pleno con los otros. Lo único que la llamada de la conciencia abre para el *ser-ahí* es la posibilidad de adueñarse de su existencia, al conducirlo al *estado-de-resuelto* (*Entschlossenheit*) gracias al cual se disipa todo autoencubrimiento.

Podría parecer que el *estado-de-resuelto* establece una diferencia esencial entre impropiedad y propiedad. No es así. La resolución se limita al reconocimiento de que la única existencia posible es la impropia. La propiedad no es más que el reconocimiento de la impropiedad como determinación ontológica; no un distanciamiento de aquélla.

Que lo antes dicho sobre la distinción entre propiedad e impropiedad es la tesis de *Ser y el tiempo* lo prueba el hecho de que Heidegger defina el ser del *ser-ahí* como *Sorge*: cuidado, preocupación, inquietud. El cuidado es la estructura ontológica fundamental del *ser-ahí*, a través de la cual se expresa la unidad originaria de la facticidad, la existenciariedad y la caída. Según Heidegger,³ “el todo estructural ontológico del «ser ahí» tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del «ser ahí» quiere decir: «pre-ser-se-ya-en» (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” (1997: 213). En tal definición,

La existenciariedad queda recogida en el pre-serse (*Sich-vorweg-sein*). La facticidad aparece en la segunda parte de la definición, en el ser-ya-en (*schon-sein-in*); se trata del estado de yecto, del ser arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Y la caída queda recogida en la tercera parte de la definición: como ser cabe (los entes intramundanos) (Fernández, 2009: 38).

Al definirlo como *cura*, Heidegger asume no sólo que el *ser-ahí* es inmediata y regularmente impropio sino que el *ser-en-el-mundo* es siempre ya caído. La *caída* no es la situación más inmediata del *ser-ahí* sino su situación fundamental.

La mayoría de los intérpretes de *Ser y el tiempo* han afirmado que la ontología heideggeriana presenta la propiedad y la impropiedad como dos dimensiones de la existencia alternativas, que difieren

3 Cada uno de estos momentos estructurales, hace referencia a una dimensión de la temporalidad: la existenciariedad “en cuanto capacidad proyectiva (*Entwurf*) de salir de sí (*ex*) abre el futuro, la facticidad como reflejo de la condición de arrojado (*Verfallen*) desvela el presente. De ahí que el sentido ontológico del cuidado no sea otro que el de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)” (Escudero, 2009: 157).

entre sí esencialmente. Es verdad que, en una primera lectura, parece que cuando Heidegger sostiene en *Ser y Tiempo* que la *caída* designa una determinación ontológica del *ser-ahí*, es porque el contexto en el que se inscribe dicha afirmación es el de la descripción esencial del *ser-ahí* cotidiano y regular. Dicha interpretación conduce a la idea de que la impropiedad es un posible modo de *ser-en-el-mundo*, al que se opone el de la propiedad.⁴

Quienes proponen tal interpretación de la ontología fundamental de Heidegger, suponen que la impropiedad es una mera tendencia que hace al *ser-ahí* huir de sí mismo. Tendencia que no excluye la posibilidad de la existencia propia, que se sostiene por la lucha constante en contra de la ocultación de su propio ser. No obstante, “no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta” (Heidegger, 1997: 199).

Mientras el *Uno* constituye una determinación ontológica del *ser-ahí*, el *sí-mismo* es sólo una posibilidad existencial. Si la *caída* tiene una dimensión ontológica, mientras que la propiedad es el resultado de una elección existencial, sin importar cuánto se esfuerce, el *ser-ahí* será incapaz de sostenerse en la propiedad. Lo que equivale a sostener que la ocultación relativa al ser del *ser-ahí* no puede ser superada; que aquello que se oculta, sólo puede ser reconocido cuando se retira, por lo que no constituye un modo de ser permanente, sino una experiencia fugaz.

En el fenómeno de la existencia, la propiedad está relacionada con el acceso a la mostración del sentido del ser del *ser-ahí*, la impropiedad dice relación con su ocultación. Afirmar la primacía de la propiedad sobre la impropiedad, iría en contra de la *cooriginariedad*

4 La hermenéutica tiene por fin “abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger, 200b: 27). Su propósito es disipar el auto-encubrimiento de la facticidad. Como señala Gutiérrez, el joven Heidegger piensa que gracias a la hermenéutica, “la existencia humana puede llegar a volverse transparente a sí misma y permitir con ello, a pesar de su condicionalidad, la escogencia de una posibilidad propia. La obra tardía, por el contrario, mostrará que una opacidad última constituye la esencia a verdadera de la historia y de la destinación humana” (1999: 119).

de verdad y no-verdad ontológicas en el *ser-ahí*. A la estructura del *ser-ahí* pertenecen tanto la mostración como el ocultamiento de sí.

La única diferencia entre la existencia propia y la existencia propia es que mientras el *Uno* no es consciente de su condición cadente, quien accede a la propiedad a partir de la angustia, comprende que esa es la única existencia posible. La única diferencia entre propiedad e impropiedad es la distancia que otorga el conocimiento de que la *caída* es un existenciario.

El principal argumento con base en el cual cabe sostener que para Heidegger no hay una diferencia de contenido entre la existencia propia y la impropia es que, como sostiene, “El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al «estado de interpretado» transmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviendo de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida” (Heidegger, 1997: 414).

Según Heidegger, sólo en ciertos momentos de la vida, cuando nos asalta la angustia, nos separamos del *Uno* y existimos en el modo de ser de la propiedad. Si la propiedad es una situación excepcional y la impropiedad es la situación fundamental del *ser-ahí*, el proyecto de alcanzar un sentido vital que no surja del *estado de interpretado* es mera ilusión.

Religiosidad propia e impropia

Describir la estructura fundamental del *ser-ahí* como *cuidado*, ha llevado a Heidegger a sostener que la impropiedad no es solamente una posibilidad existencial, sino que es la situación fundamental de todo existente ¿Qué consecuencias tiene la afirmación de que la caída sea un cuarto existenciario para la experiencia religiosa?

La *caída* se articula en tres fenómenos: las *habladurías*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. ¿Cómo se concretan tales determinaciones en el caso de la religión? El fenómeno de las *habladurías*, “constituye la forma de ser del comprender e interpretar del «ser ahí» cotidiano” (Heidegger, 1997: 186). Las *habladurías* tiene por condición de posibilidad el hecho de que el *ser-ahí* pueda comprender superficialmente

lo que oye sin que “se ponga en un ser relativamente al «sobre qué» del habla originalmente comprensor. No tanto se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado «por» el habla” (Heidegger, 1997: 187). Degradada en *habladurías*, el *habla* pierde su poder mostrativo; su capacidad para conducir el ser de las cosas a la verdad.

En el contexto religioso, el *habla* cede su sitio a las *habladurías* cuando, al hacer referencia al acontecer de lo divino, quien habla no hace más que repetir lo que *se dice* acerca de lo divino. Un claro ejemplo de ello es el hecho de que, en tanto no haya despertado de su sueño dogmático, todo *ser-ahí* se siente con la autoridad necesaria para decir algo sobre Dios, sin importar que no haya tenido la experiencia de su proximidad.

El discurso por medio del cual los diferentes pueblos han fundado el sentido del ser y de su ser es el mito. Como Mircea Eliade ha mostrado, el mito es un discurso revelado sobre los orígenes (del mundo, del *ser-ahí*, de los dioses, de las especies naturales, de las costumbres propias de un determinado pueblo, etc.), en el que se expresa una cosmovisión (2006: 9-20). No hay pueblo que haya podido prescindir por completo de alguna cosmovisión religiosa. Nacer es aparecer en un mundo donde la comprensión de la totalidad en clave salvífica o liberadora es algo ya establecido por la tradición.

Por cuanto su función es ofrecer al hombre una comprensión de la totalidad, el mito es un discurso religioso que contribuye poderosamente a establecer el *estado de interpretado* del mundo. En tanto que tradición, la religión es una cosmovisión que precede la aparición del *ser-ahí* concreto. Así entendida, la religión constituye un elemento de la facticidad.

Cuando la comprensión que el *ser-ahí* tiene de sí mismo y del mundo que habita no surge de una experiencia de lo divino sino de la simple repetición del mito, el *hieros logos* se degrada en *habladurías*. Cuando el *ser-ahí* habla sobre Dios y los dioses sin haber tenido una experiencia de salvación o liberación, sus palabras no son afirmaciones dogmáticas.

Por su parte, la *curiosidad* no nace de un anhelo de conocimiento, sino de la absorción en el mundo. La *curiosidad* “busca lo nuevo para

saltar de ello nuevamente a lo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse en el mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico «no demorarse» en lo inmediato” (Heidegger, 1997: 192).

En la religión, la *avidez de novedades* provoca la transformación de la experiencia religiosa en *vivencia*. Quien va detrás de la vivencia religiosa no añora alcanzar la salvación ni la liberación, sólo busca el “sentimiento de lo divino”. Cuando la vivencia de lo divino sustituye a su experiencia, la religión se transforma en estética. Así entendida, la religión se reduce a evento psicológico y pierde su dimensión ontológica.

En tercer lugar, la *ambigüedad* es un fenómeno que “no se extiende solamente al mundo, sino en la misma medida al «ser uno con otro» en cuanto tal e incluso al «ser del ser ahí» relativamente a sí mismo” (Heidegger, 1997: 193). La *ambigüedad* induce el engaño de que el *estado de interpretado* del mundo ha disipado por completo cualquier enigma. La *ambigüedad* “presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladorías la ilusión de que todo está resuelto en ellas” (Heidegger, 1997: 194).

En el caso de la religión, la *ambigüedad* se presenta cuando, en el estado de caído, el *ser-ahí* que se dice religioso piensa que comprende el sentido de cada uno de los actos que realiza y de las palabras sagradas que reproduce, simplemente porque es capaz de hacerlo.

Cuando se le pregunta por qué y para qué hace lo que hace, cuál es el origen de tales acciones y en qué radica su importancia, en vez de admitir su ignorancia sobre el sentido de sus prácticas religiosas, el *ser-ahí* impropio se sorprende de que alguien no lo sepa. Entonces, responde limitándose a repetir lo que *se dice* en esos casos, con la convicción de que con ello ha dejado finiquitada la cuestión y de que todo intento de ir más allá es ocioso e irreverente.

Abundan quienes cumplen con las exigencias rituales sin saber por qué ni para qué. ¿Cómo puede ocurrir algo así? Las *habladorías* les permiten contentarse con la explicación de lo que vulgarmente *se dice* acerca de lo divino; la *curiosidad* les impide demorarse en la meditación sobre la vaciedad de su religiosidad; la *ambigüedad* genera

ilusión de que conocen la esencia de algo cuya presencia jamás ha irrumpido en su cotidianidad.

Que la impropiedad sea el rasgo distintivo de la mayoría de quienes *se* dicen religiosos, no es ningún secreto. La gran mayoría de quienes se dicen religiosos jamás se ha preguntado por la esencia, el origen, el propósito último, las condiciones de posibilidad ni por el fundamento ontológico de la experiencia religiosa.

Ahora bien, independientemente de cuán numeroso sea el grupo de quienes asumen la religión impropriamente, de ello no se sigue que religiosidad e impropiedad sean sinónimos. No es que la religión sea el origen de la impropiedad ni una de sus más claras expresiones. La religiosidad impropia no es más que una manifestación específica de un modo de *ser-en-el-mundo* que abarca todos los ámbitos de la existencia: la impropiedad.

Para Heidegger, quien no discierne entre la vivencia y la experiencia religiosa, la religión pertenece al reino de la impropiedad porque ejerce una función encubridora. Sin justificar su afirmación en el testimonio de quienes han llevado la experiencia religiosa hasta su realización máxima (los místicos), Heidegger sostiene que la religión le impide al *ser-ahí* adoptar la *disposición afectiva* de la angustia y empuñar con valentía sus posibilidades vitales, sin olvidarse de su finitud. No prestando atención más que a la fe del carbonero, Heidegger concluye que la religión es una tecnología para ocultar el enigma de la existencia. Ya que al ofrecer por adelantado respuestas a las preguntas *¿quién soy?*, *¿qué debo hacer?*, *¿de dónde provengo?* y *¿cuál es el sentido último de la vida?*, la religión favorece la absorción en el *Uno*.

La religión postula que la finalidad de la existencia consiste en la realización de un sentido que no tiene su origen ni su fundamento en la finitud del mundo ni en la finitud de la existencia, sino en la infinitud de lo divino. Partiendo de lo anterior, Heidegger concibe a la religión como un auto-engaño; como una ilusión por la que el *ser-ahí* huye de la propiedad, entendida como el reconocimiento de que no hay más que finitud.

Las religiones poseen un carácter ambiguo.

Por un lado, suelen ofrecerse en el camino de la existencia como el más poderoso medio no tanto del consuelo como del adormecimiento del enigma de la existencia; por otro, el mismo persistir de la religión en la vida es un eficaz recuerdo de que ésta no puede sinceramente absorberse del todo en el tiempo del mundo y en la finitud (García-Baró, 2007: 87)

En la religiosidad impropia subyace oculto el testimonio de un diálogo, de una confrontación, entre el *ser-ahí* y lo divino. Ciertamente, las *habladurías* religiosas embozan la manifestación de lo divino. Mas dicho encubrimiento da cuenta de un acceso a la manifestación de Dios y de los dioses. La permanencia de la religiosidad impropia es testimonio de que el *ser-ahí* no puede contentarse con la finitud de lo que hay porque en él habitan una sed y una apertura infinitas al sentido infinito de lo divino.

A diferencia de Heidegger, considero que la persistencia de la religión impropia da cuenta del deseo infinito de sentido infinito que define al hombre, así como del reconocimiento tácito del carácter irreductible de la experiencia religiosa. La religión evoca “la capacidad que el mundo tiene de desesperar” (García-Baró, 2007: 88); la aspiración de la existencia a un sentido que trasciende la finitud del mundo.

Cotidianamente, el hombre existe en el modo de ser de la impropiedad. El *ser-ahí* impropio, se “resguarda en la seguridad de lo conocido la estabilidad, el orden y el equilibrio de sus vivencias, dado a que si se interrogara acerca de aquello desconocido e indeterminado —el ser— se desmoronarían las estructuras y las bases que sustentan su «realidad» (Basso, 2014: 284). El *ser-ahí* impropio establece una relación impropia con lo divino. Para este último, la religión no es más que un discurso escuchado a la distancia, que le permite al *ser-ahí* orientarse en el vivir diario, por cuanto le ofrece de forma anticipada una respuesta a las interrogantes más inquietantes.

Que antes de acceder a la experiencia religiosa, el *ser-ahí* ya vive inmerso en una determinada visión religiosa, es indiscutible. No hace falta, por ejemplo, haber tenido una experiencia de encuentro

con Cristo para ser heredero de la cosmovisión cristiana: basta haber nacido en una comunidad donde la comprensión del ser y del ser del *ser-ahí* tengan su origen en el cristianismo. Mas resulta inaceptable pretender que, en sentido estricto, se puede llamar cristiano al que no ha tenido un encuentro con Cristo. Del mismo modo que no se llama filósofo al que ha escuchado los dictados del *Uno* sobre el propósito y la importancia de la filosofía; no cabe llamar hombre religioso, salvo por una ambigüedad abusiva, al *ser-ahí* para quien la religión es vivencia y no experiencia, dogma y no *ethos*.

En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger sostiene que el análisis del fenómeno religioso no ha de tomar como punto de partida los datos que aportan las ciencias de las religiones, ni se ha de ocupar directamente con la cuestión de Dios. La tarea del fenomenólogo de la religión es arrojar luz sobre la experiencia que da origen a la religión. Para cumplir con dicho cometido, le relevante es el análisis de aquellos elementos estructurales de la religión como modalidad de la vida fáctica, que se encuentran expresados en los testimonios relevantes de las religiones (2000a: 40-48).

En la segunda parte de su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger analiza dos grandes testimonios de la fe: la *Epístola a los gálatas* y la *Primera epístola a los tesalonicenses*. Bajo la conciencia de que para comprender la esencia de la religión es preciso esclarecer su sentido mediante el análisis de las experiencias relevantes pertenecientes al ámbito de lo sagrado, el filósofo procede con el mayor cuidado, a fin de hacer importantes precisiones sobre la experiencia cristiana de lo divino.

En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger afirma que la filosofía, ejercitada como descripción esencial de lo que se muestra, tiene su punto de partida en la experiencia fáctica de la vida, es decir, del análisis de la “la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo” (Heidegger, 2000a: 42).

La fenomenología que la religión que Heidegger propone no busca determinar la esencia de la religión (entendida como realización universal del espíritu); constituye un análisis fenomenológico de la religión como modalidad de la vida fáctica, que toma como base los testimonios de los testigos de la fe. Más aún, la tesis que guía

estas reflexiones es que “la comprensión fenomenológica es detección del sentido religioso al interior de la experiencia vital e histórica (Solari, 2014: 157).⁵

En sus *Estudios sobre mística medieval*, Heidegger sostiene que el análisis fenomenológico de la consciencia religiosa tiene por condición de posibilidad demorarse en la experiencia fáctica de la vida propia del místico. La filosofía de la religión, en tanto que fenomenología, tiene por fin hacer comprensible el mundo religioso, cuyo rasgo distintivo es “la agitación del experimentar vivencial específico del encontrar a Dios que se precipita” (Heidegger, 1999: 160).

Como apunta Solari, “Si en la consciencia religiosa hay una intencionalidad absolutamente originaria —y éste es el caso—, la fenomenología puede acceder a los núcleos vivenciales en los que acontece la donación de sentido específicamente religiosa (*die spezifisch religiöse Sinngebung*)” (2005: 155). Para que lo anterior tenga lugar, es necesario tener claro que “Las configuraciones vivenciales sólo pueden ser llevadas a esencia a partir de sus genuinas situaciones” (Heidegger, 1999: 162). Huelga decir que en este contexto, el término «genuino» se refiere al hombre auténticamente religioso; no al que accede a la religión. Ya que, “El segundo tipo es derivado, y los modos del acceder sólo pueden ser comprendidos a partir de I [del hombre religioso en sí]” (Heidegger, 1999: 163).

No obstante lo anterior, en *Ser y Tiempo*, Heidegger parte del supuesto de que para comprender la esencia de la experiencia religiosa es válido prestar atención a la «religión de oídas», con base en el pretendido hecho de que la condición *caída* es una determinación ontológica del *ser-ahí*.

A diferencia de Heidegger, no pienso que para comprender la esencia de un fenómeno se deba dirigir la mirada a su manifestación regular y de término medio, sino a su manifestación más originaria y radical. El análisis fenomenológico de la experiencia místico-religiosa no puede tomar como punto de partida una expresión degradada

⁵ En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger critica a Otto por haber tomado el aparato conceptual que utiliza para analizar los rasgos esenciales de lo numinoso del neokantismo, cuando lo que debería haber hecho era esclarecer los rasgos esenciales de la manifestación de lo divino, atendiendo a su donación en la fe.

del fenómeno religioso. El intento de comprender la experiencia religiosa prestando atención a su manifestación impropia es ilegítimo. Aquello a lo que el fenomenólogo debe atender para explicitar los rasgos esenciales de la religión no es a lo que *se dice* sobre esta última, sino a las palabras de los testigos de la fe que, como san Pablo, han presenciado la manifestación de lo divino. Sólo de ese modo será claro que la religión no es un dogma ni una vivencia pasajera, sino un modo de *ser-en-el-mundo*.

Al sostener que la única manera de escapar temporalmente de la impropiedad es dejarse sobrecoger por el peculiar *encontrarse* de la angustia, Heidegger ha justificado que el *ser-ahí* se entregue por completo a la existencia impropia. Puesto que ninguna modalidad del *encontrarse* puede ser permanente, no cabe esperar que haya alguien que en todo momento tenga presente su finitud y se elija a sí mismo auténticamente.

Considero que es necesario aceptar que la religión participa de la ambigüedad del *ser-ahí*. En un sentido, las religiones contribuyen a ocultar el enigma de la existencia y, por tanto, constituyen una manifestación de la impropiedad a la que está condenado el *ser-ahí*. Por otro lado, siempre que se acepte que la religión tiene por condición de posibilidad la manifestación de lo divino, será necesario admitir que su origen se remonta a una experiencia de encuentro con la presencia de Dios y de los dioses. Lo cual implica que, en su calidad de experiencia y no de mero discurso dogmático, la religión se ubicaría del lado de la propiedad.

Dado que Heidegger únicamente admite la dimensión inauténtica de la religión, en *Ser y Tiempo* presenta esta última como una de tantas alternativas —quizás la más eficaz— para evadir tanto la angustia como el descubrimiento de que *no hay más que este mundo finito en el cual existimos y nos movemos sin ser sostenidos por nada ni nadie*. No obstante, a lo anterior podría objetarse que aun habiendo tenido una experiencia de encuentro con Dios, dado que la *caída* es un existencial, no hay manera de que el *ser-ahí* se sostenga en la religiosidad propia. Sin embargo, pienso que dicha objeción reposa sobre un error de comprensión: supone que la vida del que sólo es religioso

de oídas es comparable a la de aquel cuyo proyecto es la búsqueda de la salvación o de la liberación.

Heidegger supone que la vida del que sólo es religioso de oídas es comparable a la de aquel cuyo proyecto es la búsqueda de la salvación o de la liberación. Tal error conduce a la falsa opinión de que la búsqueda del encuentro con lo divino es en todo tiempo fuente de deleites y de una tranquilidad imperturbable que llena al hombre de seguridad y le permite entregarse plácidamente a sus tareas, en total olvido de su finitud y de su mortalidad. Sin embargo, basta escuchar el testimonio de los místicos en las diversas tradiciones religiosas, para darse cuenta de que la experiencia de lo divino constituye un proceso de transformación existencial, cada una de cuyas fases está marcada por el temor, el temblor, la incertidumbre, la pena por la ausencia de lo divino y la desesperación de no poder dar alcance a la presencia deseada.

Siempre que se acepte que el *Dasein* esté abierto a la experiencia del sentido del ser, del sentido de su ser y del ser de lo divino, habrá que concluir que la experiencia religiosa suscitada por la irrupción de lo divino tiene el poder de arrancar al hombre de la impropiedad y hacerlo consciente de su finitud. Los testimonios de las diversas religiones del mundo respaldan la idea de que quien alguna vez ha sido interpelado por el acontecer de lo divino, luego de recobrar la calma, no vuelve a ser el mismo.

Heidegger desatendió el llamado *a las cosas mismas*. Puesto que se pronunció sobre el vínculo entre religión e impropiedad, tomando como base para sus juicios la manifestación de término medio de la religión, en vez de centrarse en el análisis fenomenológico de los testimonios místico-religiosos.

Conclusión

En la segunda sección de este artículo se expusieron las razones por las cuales, al haber hecho de la propiedad un modo de *ser-en-el-mundo* suscitado por la *disposición afectiva* de la angustia —que constituye una experiencia fugaz y no una decisión—, Heidegger ha concluido que debido al peso ontológico de la *caída*, la propiedad no es más que una vivencia efímera incapaz de orientar la vida.

Asimismo, la conclusión a la que se llegó en la sección dedicada a la religión impropia y propia fue desalentadora. Aun aceptando que el *ser-ahí* esté abierto a la manifestación de lo divino, mientras se piense que el único tránsito de la religiosidad impropia a la propia está dado por la irrupción de una peculiar *disposición afectiva*, será forzoso pensar que la mayor parte del tiempo el *ser-ahí* religioso se relaciona impropriamente con lo divino.

La religión entraña un temple; pero no se reduce a ningún temple. Vivencia y experiencia religiosa no son equivalentes. La religión no es una vivencia cualquiera; es un modo de habitar el mundo, originado por el encuentro con lo divino. Lo que hace del *ser-ahí* un hombre religioso no es haber tenido la vivencia de lo divino, sino lo que decide hacer con su existencia después de eso: la forma de vida que sigue a la conversión.

Que el encuentro con lo divino provoque en el *ser-ahí* fascinación y temor santo,⁶ no significa que la religión se reduzca al momento fugaz en que el *ser-ahí* se siente sobrecogido a causa de la proximidad de Dios y de los dioses.⁷ La religión es un *ethos*, un modo de habitar el mundo, que surge a consecuencia de la correspondencia del *ser-ahí* al llamado de lo divino, que lo convoca a la salvación y/o la liberación.

Para comprender la esencia de la religión es necesario reconocer que el encuentro con lo divino no puede ser reducido a un sentimiento religioso, sino que debe ser entendido como un proceso de transformación vital. Es decir, como un camino a través del cual el

6 Como ha mostrado R. Otto, el acontecer de lo divino provoca en el *ser-ahí* un santo temor, que ninguna entidad mundana puede suscitar. En el Misterio Salvífico/Liberador, el hombre descubre una potencia amoral e irracional –o más bien suprarracional-, que no tiene parangón en la naturaleza. Ante la proximidad de lo infinito, la finitud del hombre se siente amenazada (2007: 9-52)

7 Frente a los reduccionismo de la psicología de la religión, quizás la más importante aportación de la fenomenología haya consistido en hacer ver que el ser de lo divino no se reduce al sentimiento de absoluta dependencia, del que hablara Schleiermacher, sino que el contacto con lo divino origina una experiencia de transformación radical.

La experiencia religiosa no es algo transitorio, como sostuvo James en *The Varieties of Religious Experience*; es un largo proceso de búsqueda, mostración y ocultamiento de la presencia divina. Y a cada una de las fases que integran la experiencia religiosa hay un modo específico de habitar el mundo compartido.

hombre avanza en pos del rastro de lo divino, que comporta avances y retrocesos, cuyo éxito no está asegurado, porque el acontecer de lo divino no es algo que se pueda emplazar ni controlar.

Lejos de ser algo que de pronto nos sobrecoge y desconcierta sin una razón aparente, la propiedad es un proyecto vital. Es una tarea diaria que el *ser-ahí* puede hacer suya o rechazar, que a cada instante puede ser interrumpida, cesar de forma absoluta o afirmarse con mayor fuerza y determinación.

El gran olvido de Heidegger en torno a la esencia de la religión consiste en no haber reconocido que aun cuando el *ser-ahí* puede, por sus propios medios, superar su condición *caída*; lo que ponen de manifiesto las experiencias de la salvación y de la liberación es que dicha superación es un don y no una conquista. Si bien es cierto que el *ser-ahí* puede abandonarse por completo a la impropiedad, también lo es que es finitud abierta a lo totalmente Otro y que en ese contacto descubre posibilidades infinitas.

La tesis de que la religión es una posibilidad existencial del *ser-ahí* impropio descansa en un supuesto injustificado y en un ocultamiento. El primero consiste en sostener que de la finitud de la existencia, se desprende que ésta sólo es capaz de realizar sentidos finitos, dada la finitud de su *poder ser*. En última instancia, para Heidegger, “Ninguna posibilidad de ser tiene sentido [...] De este modo se comprende que se llame inauténtica a la obstinación de la existencia en seguir promoviendo acciones” (Nicol, 1989: 397). El segundo, radica en ignorar deliberadamente el talante erótico de la existencia; el hecho de que la existencia es finitud abierta y deseosa de la infinitud de lo divino.

A la luz de la analítica existencial de Heidegger, que en ningún sentido atiende a los testimonios de quienes han gozado de un encuentro radical con lo divino,⁸ resulta inconcebible un modo de habitar el mundo, de interactuar con los entes y con los otros

8 Queda claro que no se trata de un olvido sino de una omisión deliberada. Tanto en sus *Estudios sobre Mística Medieval* como en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger hace gala de un profundo conocimiento de la esencia de la religión. Por ello es absurdo que, para pronunciarse sobre la relación entre impropiedad y religión, Heidegger haya prestado atención al religioso promedio y no al místico.

seres-ahí, alternativa a la del *Uno*. Por las razones ya expuestas, no tiene cabida una interpretación negativa de la impropiedad que haga de esta última una condición susceptible de ser corregida o superada.

Es verdad que *Ser y Tiempo* no es una antropología filosófica ni una descripción fenomenológica de la experiencia de lo divino. Para exhibir las condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido del ser, no es necesario analizar la apertura del hombre a lo divino. Respecto de la fenomenología de la religión, la analítica existencialista tiene primacía. Empero, a causa de las omisiones en las que Heidegger incurre, resulta evidente la necesidad de revisar los planteamientos de *Ser y Tiempo*, a fin de decidir, atendiendo a la experiencia de la vida fáctica y no a la lectura dogmática de lo dicho por Heidegger, si la experiencia del ser-ahí se limita al acontecer histórico, a los fenómenos intramundanos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Álvarez, T. (2004). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ainbinder, B. (2008). "Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno". En *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* (6): pp. 1-36.
- Basso, L. (2014). "Aportes para una interpretación de la estructura del *Dasein* de acuerdo a su carácter bidimensional". En *Areté. Revista de Filosofía* (2): pp. 273-293.
- Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Cattogio, L.; Parente, D. (2008). "Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger". En *Ergo. Revista de Filosofía* (22-23): pp. 7-24.
- Crelier, A. (2011). "El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental". En B. Ainbinder (ed.), *Studia Heideggeriana*, Vol. I Heidegger-Kant, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 55-88.
- Eliade, M. (2006). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

- Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Fernández, P. (2009). "Ambigüedad en Ser y Tiempo: imposibilidad de la existencia propia". En *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 30 (101): pp. 31-57.
- García-Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, M. (2004). "Más yo que yo mismo" en: J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta- Ayuntamiento de Ávila, pp. 285-309.
- García-Baró, M. (2010). "Notas sobre la mística cristiana en la perspectiva de la experiencia filosófica". En *Diálogo Filosófico* (77): pp. 257-274.
- Gómez Caffarena, J. (2006). *El Misterio y el Enigma*. Madrid: Trotta.
- González, G. (1994). "La filosofía de la subjetividad en E. Levinás". En J. Sahagún Lucas (coord.), *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, pp. 188-190.
- Gutiérrez, C. (1999). "La hermenéutica temprana de Heidegger". En *Diánoia* (45): 115-132.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000a). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica-Siruela.
- Heidegger, M. (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1996). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Lesmes, D. (2009). "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio". En *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* (4): pp. 167-172.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta.
- Martínez, P. (2005). "Propiedad e impropiiedad en *Ser y Tiempo*". En *Pensamiento* (61): pp. 395-420.

- Nicol, E. (1989). *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Otto, R. (2007). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pulido, J. (2015). “La ontología solo es posible como fenomenología. En torno a la fenomenología de Martin Heidegger”. En *Franciscanum* (163): pp. 87-123.
- Solari, E. (2014). *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*. Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martín Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Thomson, I. (2013). “Death and Demise in Being and Time”. En M. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Estados Unidos de América: Cambridge University Press, pp. 260-290.

El carácter positivo de la ontología de Michel Henry como confrontación al nihilismo

The positive character of Michel Henry's ontology as a confrontation with nihilism

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano
Universidad La Salle
ramsés.sánchez@ulsa.mx

Recibido: 13/12/2016 • Aceptado: 21/02/2018

Resumen

Una de las características más llamativas del pensar de Michel Henry consiste en su confrontación con la filosofía que ha obligado al ser a manifestarse a partir de una lógica nihilista. En la filosofía de Henry podemos detectar una dirección hacia los fundamentos del pensar de Husserl y de Heidegger para entonces reconstruir sus posiciones en torno a una ontología positiva. Esta positividad es una afirmación radical de la voluntad que, después de los acontecimientos límite, se enfrenta a la situación histórico-efectiva del mundo y pone el cuerpo como el órgano donde la donación prístina del ser se ofrece pretemáticamente. Con esta afirmación radical de la vida autoafectiva Henry puede abrir la puerta a pensar una ontología que no está al abrigo de la nada para darse a la subjetividad.

Palabras clave: afectividad, manifestación, nihilismo, ontología positiva, positividad.

Abstract

One of the most striking features of Michel Henry's thought is his confrontation with the philosophy that has forced the being to manifest from a nihilistic logic. In Henry's philosophy we can detect a direction towards the foundations of Husserl and Heidegger's thoughts to reconstruct their positions around a positive ontology. This positivity is a radical affirmation of the will which, after limit experiences, confronts the historical-effective situation of the world and places the body as the organ where the pristine donation of being is pre-subjected. With this radical affirmation of the self-affective life, Henry can open the door to thinking about an ontology that is not sheltered into the nothing and it could offer to subjectivity.

Keywords: affectivity, manifestation, nihilism, positive ontology, positivity.

Los elementos básicos del pensamiento de Henry

La finalidad de este trabajo consiste en sostener el lado material de la manifestación en los términos propios a lo que hace posible lo que se manifiesta. El carácter material de la manifestación consiste en la afirmación radical del ser, entendido como vida que lleva en lo de sí la cualidad de autoafectarse a cada instante. El planteamiento *pathético* del modo de darse el ser como vida revelaría —más allá de los términos propios al nihilismo— que la coincidencia entre la materia originaria y la materia pensada —encontradas en una experiencia— llevaría en sí un supuesto injustificado y de difícil sostén para una fenomenología de la carne. En la autoafección, lo demostraremos, Henry accede a la materia existente en su apertura radical, archidonadora, donde se dona transparentemente el carácter efectivo del mundo.

Henry señala que el fenómeno que se muestra en los términos de la luz vendría directamente a ser la negación absoluta de lo que no aparece (2013). De este modo, lo que no ha sido pensado en términos de la fenomenalidad, sería estructuralmente negado. Su crítica a las filosofías fenomenistas diría que en la exterioridad todo es exterior a sí, de donde aquello que se mantiene en relación con lo exterior (y que precomprende lo sentido como cosa exterior) jamás sería alcanzado.

Lo anterior exige preguntar: ¿es posible salir de la lucha constante entre el Ser y la nada? ¿No conviene esta disputa a la perpetuación de los binomios sobre los que ha operado el pensamiento metafísico y moral? Frente a esta situación, Henry señalará que la afectividad se

Este artículo ha sido realizado en el marco de las investigaciones del Seminario de Fenomenología de la Educación del Pensamiento afiliado a la Universidad la Salle de México y registrado en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Agradezco a Jonatan Jiram Vicencio Mendoza, Ana Piquer Jiménez y a Víctor González Osorno por su ayuda para con el texto.

relaciona “pura y simplemente con el Ser” (2013: 26) pues, con la fenomenalidad que solo puede ser definida bajo su forma original y en sí misma, “es en y por la carne de su afectividad como se revela todo lo que es afectivo” (26). Esto señala que el dolor, el sufrimiento, revela “en sí mismo, en su afectividad” (26); esto es, que al revelarse a sí mismo, él mismo es su único maestro.

La meditación acerca de la autorrevelación y el de su posibilidad evita pensar el sufrimiento a través de la representación, la mediación y la exteriorización, modalidades bajo las cuales la ontología moderna nos ha hecho pensar que ha podido revelar el Ser. Señala Henry:

El grito de la pregunta acerca del sufrimiento surge del fondo de su propia interioridad. Arrojando fuera de sí el horizonte de la pregunta, el sufrimiento recurre instintivamente a la obra de la exterioridad para que, exteriorizado todo, le libere de sí mismo. (2013: 27)

Según lo anterior, el sufrimiento afectivo —en concomitancia con el pathetismo de la donación— no podría poseer de antemano una esencia, esto es, una protoestructura capaz de precondicionar su donación. Al mismo tiempo, no sería posible prescribir cómo es dado el evento donador si lo que no tiene esencia en Henry es la modalidad en la que adviene a sí mismo el sufrimiento. Él se revelaría como la posibilidad originaria de la vida y por ello no podría estar condicionada a ninguna onticidad. En otras palabras, la vida no puede ser planteada en los términos de la elucidación del Ser, sino como el advenimiento constante a sí, esto es, fuera de los términos de la finitud y el éxtasis del tiempo, y dentro del horizonte de aquello que es propio a la pura autoafección. Siguiendo aquí a Nietzsche, Henry señalará que: “el sufrimiento es la Madre del Ser” (2013: 31); sin embargo, esta noción no lleva hacia una victimización perspectiva, ella viene a establecer que la época del nihilismo debe y puede ser superada por una ontología positiva y para hacerlo, ella debe ser radical.

El mundo moderno que lleva el nihilismo a su punto extremo testimonia de manera sobrecogedora que, a pesar de la apariencia y de las explicaciones mundanas y supuestamente científicas que hoy en día proliferan, lo que pasa en el mundo no se explica nunca a partir de él, sino solo a partir de esta vida de la que hablamos. El interés de una teodicea hoy es el de reconducirnos a esta fuente siempre presente y siempre actuante de todo lo que es, y el de invitarnos a retomar el esfuerzo de comprender nuestro propio destino a partir de ésta (Henry, 2013: 33).

Para acceder a esta radicalización será necesario aceptar la necesidad de renovar la comprensión de la inmanencia. Esto ya había sido señalado, por un lado, desde *Philosophie et Phénoménologie du corps*, donde “toda certeza es una certeza patética” (2007: 87) para coadyuvar a la construcción de una nueva concepción del actuar y, a su vez, desde una reflexión sobre el cuerpo viviente, radicalmente subjetivo, opuesto al cuerpo-objeto tan presente en la tradición filosófica. El otro, que es necesario comprender, es el que se encuentra en la *L'essence de la manifestation* y que es una crítica a las filosofías que confinan la fenomenalidad al horizonte de visibilidad del mundo, al grado de una introspección llevada a cabo por el que mira (de allí que la doctrina de la imagen de Bergson sea fuertemente criticada). En estas obras Henry señala que ni Heidegger, ni Merleau-Ponty explican suficientemente el fundamento de «sí», el por qué del «je» y del «moi», pues ellos pondrían directamente al hombre en el mundo sin pensar cómo se liga con la vida, cómo sale de lo que le precede, le funda y genera. La crítica más directa diría que, antes de «ser-en-el-mundo»,¹ el cuerpo debe estar patéticamente en una posición de unidad consigo mismo, pues todo poder (toda potencia), antes de ser intencional, es patética (1963).

¹ Véase los Capítulos 3, §§14-24, Cap. 4, §§ 25-27 y Cap. 5, §§28-38 de *Sein und Zeit* de Martín Heidegger donde el carácter ontológico del ser del *Dasein* es expuesto esencialmente como mundano.

Gracias al examen de la obra fundamental y a su vez temprana de Henry, es posible pensar que la crítica a la ontología inmanentista de Heidegger también señalaría que el comienzo más original no es aquel que se hace a través de la pregunta: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (Heidegger, 1987: 1)² sino: ¿por qué el ser se revela *en y como* una subjetividad en la que es dado su aparecer como tal y por qué pasa su revelación por la vida subjetiva? Estas serían las bases para buscar el fundamento más radical de la filosofía, de desplegar una fenomenología de la vida, para poner en obra una meditación general de la afectividad donde la vida es pensada en su proceso de autoafección. Ella no quiere ser concebida como un simple contenido de experiencia, sino como la condición interior y primera de toda experiencia posible. De esta manera sería el poder original de revelación que está en la interioridad del hombre y que hace de él un viviente entre los vivientes, pero en una Vida invisible y pathética, que comporta sus propias leyes y en la que le es dada la potencia de determinar el destino del hombre como el paso del sufrimiento a la alegría.

Es por lo anterior que Henry puede decir que es la realidad del trabajo y del esfuerzo aquello donde todo se funda (Leclercq & A. Henry, 2009), poniendo así en situación la potencia de la subjetividad sin necesidad de abstraer su singularidad. La actividad de los individuos, su subjetividad, su sufrimiento o su inquietud, sus apetitos, todos ellos toman desde aquí la dignidad de un pensamiento. Es por lo anterior que Marx, para Henry, habría interpretado la subjetividad como aquello que encuentra su esencia en la inmanencia: haciendo que el saber de sí ya no tenga necesidad de abstraerse en el proceso dialéctico. En él, el proletariado no es una negatividad y la revolución no es entendida como un proceso de destrucción sino de transformación de sí mismo. El ser existe como individuo, la *praxis* como actividad y el trabajo como la realización de la potencialidad positiva de la vida que permitiría el goce de sí. Sin embargo, la economía llevaría en su esencia la ruptura de esta relación: cuando las relaciones económicas sustituyen las relaciones vivientes de los

2 “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”

individuos y el cambio de los productos de trabajo deviene valor de cambio y, de este modo, dinero —antes de servir para el consumo— se introduce una alienación: consiste en convertir las relaciones sociales en una reificación.

Enfrentamos así una imagen del pensamiento, producida por la época capitalista, donde la alienación reserva la imposibilidad de tratar moralmente las relaciones humanas en favor de la comprensión sistemática del despliegue de la historia. Es por ello que el abandono de un momento histórico como tal sugiere pensar «cómo» son dados los acontecimientos originarios en medio de una cultura superficial, cínica, deshonesta e irresponsable. Desde 1985 con *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, Henry sugiere que los afectos han devenido notas «inconscientes» a las que se les ha designado un lugar y un objeto facilitando su representación y ellos han llegado a su cúspide en Nietzsche y Freud. Para reconstruir este campo vuelve a Descartes y establece que en él el *cogito* es un aparecer para sí mismo, esto es, la posibilidad de «sentirse» en tanto que movimiento inmanente y extranjero a toda exterioridad; de esta manera, Descartes deviene un pensador de la afectividad. Sin embargo, señalará que el error de Descartes fue regresar al paradigma de la ciencia que, como modalidad cognitiva, ocultaría esta subjetividad afectiva en favor de la fenomenalidad del ver que consideraría únicamente la exterioridad fantasmagórica del Ser. Debido a esta desviación, es necesario hacer una investigación cartesiana capaz de pensar el *cogito* como autoafección independiente de un ver y ajeno a toda representación. Es aquí donde hace su aparición Arthur Schopenhauer. Él sería el filósofo de la inmanencia en la que se hace posible, por un lado, una inmensa crisis de la representación (en tanto que aprehensión formal) y, por el otro, una filosofía renovada de la voluntad en tanto que ámbito de compromisos ontológicos primarios, en la cual: “la voluntad sería la fuerza donde la vida no cesa de querer” (Henry, 2003: p. 163). Gracias a Schopenhauer, piensa Henry (2003), habría sido posible comenzar a poner las bases para pensar la vida como una “auto-afección original” (109). Es por ello que Nietzsche entra en escena, pero de una manera novedosa, a decir, reinterpretando su noción de voluntad y de querer. Su consideración será desde aquí

meramente positiva. Lo hace entre 1984 y 1987 para señalar que la potencia irremisible de la vida y la fuerza que ella ofrece está dirigida a aquel que vive sin introspección malsana y sin ningún falso ascetismo. Esto señala la necesidad de pensar la voluntad en relación con la vida pathética cercana a plantear su crecimiento de un modo originario.

Pero, ¿dónde es expuesto este *pathos*? En 1987 Henry publica un ensayo de filosofía de la cultura que lleva el nombre de *La Barbarie*, en él intenta encontrar los orígenes de la destrucción de la cultura a partir de la ideología científica y técnica y muestra cómo la praxis humana comienza a ser abandonada por el olvido de la vida (especialmente las estructuras constitutivas de la cultura, las artes, la educación y la ética). La *Barbarie* es una reflexión sobre el mal basado en el resentimiento, la mala conciencia, el deseo de autodestrucción, el odio al otro, etcétera, todos ellos fundados y constituidos por la incapacidad de vivir la época del nihilismo. Así, la barbarie sería el lado autodestructivo de la época nihilista del mundo. Ella habría engullido al individuo en la imposibilidad de pensar una relación con el otro que no esté sometida a la voluntad egoísta, a la libertad constrictiva, al perspectivismo.

De esta manera, una vez que hemos acudido a los problemas fundamentales del pensar de Henry, ya podríamos comenzar a saludar los elementos que constituyen su meditación ontológica. Con ello comenzaremos a pensar la esencia de los problemas que motivaron nuestra meditación y el porqué se hace imperativo atender las consecuencias del planteamiento del Ser como pura positividad.

Del carácter ontológico de la filosofía de Michel Henry

La influencia del nihilismo negativo en la ontología contemporánea es una evidencia, ella se mantiene en el modelo de pensar que conserva *Sein und Zeit* de Martin Heidegger: su obra corresponde a la idea de aniquilación como su eco. En *Sein und Zeit* las donaciones primordiales para el *Dasein* surgen de la ausencia o aniquilación del ente en cuestión, de este modo, él aparece atemáticamente en el

orden de la ausencia (Bernet, 1994: pp. 25 y ss.). Las posibilidades ocultas recuperan sus fuerzas al salir del «Ab-grund» —el abismo, el sin fundamento— para entonces resolverse sobre aquellos posibles tomados anteriormente como meros hábitos administrados por la dictadura del *Das Man*.³ El Ser en Heidegger es indiscernible de su relación con la nada. Aún más: la pregunta originaria de la metafísica abre el Ser cuestionando su donación en el modo de la nadificación. Hemos mencionado que Heidegger pregunta en *Was ist Metaphysik?*: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” y coloca este preguntar como el cuestionar desde “la primera de todas las preguntas”. Sin embargo, debemos preguntar si es necesario lanzar esta pregunta en los términos propios a su orientación pues, si ella es la primera, la más original, la que abre radicalmente a la existencia su sentido último, entonces no habría posibilidad de pensar fuera de la inmanencia propia a la ontología fundamental.

La doctrina contemporánea de la subjetividad, obnubilada por el desplazamiento de la idea sustancialista del sujeto, ha olvidado que los sintagmas que sostienen el nihilismo han surgido de la necesidad de preparar el terreno para que la instauración de un nuevo modo de pensar sea posible. Con la «destrucción» de la historia de la ontología, Heidegger comienza el cuestionamiento de las bases de la ontología clásica, lo cual consiste en la interrogación de la unidad y linealidad de la historia de la metafísica, donde las *Disputationes metaphysicae* de Suárez y la *Logik* de Hegel coincidirían, como la determinación subjetiva de la historia. Sin embargo, ¿puede mantenerse su diagnóstico para todos los casos donde los filósofos se han acercado al Ser? Este trabajo contesta por la negativa.

Por tanto, para no recurrir a las ventajas de los diagnósticos hermenéuticos nos dejaremos conducir por la siguiente cuestión: ¿cómo pensar el acceso a un comienzo originario sin necesidad de nadificar el pasado, el estado primitivo del existir, donde aún no hay preguntas eminentemente filosóficas? Esta pregunta puede ser abordada cuando sepamos diferenciar entre el comienzo verdadero y la instalación cínica en el Ser. Ella exigiría una ontología que no haya

3 Cf., Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, 113-130, 184, 252-255.

sido originada a partir de la destrucción del pasado y que sea capaz de dar cuenta del Ser sin estar dominado por la nada. Así, frente a la apertura negativa del Ser —que mantiene su periplo en concomitancia con los goces del nihilismo, donde un yo puede disfrutar de sus secretos íntimos—, la fenomenología del cuerpo de Henry debe resolver el problema del comenzar radical, de la imposibilidad de fingir nuestras vivencias, todo ello a partir de una renovación positiva de la donación del Ser. Esta ontología positiva comienza con la asunción del tiempo como un presente sin privilegios donde ya no sería posible la diferencia entre el pasado, presente y futuro a partir de metáforas espaciales (Henry, 2001: 70). De la profundización filosófica en su meditación será de lo que nos ocupemos en lo que sigue.

La ontología positiva de Michel Henry

A partir de *Fenomenología material*, un texto que profundizaría las consecuencias filosóficas de *La esencia de la manifestación*, Henry considerará que en el Husserl de las lecciones *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* y en el de *Ideen I*, los análisis de los fenómenos afectivos y pulsionales no son tratados afectiva y pulsionalmente sino a partir del modelo intencional. Esta anotación —que conduce inmediatamente a pensar la intencionalidad como una especie de desdoblamiento del mundo— exige preguntar: ¿qué tipo de impresión es pensable cuando ya no lleva de suyo un contenido noemático? A decir, ¿cómo nos acercamos a impresiones tales como sentimientos, afectos, etc., ligados al conjunto de vivencias de la esfera afectiva, pulsional o volitiva? Esto significa que ellas no están intencionalmente dispuestas y que es necesario plantearlas en el ámbito ontológico que le es cualitativamente más inmediato. Henry considerará —de acuerdo con esto— que el tratamiento intencional del sentimiento exige que éste sea transformado en un contenido intencional, haciéndole perder por completo su esencia. Es por ello que puede decir que la intencionalidad no es el último momento de la revelación del Ser y este carácter —suministrado a la intencionalidad— sería

absolutamente inmanente y *pathético* (1990). Según esto, la fenomenología *hylética* está destinada a la búsqueda de la materia intencional sobre la cual se construye todo soporte ontológico real. Gracias a ello podrá abastecerse de un contenido sacado de la exterioridad. Henry cuestiona si esta intencionalidad carece efectivamente de sustrato ontológico o si él estaría tan presente en cada fase de la autoafección que ya no sería posible tematizarlo.

Henry se cuestiona por la donación de los datos de sensación, con ello tendría que olvidar el modo de darse la donación —al detectar si hay otras vías posibles— y preguntar abiertamente por la donación de la donación —lo que según su pluma no habría quedado explícito en la meditación husserliana—. Con este cuestionamiento sería posible salir de la situación donde la conciencia intencional sería una conciencia dadora de sentido. Abandonando “los breves pasajes [...] consagrados en *Ideas I*” a la *ύλη* (1990: 60), Henry considera las *Lecciones* de 1905 como un intento de elucidar rigurosamente “la donación de la impresión” (1990: 63). Gracias a tal situación puede plantear la donación como el medio por el cual es posible saber si la fenomenología ha alcanzado efectivamente la materia trascendental radical (1990). Así, una vez instalados aquí, se nos revela sin andamiajes el problema filosófico sobre el cual reposa la búsqueda del darse la donación, a decir, aquel que está destinado a saber cómo es posible la ontología en general. Una vez superadas las aporías de la representación y del vaciamiento del Ser (desde aquí sinónimos), debemos ser capaces de dar cuenta del “ser de la impresión y del ser de la donación” (1990: 63).

La búsqueda de una donación tal es ahora el objetivo de las meditaciones por venir. Ya como una donación separada de cualquier recubrimiento (estratos superpuestos, predicados sensibles o axiológicos que ya estarían tonalmente determinados), ya como la captación de las condiciones de darse la impresión susceptible de conducirnos a la primera donación. Sin embargo, la búsqueda de la primera donación no es una búsqueda fundadora; la primera donación no sería puesta en el presente. Henry también pertenece a la tradición de filósofos que aceptaron que los actos de conciencia de Husserl privilegian y operan en el presente para entonces introducir que el

análisis de la impresión originaria es un análisis teórico; es gracias a ello que él puede anunciar, por un lado, que “es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente” (1990: 69) y que “la realidad reside en el experimentarse a sí misma de la subjetividad y de la vida, en el auto-impresionarse de la impresión, en ese caso solo en ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida” (69). Esta indicación será crucial para la profundización en nuestro objetivo, pues en ella se revela la disputa entre el *cómo* de la experiencia subjetiva y el *cómo* de la vida.⁴

La captación hylética, noético-noemática e intencional, opera para Henry a partir de una desontologización radical de la experiencia (cuyo carácter ontológico consiste en ser más originaria que la impresión), con ello colocaría la fenomenología en los términos propios a la analítica aristotélica y su lógica sería deudora de los términos del *lógos* propio al análisis que opera en el presente y designa lo que tendrá validez en la designación a través de un acto de objetivación. Esta desontologización es un vaciamiento radical en tanto que:

Esta indigencia ontológica innata a la impresión, en la medida en que esta última se da en la conciencia originaria del ahora, se expresa en el hecho de que, situada en él, se deja arrastrar con él, decayendo como él en lo «recién pasado», y después en «el recién, recién pasado» alejándose continuamente del ahora actual para hundirse en una oscuridad creciente y perderse, al término de este proceso, en lo «inconsciente» (1990: 37).⁵

4 La justicia que Henry ha hecho al pensamiento de Husserl no es el tema de este trabajo es por ello que no hemos tomado posición aquí al respecto.

5 “Cette indigence ontologique foncière de l’impression pour autant qu’elle se donne dans la conscience originaire du maintenant s’exprime en ceci que, sise en lui, elle se laisse emporter avec lui, tombant comme lui dans le «tout juste passé» et puis le «de plus en plus passé», s’éloignant continuellement du maintenant actuel pour s’enfermer dans une obscurité grandissante et sombrer, au terme de ce procès, dans l’«inconsciente»”.

De suerte que Henry ya había señalado cómo superar esta indigencia, esta desontologización, sin condenar la donación a la manifestación del Ser traspasada por la subjetividad y sin condenarla a las prerrogativas del presente. A esta excedencia del presente, y la asunción del Ser más allá de los poderes del sujeto, es lo que nos ha señalado el carácter de la ontología de Henry. Ella es una «ontología positiva» en tanto que afirmación preegológica y pretemática del ser que ya no lleva en sí la necesidad de hacer pasar el Ser por los términos de la luz. Esta situación ha sido pensable gracias a que Henry se da a la búsqueda, allí partiendo de Husserl, de un «acto originalmente dador de la realidad», en concomitancia con un acceso ontológico tan prístino que la realidad pueda darse en sí misma y tal cual es. Su búsqueda diría entonces que la autoimpresión señala el carácter positivo de la donación del ser sin necesidad de pasar por la odisea de su desvelamiento (1990).

Con todo, el análisis husserliano de la conciencia del tiempo, al hacer uso de la doctrina mereológica de la conciencia, exigiría homogeneizar los contenidos de las vivencias en los términos impuestos por la constitución. El primado de la retención en los análisis genéticos conducirían a Henry a la acusación de que Husserl trata el contenido de conciencia, la materia intencional y la impresión originaria, en los términos propios al presente subjetivo. Con ello podría decir que Husserl exige que lo real resulte de un acto subjetivo donde el Ser de la cosa real es auspiciado por la representación subjetiva. Así, Husserl condenó la evidencia y el darse verdadero a la fase del tiempo determinada como presente subjetivo (que sería finalmente la fase atendida por la conciencia que constituye el fragmento experimentado de la realidad).

De este modo, acudimos a una nueva nihilización del Ser que se lleva a cumplimiento en la crítica de Henry a los análisis husserlianos de la conciencia del tiempo de 1905. No obstante, esta crítica afecta al pensamiento filosófico en general, ya que esta determinación —en tanto que donación que se ofrece a partir de la nada— lleva como soporte una revelación donde interviene la subjetividad que toma sus licencias privilegiando el tiempo que le es propio e introduciendo la formalización analítica como la base de la meditación ontológica. De

esta manera, esta lógica sería acusada de obligar al ser a renacer una y otra vez «*ex nihilo*» (1990: 43).

El vaciamiento del ser, la desontologización de la experiencia, de la sensación, a favor de la forma del tiempo, mostraría de la manera más inmediata el carácter nihilista otorgado a la fenomenología y cuestionaría por completo la posibilidad de una fenomenología del ser real. Esta fórmula también afectaría la temporalidad extática de Heidegger, pues:

La mirada extática no es sino una forma vacía, lo que ella da, es un lugar vacío –en el cual, por cierto, ninguna impresión es susceptible de desplegar su ser, es decir, de aparecer en su propia realidad– (1990: 47).⁶

De modo que, una ontología que hace uso de la nada para que, a partir de allí, sea posible deducir la donación del Ser, pondría la nada como aniquilación del ser real al convertirlo en su condición de posibilidad y necesitaría explicar cómo recupera el ser para ponerlo como contenido de la sensación tematizada. Es así que se hace fundamental pensar la impresión como el *Sí* pleno donde la autodonación se haría inseparable de sí. Este venir a sí mismo de la impresión revelaría la donación donadora de la donación como un continuo que no lleva de suyo ninguna necesidad de interrogación. Así, la impresión afectiva mostraría el carácter de encontrarse en el ser asumiendo a cada instante la situación de autopresentarse. En esta autoafección de la vida en su efectividad se revela la afirmación continua del ser como vida siempre cambiante y siempre la misma pues: “No somos ese polichinela que tendría un pie en el ser y otro en la nada” (1990: 54).⁷

De acuerdo con lo anterior, la inversión de la fenomenología señalaría, sin mediación alguna, el carácter positivo de la donación y

6 “Le regard extatique n’est encore qu’une forme vide, ce qu’il donne, c’est une place vide – en laquelle d’ailleurs aucune impression n’est susceptible de déployer son être, c’est-à-dire d’apparaître en su réalité propre”.

7 “no sommes-nous pas ce polichinelle qui aurait un pied dans l’être et l’autre dans le néant”.

obligaría, al mismo tiempo, a hacer imposible el paso por cualquier modalidad nihilista en general. Así, podemos palpar el sentido de la inversión; con él Henry intenta “sustituir el aparecer del mundo en el que se nos muestran los cuerpos por el de la vida, en cuya afectividad trascendental es posible toda carne” (2000: 221). Gracias a esta modificación el abandono de la subjetividad clásica, esencialmente dicotómica, será replanteada hasta hacerla llegar a una pasividad radical donde la vida estaría en nosotros y nosotros en ella haciendo imposible la *Eingetlichkeit*, el *eigentlich*, el ἴδιος y el *propius* tan presentes en Heidegger. (42-43, 53, 122, 130, 144, 163, 179, 187-188, 191, 193, 221, 234, 250-251, 263-264, 268-269, 279-280, 286-287, 295-296, 298, 302, 304, 306, 322-323, 325-326, 336, 338-339, 343-344, 348, 383-386, 391). Una vez debilitado el régimen de la subjetividad y el de su presentificación es posible señalar que el modo en el que la Vida Absoluta viene a sí es el archipathos de la Archi-carne (con anterioridad a toda fenomenalización y a todo *Dasein* humano), ya que ninguno de ellos puede venir constantemente a sí. De esta manera, debe quedar señalado que la carne y la venida originaria de la carne, indica que la fenomenología de la carne, remitiendo a una fenomenología de la encarnación, permite decir que el Antes-de-la-carne es el «Sí» carnal viviente. Henry lo ha dicho de este modo: “el «Antes-del-ego» y el «Antes-de-la-carne» constituyen juntos lo previo de todo viviente, confiriéndole *a priori* las determinaciones fenomenológicas fundamentales que hacen de él ese *Sí carnal viviente*” (2000: 224). Queda entonces revelado, con una transparencia innegable, la tesis que defendemos en este trabajo: la receptibilidad pasiva de la carne, aquello que Henry llama encarnación, es indiscernible del problema de la donación del Ser que aquí es planteado a través del carácter de una ontología positiva y éste se deja sentir como un «Sí» radical que se revela a sí mismo como vida. Este carácter de autoposición absolutamente pasiva ya no tiene necesidad de pasar por los términos del nihilismo ontológico, donde el yo se apodera de la revelación del Ser, de la manifestación del mundo y de la determinación de lo que es, a partir de la presentificación. Henry ha necesitado –para dar el paso de la pasividad subjetiva a la pasividad de la pasividad, ahí donde la donación ya no tiene rasgos

subjetivos— identificar la vida y la donación. Es por ello que puede decir que:

Una vida que no es nada, que por sí misma no viviría, incapaz de traerse ella misma a sí, desprovista de ese poder originario y al mismo tiempo de todo poder verdadero, es una vida finita. La Vida que se trae a sí en el Primer Sí Viviente en el que se experimenta a sí misma y goza de sí, es la vida infinita de Dios. Ninguna vida finita existe como tal. Sólo vive dada a sí en la auto-donación de la Vida infinita. Por la misma razón, al ser siempre incapaz de dárselo, no tiene ningún poder. En la culpa, quien la comete padece la experiencia trágica de la impotencia que hierde de raíz su vida toda, puesto que, privada de todo poder verdadero, lo está al mismo tiempo del de hacer lo que quiere. Quiere lo que está bien y hace lo que está mal (2000: 232).

Y es de este modo que somos lanzados a una experiencia radical de la inmanencia que ya no aceptaría el nombre de trascendental, en tanto que relación entre el Ser y el sujeto, antes bien, ella se vería impelida por la vida. Dada esta situación, nos es revelada otra inmanencia —aquella que ya no busca *lo que es* en la exterioridad— capaz de no violentar aquella que tiene por contenido: en ella el viviente estaría privado de ser una existencia «libre como el viento», donde su libertad se vería potenciada por el «sentimiento de tener una vida propia, libre, independiente». Con ello Henry puede pensar un *ethos* incapaz de poner el sentido fenomenológico y ético de la intersubjetividad al servicio de las perspectivas y de las legitimaciones jurídicas.

Con la identificación entre la Vida Absoluta y la encarnación, Henry plantea el sufrimiento como la donación de la vida. Con ello recurre a la identificación cristiana de la Verdad con la vida —en tanto que donación del verbo como carne— y se opone a la donación del ser por la vía de la negatividad. Es por ello que puede preguntar — más allá de la lógica del ego y de la apropiación, donde la nada se ofrece como un pretexto novedoso para comenzar de nuevo— que: “¿cuál es la realidad fenomenológica de este «anonadamiento»? Si no

tenemos ninguna, ¿es algo más que un *flatus vocis* la proposición que lo formula?” (2000: 236). ¿Es esta pregunta la desacreditación de la pregunta ontológica heideggeriana? No, no es posible dejar esta cuestión sin un intento de respuesta. La autoafirmación *pathética* de la vida —entendida como la carne que se abraza a sí misma en cada fase de su vida— implica la idea de un «Sí» en tanto que máxima positividad en el autoencuentro: “Dado que la auto-donación de la Vida Absoluta en la que está dado a sí se cumple efectivamente en él, todo Sí resulta ser al mismo tiempo un Sí real” (Henry, 2000: 238). Con lo anterior Henry pensaría que la pasividad más originaria sería aquella que está planteada en términos de vida antes que de Ser, pues para alcanzar este último tenemos que asumir distinciones previas como los binomios: ser-nada, ente-ser, singularidad-universalidad. De modo que la Vida Absoluta ya no tendría que darse a la aventura de ganar sus propios derechos ante el Ser: ella sería la afirmación más radical de toda ontología. En otras palabras, la pasividad más pasiva y más original sería el olvido más originario en el que:

Si la vida escapa a toda memoria aún cuando aquella no nos abandona jamás es porque una memoria sin memoria nos ha unido a ella desde siempre y para siempre. Ella siempre ha cumplido su obra, siempre, y ya nos ha colocado en nuestra condición de vivientes. Esta memoria inmemorial de la vida, que es la única que puede unirnos a la Vida es la vida misma en su *pathos*: es nuestra carne (2000: 224).

Gracias a esta descripción nos ha sido posible sostener que la carne se revela como el Sí radicalmente concreto al que es necesario distinguir de los términos del nihilismo. Esto es, fuera de todo preguntar binómico. Veremos en lo siguiente que la llamada trilogía del cristianismo también opera bajo el carácter de la ontología tal como la hemos descrito y que esta situación nos ayudará a pensar, finalmente, en la importancia del problema del ser en su positividad.

Frente a la teoría del conocimiento, que comienza pensando la subjetividad a partir de un *ego* tematizante, surge inmediatamente la exigencia de garantizar la realidad y la veracidad de lo trascendente. Esta es la base sobre la cual opera la filosofía trascendental y el por qué de su actualidad: debe asegurar la existencia de un ser que no esté fundado en la subjetividad. El éxito de *Sein und Zeit*, más allá de la inminente promesa que sugiere, la de entregar el mundo como posibilidad al *Dasein* resuelto, tiene a su base el convencimiento de que finalmente lo trascendente estaba garantizado gracias a la diferencia ontológica y al carácter del *Dasein* como ser en el mundo. Al poner el Ser como lo que trasciende todo ente, la teoría del conocimiento debía tomar un segundo lugar; ella fue desplazada a conformar una ciencia regional. Sin embargo, esta grandilocuencia del Ser sobre el ente debía pagar un precio: ya no podría sino pensar los acontecimientos mundanos a partir de su donación inmanente haciendo que la ontología acaezca en su propia univocidad y que aquello que puede acontecer en el Ser sea correspondiente a la inherencia de una sola voz para todos los entes. Más allá de la ontología fundamental ya nada sería susceptible de pedir Ser, todo acontecimiento estaría supeditado a sus prerrogativas. Al descubrir el Ser de su ocultamiento mundano, al sorprender la impropiedad con el tiempo de los seres que mueren, con la salida del anonimato de las razones y cubrimientos culturales, el *Dasein* descubre que habita temporalmente el Ser y su existir se ve mordido por la nada. Desde allí comienza la angustia y con ello la donación de la esencia del Ser, a decir, el tiempo ha sido pensado bajo la estructura del horizonte del Ser.

En la pregunta que interroga por el Ser hay un nuevo comienzo: el comienzo del *Dasein* ante el padecimiento del final, ante el anuncio de su aniquilamiento. Es por ello que debe apropiarse del Ser para cuidarse de este removimiento (2001: 121, 191-200, 197, 199, 206, 249, 274-280, 301-334, 316-323, 334, 350 y 374). La nada abre así el sentido originario de la pregunta que interroga por el Ser; pero, hemos señalado, ¿puede ser ésta la primera de todas las preguntas? ¿En ella se volvería a comenzar, a olvidar, lo que se ha

hecho en el pasado —en tanto que tiempo originario de nuestro ser—? ¿Ella alcanzaría la cúspide de una situación en la que soy totalmente perdonado? Si la pregunta que interroga por el Ser deja de ser una pregunta metafísica, para acercarse al *Dasein* en términos existenciales, esta pregunta acepta los cuestionamientos que hemos señalado. Ella toma la apariencia de estar lejos de abarcar todos los eventos pues, una vez que hemos retornado a la pregunta, ¿no vemos que en ella hay una indigencia de acontecimientos, ya que su exotismo se presenta una única vez y, al llegar la resolución, ella sería solo el recuerdo del sufrimiento, el miedo y la angustia por sí? Es necesario realizar una transformación en la esencia del sujeto —unívoco y contemporáneo a sí— para poder avanzar más allá de este preguntar.

La fenomenología del cristianismo de Henry lleva en sí la aceptación de la afirmación del ser como carne y este carácter positivo señala la faceta más comprometida del pensamiento henryneano con la acción humana. Ella comienza con la fenomenología de una intersubjetividad pathética, preintencional y prelingüística, como la primera esfera de una ética capaz de pensar la relación con el otro con la misma profundidad que la relación con Dios. Esta relación entre la fenomenología y la teología coincide con aquella entre la Vida absoluta y la Vida divina. Lo hace como la unidad que se encuentra en el corazón de un misterio que supera todo acto posicional filosófico: es el misterio del Ser alrededor del cual giran las religiones y, fundamentalmente, el cristianismo. Para Henry el cristianismo habría sido la religión que ha radicalizado que el Sí (*Soi*) trascendental viviente que somos no pueda ser comprendido sino a partir del proceso inmanente de la vida gracias al cual sería posible llevar la fenomenología hacia su último cumplimiento. Este cumplimiento señalaría el origen no originado del aparecer del aparecer, esto es, el sentido último del aparecer como tal. Esto habría sido destacado por Henry en noviembre de 1947 en su *Diario*:

He comprendido con profundidad que el sufrimiento es la condición de la felicidad —o lo que viene a ser lo mismo que la felicidad absoluta está incluida en el sufrimiento, lo verdadero, aquello que también es absoluto— porque es Dios el que sufre, es

un yo-Dios quien sufre. Dios, es pues el fondo de la subjetividad, es lo que hace la subjetividad del sujeto (2010: 24).

De modo que la introducción de Dios en el pensar diría, al menos, lo siguiente: 1) que el acontecimiento de la donación de Cristo al mundo señala que el sufrimiento pasa enteramente por la carne y que en su encarnación se revela su sentido como redención; 2) que la estructura de la carne haría posible la fenomenología de la intersubjetividad pathética en tanto que origen fundamental de la donación individual del mundo, y 3) que el mal es pensado como el poder hacer individual sobre la carne de Cristo —que desde aquí es entendida como la unidad trascendental de la humanidad—. Estas tesis sostienen la reflexión de la trilogía del cristianismo, ella empieza en 1996 con *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, continúa en 2000 con *Incarnation. Une philosophie de la chair* y el libro póstumo, de 2002, *Paroles du Christ*. En estas obras encontramos una lectura fenomenológica del problema de la revelación bíblica pensada para mostrar el carácter no-griego del pensar cristiano (eminentemente desarrollado en el problema del sentido de la invisibilidad y del misterio de la encarnación). Al meditar sobre la Vida absoluta, sobre Dios, Henry radicaliza el Prólogo al Evangelio de Juan: de donde resulta la primeridad de la carne respecto a un *lógos* originario que ya no se deja atrapar por la razón en tanto que puro *pathos*. En *Incarnation* se analiza el estatuto subjetivo de todo viviente en su proceso de conducción hacia la Vida donde cada viviente puede pretender el estatuto trascendental de «hijo de Dios». La encarnación cristiana, como modo de dar el mundo sin ningún rasgo moral, señalaría la relación humana con la humanidad de Cristo. Estos análisis recuperan las bases de los primeros ensayos y lo hacen profundizando en los problemas de la angustia, la intersubjetividad y la relación amorosa y erótica.

Si bien es posible decir que la idea de un Dios pathético en Henry trasciende el cristianismo —ya que no abandonó jamás su filiación con Nietzsche y en más de una ocasión aparece Dionisos como la zozobra entre el goce y el sufrimiento—, los análisis dedicados al pensar cristiano sugieren una preocupación más profunda que

aquellos dirigidos a Nietzsche. En él se vislumbra una preocupación por el problema de la humanidad de lo humano donde su dignidad ya no estaría sometida al cumplimiento voluntario de los Derechos Humanos, a la legalidad o a las Instituciones que comercian con los contratos sociales y humanos. La encarnación señala la positividad de la situación en la que el ser se presenta en su desnudez radical:

El hombre que no sabe nada, nada que no sea la experiencia de todos los sufrimientos en su carne herida, el «pobre», el «pequeño», ese probablemente sabe mucho más que un espíritu omnisciente emplazado al término del desarrollo ideal de la ciencia, para quien, según una ilusión generalizada en el pasado siglo, «tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos» (Henry, 2001: 12).

De modo que el sufrimiento presenta el mundo en su carácter último. En la *qualitas* originaria de la mundanidad queda señalado que el asesinato al inocente, que aquellos que son vulnerados por el uso hermenéutico de la religión, los asesinados por la deslocalización de las empresas, por las deudas obtenidas por el político durante las campañas o por la amplitud del poder a través de la ilegalidad (por el narco, la extorsión, la violencia generalizada, etcétera), no es un simple problema que deba quedar relegado a la ignorancia y la vida ingenua —siempre negadas por el presente del filósofo—; que no se empieza a pensar una vez que se han resquebrajado los fundamentos de la moral. Señala que una humanidad nacida en la lucha, que ha empeñado su ser en la política, no puede sino alimentar una doctrina de venganza, aniquilamiento, extorsión y poder. Esto dice que su afianzamiento es posibilitado por la dialéctica interna a un sistema totalitario donde la afirmación de sí se tornaría imposible. Esta autoafirmación es para Henry la posibilidad de arrancar de la voz que habla por los pueblos, *lógos* totalitario, la sensación inmanente de un cuerpo que está radicalmente expuesto, situación totalmente contraria a la totalidad. Ella ya no sería dialéctica, no necesitaría comenzar por la nihilidad, sería pura positividad pues, de acuerdo con todo comienzo nihilista, incluso como una parte de un momento

interno a la negación, lo Mismo se afirmaría negando. El padecimiento cotidiano del mal supone la tensión que pende del aplazamiento del combate y de la muerte, pero un cuerpo que ha experimentado el acontecimiento del miedo y el horror por la inmersión en la obsolescencia y la política, tal como lo habría mostrado la carne de Cristo, obliga a pensar que hay que resistir a este dolor, que hay que superar ese momento para poder pensar en la felicidad como advenimiento posible. Es así que la autodonación señala su carácter absoluto, ella no puede dar lo que radicalmente le hace sufrir.

La fenomenalidad de la prueba de Dios, no debe ser pensada a través de la prueba de la luz del mundo. Esto significa que sacar la vida del lenguaje ontológico, ¿no exigiría una ontología que ya no necesitaría de los términos de la luz del mundo donde la exposición del ser estaría condenada a la temporalidad mundana? ¿No nos permitiría este desfondamiento de la ontología fundamental la necesidad de una ontología más radical, capaz de elevar en sí la afirmación del ser sin ningún privilegio? ¿No es así que estaríamos ante la llegada de una ontología radicalmente positiva? Esta ontología debe ser buscada en el “Sí que habita todas las vivencias y en el que decimos que se superponen lo que afecta y lo afectado” (2013: 46). Es un sí que “engendra cada vez un Sí particular —este Sí que yo soy—” (46), esto es, “en el auto-engendramiento de la vida en cuanto su autoafeción, se engendra un Sí como tal, singular y netamente mío” (46).

La relación entre la fenomenología del cristianismo y la llamada ontología positiva (material, también podemos asumir), debía ser buscada en la materialidad de la carne y con ello detenernos antes de llegar a la necesidad de pensar la donación de Dios, ya que la verdad que revela el camino de la Archi-revelación es *pathética* y tiene ese carácter porque ella misma es la Vida (autodonación que se prueba a sí misma sin distancia alguna). Finalmente, la fenomenología de la carne, del cuerpo subjetivo según los textos de Henry, pondría en el centro de la discusión problemas tales como el hambre, el cansancio, el horror a no tener un hogar, el verdadero afuera del que no tiene casa. Esos problemas serían arrebatados de la legalidad del Derecho para ser pensados en términos ontológicos. El ser humano acontece como la carne ligada trascendentalmente a toda carnalidad. Con

ello, permitir el mal, como advertía Platón, el padre de los filósofos, consiste en volverse parte de él. Así, el mal que es permitido en la carne, el dolor infligido en el cuerpo, la tortura, el asesinato —a un solo hombre, a unos cuantos, a cientos de ellos—, nos pone en relación directa con el sentido de la carne para el cristianismo. Es por ello que la realidad del cuerpo de Cristo es la condición de la identificación del hombre con Dios, el verbo hecho carne acontece mundanamente como lo que habita, lo que se da a sí mismo a la intemperie pues, según el Evangelio de San Juan, la declaración abisal que plantea el devenir hombre de Dios como *hacerse carne*, también señala que solo así, como carne, Cristo “habitó entre nosotros”.

Referencias bibliográficas

- Bernet, R. (1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: Épiphanée: Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (1992). *GA 19, Platon: Sophistes (Winter semester 1924/25)*. Frankfurt: ed. I. Schüssler.
- Heidegger, M. (1994). *GA 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Summer semester 1925)*. Frankfurt: ed. P. Jaeger.
- Heidegger, M. (1994). *GA 61, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1921/22)*. Frankfurt: ed. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Henry, M. (1985). *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: Épiphanée, PUF.
- Henry, M. (1985). *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiphanée, Presses universitaires de France.
- Henry, M. (1987). *La Barbarie*. Paris: Le livre de Poche.
- Henry, M. (1996). *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éd. Du Seuil.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éd. Du Seuil.

- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Henry, M. (2002). *Paroles du Christ*. Paris: Éd. Du Seuil.
- Henry, M. (2003). *De la subjectivité. Tome II. Phénoménologie de la vie*. Paris: Épiméthée, Presses universitaires de France.
- Henry, M. (2007). *Entretiens*. Paris: Éd. Arles, Sulliver.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Henry, M. (2010). *Pour une phénoménologie de la vie*. Paris: Éditions de Corlevour.
- Henry, M. (2012). *Revue Internationale Michel Henry*. No. 3. Louvain: UCL Presses Universitaires de Louvain.
- Henry, M. (2013). *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Leclercq, J. et A. Henry, (2009). *Cahier Michel Henry*. J. Leclercq et J-M. Brohm (Eds.). Paris, Lausanne: Éditions de l'Âge d'Homme.

¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del *ego cogito* al *egò páscho*

Am I Loved? The Erotic Phenomenon and the Phenomenological Transit from the *ego cogito* to the *egò páscho*

Hernán Gabriel Inverso
Universidad de Buenos Aires, Argentina
hernaninverso@filo.uba.ar

Recibido: 01/06/2017 • Aceptado: 17/03/2018

Resumen

Los desarrollos fenomenológicos de las últimas décadas priorizaron la exploración de la dimensión afectiva de la subjetividad como vía para el cumplimiento de un programa de investigación radical. Frente a interpretaciones en clave de ruptura, en este trabajo planteamos la fenomenología como acceso al arco completo de fenomenicidad a través de los dispositivos de la estaticidad, la geneticidad, la generatividad y la inapariencia. Sobre esta base encaramos la interpretación de los desarrollos marionianos sobre el fenómeno y la reducción eróticos como legítimo rendimiento de una fenomenología de lo inaparente que tematiza la dimensión del *páthos*, sin implicar rupturas respecto del suelo fenomenológico general.

Palabras clave: amor, afectividad, excedencia, Fenomenología, reducción.

Abstract

The phenomenological developments of the last decades have explored the affective dimension of subjectivity as a fulfillment of a program of radical research. Against the interpretations that note the ruptures, this article studies phenomenology as an access to the complete range of phenomena, through the devices related to static approach, geneticity, generativity and inapparence. On this basis, it analyzes the interpretation of the philosophical developments of Jean Luc Marion on the erotic phenomenon and erotic reduction seen as a legitimate performance of a phenomenology of the inapparent that deals with the dimension of *páthos*, without implying breaches or overcomes with respect to the general phenomenological soil.

Keywords: affectivity, exceedance, love, Phenomenology, reduction.

Desde que Paul Ricoeur sugiriera en 1958 que la fenomenología avanza a través de sus herejías, se extendió la idea de una multiplicación de fracturas y grietas que socavaban las bases del edificio originario y arrastraban tras las búsquedas de mayor radicalidad toda posibilidad de sostener los rendimientos de la etapa husserliana, cada vez más cubiertos de sospecha (Ricoeur, 1958: 836). Una dirección diferente, sin embargo, convive con esta línea y se liga con el despliegue de las líneas prefiguradas en los desarrollos husserlianos que pueden encontrar cumplimiento si se atiende a la orientación disciplinar general. Los estudios que trasponen los límites de la estática y la genética para explorar el ámbito de la generatividad completan este arco con la referencia a la excedencia, que constituye el tema de la fenomenología de lo inaparente.

En lo que sigue, nos detendremos en la serie de objeciones que ha recibido la caracterización del sujeto de la fenomenología y su supuesto compromiso exclusivo con un acceso epistémico, para sugerir una lectura alternativa que abarque la dimensión afectiva. Sobre esta base, consideraremos la propuesta marioniana acerca del fenómeno erótico como un caso interpretable dentro del marco de una fenomenología que asuma la excedencia dentro del territorio fenomenológico y no como un tratamiento que suponga ruptura o superación del suelo husserliano. De este modo es posible apelar a los rendimientos de estudios relevantes sobre la noción de sujeto para evaluar los alcances de la fenomenología y su atención al arco completo de la fenomenicidad.

Fenomenología, afectividad e inapariencia

La concepción acerca de la subjetividad reúne muchos de los elementos que crean confusiones respecto de los alcances de la fenomenología. No sólo hay que contar la debatida cuestión del éxito

o fracaso del tratamiento de la alteridad sino también el modo de comprender la función del yo. En ambos puntos se han apoyado la mayoría de las vertientes de la fenomenología francesa contemporánea asociadas con el llamado giro teológico, que reclaman radicalidad y una atención a la excedencia que quedan debilitadas en el dispositivo husserliano por su compromiso con la estructura intencional y la prioridad de un enfoque epistémico.¹

Muchas veces las simplificaciones llevan a acusar a la fenomenología de tener una identidad logocéntrica dominada por una intencionalidad objetivante y sometedora. Por el contrario, si bien los aspectos constitutivos son centrales en algunos desarrollos, Husserl se encarga de aclarar repetidas veces la mayor complejidad del asunto, afirmando, por ejemplo en las *Lecciones de psicología fenomenológica* que el yo «no es un polo muerto de identidad», y que su dinamismo es diverso. En este sentido,

es el yo de las afecciones y de las acciones. El yo que en la corriente de las vivencias sólo tiene su Vida en el hecho de que, por una parte, como intencional, produce intenciones, con ella y, por otra parte, porque siente estímulos por parte de esas objetividades, es rozado por ellas como sintiente, es atraído hacia ellas y motivado a la acción por parte de ellas) (Hua IX, 208-209).²

Este punto es relevante, dado que varias críticas parecen desdibujar la dimensión afectiva y sintiente del yo, así como el dispositivo por el que es punto de irradiación, pero también de incidencia de afecciones que lo atraen sobre la base de un protoyo ligado al fluir

1 Estas críticas se remontan a los desarrollos de Heidegger presentes ya en el curso de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en los planteos de 1923 de *Introducción a la investigación fenomenológica*. Sobre este punto, véase E. Tugendhat (1970), W. Smith (2007) y H. Inverso (2018).

2 *“Es ist das Ich der Affektionen und Aktionen, das Ich, das im Strom der Erlebnisse nur darum sein Leben hat, einerseits weil es in diesen, als intentionalen, Intentionen übt, also auf ihre intentionalen Gegenständlichkeiten gerichtet und mit ihnen beschäftigt ist, und andererseits, weil es von diesen Gegenständlichkeiten Reize erfährt, von ihnen als fühlendes berührt wird, zi ihnen herangezogen, con ihnen Aktionen motiviert wird..*

primigenio (Hua XV, 586).³ Frente a los estímulos del mundo, el yo es un sujeto de la afección tanto como de la actividad.⁴

En efecto, el yo se despliega en el arco de un entramado complejo que no se reduce al paradigma de los actos, aunque en algunas vertientes se produce una recurrencia donde estos aspectos quedan desdibujados y reaparecen luego, pero bajo la forma de innovaciones. Si reconocemos en el sujeto —y en primer plano— elementos de afectividad, buena parte de los argumentos sobre la incapacidad del yo trascendental para operar la recepción de la donación se debilitan. Por cierto, ante la objeción de que hace falta una actitud con elementos de pasividad para que no quede obturada la mostración de lo dado, cabe considerar que el yo puro ya incluye elementos de afectividad. Por tanto, no se trata de delinear una función totalmente nueva sobre la denegación de su capacidad para cumplir con ese cometido, sino que basta con prestar atención a la modulación del grado de afectividad necesario para ello.

No obstante, a pesar de esto, el modelo más extendido de referencia a la filosofía de Husserl suele tener en cuenta sus desarrollos ligados con los análisis estáticos y en el mejor de los casos se extienden hacia el estrato de la geneticidad y su tematización de la historicidad de la mónada. El espectro de temas de la fenomenología resulta entonces objeto de críticas por su parcelamiento, de un modo que pierde de vista el horizonte integral que persigue la investigación fenomenológica. En efecto, Husserl se ocupó en la década de 1920 de caracterizar la relación entre los análisis estáticos y genéticos señalando claramente que no se existe superación de unos por los otros, sino que estrictamente son convertibles uno y otro y sus rendimientos se refuerzan mutuamente (Inverso, 2016). Persistiendo en esta línea, A. Steinbock propuso en 1995, en su trabajo *Home and beyond*, la consideración de un estrato que diera cuenta de

3 Así como hay un protoyo hay también una protogeneratividad asociada con los impulsos intersubjetivos que trazan los nexos vinculares de las generaciones (Hua XV, 178).

4 R. Walton resume el haz de elementos que se dan cita en el yo diciendo: “el yo no solo es “punto de irradiación de actos”, sino también “punto de incidencia de afecciones”. Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el acusativo del emplazamiento ético y en el dativo del ocurrirme algo” (2001, 48).

numerosos desarrollos husserlianos ligados con fenómenos geo-históricos, culturales e intersubjetivos que ameritan el reconocimiento de un dispositivo independiente.

Del mismo modo que Husserl reconoce retrospectivamente las peculiaridades del enfoque genético ya presentes en desarrollos estáticos, se puede reconocer una impronta generativa teóricamente independizable cuyas manifestaciones ya están presentes en desarrollos estáticos y genéticos.⁵ Mientras el enfoque genético permanece en la constitución egológica, en la auto-temporalización y la facticidad individual, y la esfera de la intersubjetividad no traspasa los límites de una sociología trascendental orientada al campo sincrónico de contemporáneos, el enfoque generativo trasciende ese límite y se preocupa por cuestiones donde prima la historicidad, la atención al mundo de la vida y su tejido de ritos, tradiciones, lenguaje, relaciones intergeneracionales, culturales y multiculturales tal como se dan en el diálogo entre el mundo familiar y el mundo extraño.

La generatividad no implica una etapa diferente más allá de la fenomenología estática y la fenomenología genética, y es la fenomenología genética la que se despliega hacia la generatividad por profundización de cuestiones atinentes a la geneticidad a la manera de una auto-superación (Walton, 2012: 328). Se trata en todos los casos de los mismos fenómenos en los mismos horizontes y cada enfoque enfatiza aspectos peculiares, si bien para clarificar los análisis resulta útil diferenciar los dispositivos y procedimientos que convienen mejor a cada dimensión.

Ahora bien, más allá de la generatividad, o de la auto-superación de la egología que encarna la geneticidad, se extiende la esfera de la excedencia, una dimensión metahistórica que apunta a esclarecer aspectos ligados a las condiciones de posibilidad del mundo y

5 Para una justificación general en esta misma línea de la noción de 'generatividad', véase A. Steinbock (1995, 3-4). Véase además T. Seebohm (2015, 23-24). Como muestra se puede recurrir a *Meditaciones Cartesianas*, en el § 58 dedicado a la articulación de los problemas de la analítica trascendental de las comunidades intersubjetivas de orden superior (Hua I, 159-163), actitud que se replica en los trabajos producidos entre 1930 y 1937 que conforman los manuscritos A sobre fenomenología mundana, los C sobre constitución del tiempo como constitución formal y los E sobre constitución intersubjetiva.

la subjetividad (Walton, 2012: 337). Los elementos metahistóricos son asociados en esta lectura con desarrollos de la tradición fenomenológica posterior que tienden a independizar sus planteos de la plataforma disciplinar previa. Así es que se enfatiza que sus motivos fundamentales están ya en Husserl. Sobre esta base es que podemos efectuar una exégesis general donde estos desarrollos se entronquen en la fenomenología e inviten a desarrollar, antes que nuevas rupturas, el estudio cuidadoso de los puntos de comunicación con los demás estratos en un diseño ampliado de las fronteras fenomenológicas.

En este modelo, generatividad e inapariencia no son etapas desvinculadas con pretensión alguna de independización, sino un despliegue de motivos fenomenológicos que vienen desde la geneticidad. La exploración de la excedencia, como metahistoria o fenomenología de lo inaparente, tiene sus raíces y es una misma con la generatividad y los modos egológicos, en una perspectiva que enfatiza la concepción de la fenomenología en su labor exhaustiva de investigación de horizontes inexplorados.

En este sentido, los desarrollos de la etapa generativa ofrecen elementos para ampliar el arco de fenómenos a estudiar. A. Steinbock señala que en el marco de la generatividad se amplía de modo pronunciado el plexo de fenómenos que pueden ser analizados, y se bosqueja incluso la base para ampliarlos. Con la propuesta de distinguir «generatividad» y «Generatividad» (Steinbock, 2003: 315 ss.), sugiere que una serie de fenómenos caracterizados por su inaccesibilidad, detectados precisamente en la imposibilidad de fenomenización, quedan como fenómenos límite, que “están dados como no siendo capaces de darse” e incluyen lo inconsciente, el sueño, el nacimiento y la muerte, la temporalidad, el otro, los otros mundos, la vida animal y vegetal, la tierra, Dios, etc. (Steinbock, 2003: 290).

Por esta razón A. Steinbock se esfuerza por notar las ventajas de dar entidad a desarrollos que vitalizan el planteo general. El esfuerzo por fundamentar la noción de generatividad lo conduce, sin embargo, a comprimir en esta idea elementos que resultan incompatibles. En efecto, al distinguir entre «generatividad» y «Generatividad», la primera comprende los elementos intrahistóricos, mientras la segunda, constituida por la historicidad misma, implicaría un tipo de

Absoluto originario. Al notar que la historia excede los hechos históricos, se impone el reconocimiento de una dimensión distinta, que queda sin embargo comprimida dentro de la noción de la fenomenología generativa de un modo que debilita la demarcación interna del estrato. Si a la generatividad pertenece lo histórico, la dimensión de excedencia que adviene al explorar el acontecimiento no puede estar en un mismo plano sino en otro distinto.

Aquí es donde llegamos a tratar de la fenomenología de lo inaparente, que es la deriva que se enfrenta al desafío de tematizar lo que dentro del enfoque generativo queda en el límite de la atención. Se trata de ampliar el esquema general con una dimensión adicional. A la egología de los enfoques estático y genético se sumaría el generativo orientado a lo intersubjetivo e histórico y uno más que proponemos llamar fenomenología de lo inaparente, donde advendría la atención a los fenómenos con excedencia que quedan en los límites de los enfoques previos. Si es así, no hay en los fenómenos de la inapariencia un obstáculo sino una clave que lleva a la necesidad de diseñar un cuarto enfoque complementario orientado a dar cuenta de sus peculiaridades y, por tanto, del sistema en su totalidad.

La generatividad adquiere sus fundamentos a través de su génesis en la inapariencia, que es la versión concreta de lo que en la generatividad se contempla de manera abstracta. Igual que en la fenomenología genética hay elementos de pasividad que no advienen directamente a la intuición, sino que requieren un esfuerzo de búsqueda fenomenológica, del mismo modo los objetos de la fenomenología de lo inaparente no están disponibles como los de la generatividad, sino que implican una disposición subjetiva especial que haga que lo dado se muestre.

Por esta vía, los desarrollos de las vertientes preocupadas por la tematización de fenómenos inaparentes, que parecían quedar por fuera del dispositivo primigenio y debían apelar por ello a impugnaciones de aspectos husserlianos para justificar su propia instauración, pueden ser resignificadas como intentos legítimos previstos en un diseño general que los requiere para su desarrollo adecuado y su equilibrio interno.

El caso de la noción de sujeto a la que nos hemos referido en el inicio es un indicio claro. De modo reiterado se ha insistido desde

distintas vertientes, como indicamos, en que el compromiso con un abordaje epistémico obtura la dimensión afectiva y confiere al sujeto de la fenomenología una rigidez que lo ciega frente a la excedencia. Lo que llevamos dicho señala en otra dirección y sugiere que si bien este enfoque es prioritario en los estratos estático, genético y generativo, en el estrato orientado a la inapariencia, que apunta a fenómenos con excedencia, este aspecto se altera y el protagonismo de la donación pone en primer plano la dimensión afectiva y patética del polo subjetivo.

Lo que llevamos dicho puede ser comprendido en términos de un tránsito fenomenológico que no implica el abandono de los dispositivos previos sino la exploración de otros que permanecían en la penumbra. En efecto, muchas de las críticas señalan que la falta de radicalidad de los planteos iniciales se deben al compromiso con la herencia cartesiana sintetizada en la perspectiva epistémica supuesta en la fórmula *ego cogito*. Esta opción, que Husserl habría discutido pero adoptado siempre en sus elementos básicos, estaría aliada a la estructura intencional y al acotamiento de la fenomenicidad al plano de la objetualidad. En verdad, la perspectiva del *ego cogito* y sus rasgos primariamente epistémicos convienen a múltiples desarrollos de la fenomenología, pero ya hemos visto que nos los agota. Si bien puede dar cuenta del temple general que prima en los estudios de la estaticidad y la geneticidad, resulta útil considerar una segunda figura para los modos no egológicos de la historia y la metahistoria (Walton, 2012). En este punto resulta de auxilio la consideración de desarrollos que se remontan a los orígenes de la tradición, donde Husserl se dirigió más de una vez para buscar el impulso hacia la búsqueda de certeza científica (Hua VII, 9; W. Casement, 1988; Inverso, 2012 y 2015).

Si la primacía del *ego cogito* deja en este estrato un lugar al *egò páscho*, al “yo soy afectado”, estamos frente a un desplazamiento que amplía el arco de la fenomenicidad y está en condiciones de dar cuenta de aquello que los críticos de la fenomenología de Husserl comprendieron como desarrollos que están más allá de sus límites. En la época clásica tuvo importancia la categoría de *páschein*, verbo asociado con la afección que presenta características curiosas. Se trata de un verbo morfológicamente en voz activa, pero que tiene

sentido medio, en tanto implica afección para el sujeto.⁶ La noción de *páthos* se asocia tradicionalmente con la tragedia de la época clásica y su alusión al sufrimiento, de modo que el ideal trágico se asocia a menudo con la fórmula *tôî páthos máthos*, “a través del *páthos* [se da] el aprendizaje”, como en Esquilo (*Agamenón*, 177). En este contexto *páthos* tiene el sentido prioritario de «sufrimiento» y refiere al modo en que los héroes, presos de las complejidades de destinos predefinidos, los confirman con sus propias faltas, de un modo que hace que por sus pesares aprendan ellos y, por sobre todo, el auditorio. Este es uno de los sentidos en que Aristóteles veía producirse la *kátharsis* en *Poética*, 1449b.

Sin embargo, este es sólo un aspecto del sentido de *páthos*. En efecto, se trata de un vocablo que remite a la idea de afección en sentido global y en principio podría ser tanto positiva como negativa, como sucede también con la idea de accidente y su vínculo con el acaecer, que sólo por cierta cosmovisión pesimista resulta, en tanto desconocido, potencialmente negativo. Con tono neutral, en el terreno gnoseológico *páthos* alude a afección y refiere a la información que nos llega por vía perceptiva. Corrientes filosóficas como la cirenaica y la estoica hacen de esta noción un elemento importante de sus sistemas (Tsouna, 1998; Zilioli, 2012; Inverso, 2012, 2018). No nos detendremos aquí en el desarrollo de los aspectos teóricos que ilustran esta conjunción (Romeyer Derbhey, 2006; Inverso, 2012, 2018: 425-436), pero nos basta aquí con recordar que existió en la antigüedad clásica una expresión de afectividad sintetizada en la fórmula *egò páscho* que puede ponerse en diálogo con la que más tarde se extendería a partir del programa cartesiano y sus ecos en la fenomenología.

La fenomenología, comprendida como un entramado de cuatro estratos, cobijando dispositivos egológicos y transegológicos, fusiona ambas formulaciones haciendo del *egò páscho* la proyección afectiva del *ego cogito* que predomina en el plano de la inapariencia y su exploración de la excedencia. Existe, por tanto, un tránsito que lleva

6 Sobre el fenómeno de la voz media y su instanciación en griego, véase A. Rijksbaron (1986, 426-443), Andersen (1989, 1-16), P. Andersen (1994) y R. Allan (2003).

del primero al segundo y permite dar cuenta de las distintas actitudes del polo subjetivo, desde la actividad del esquema intencional comprendido a la manera usual, hasta la puesta en perspectiva necesaria para recibir el fenómeno de la prioridad afectiva que Marion asocia con la anamorfosis (ED: 175176).

Consideremos en lo que sigue, como un ejemplo de este tránsito del *ego cogito* al *egò páscho* propio del estrato de la inapariencia, los desarrollos sobre el fenómeno erótico planteados por J.-L. Marion, a los efectos de mostrar que desde esta perspectiva la fenomenología está en condiciones de recuperar terrenos que a primera vista parecían por fuera de sus límites y de colocarse, por tanto, en situación de reclamar para sí la tarea de dar cuenta de todos los fenómenos.

El fenómeno erótico como instanciación del egò páscho

Como hemos dicho, la temática del acceso al otro constituye un aspecto que ha desafiado muy especialmente los desarrollos fenomenológicos y ha despertado críticas relacionadas con la insuficiencia de sus rendimientos, dado que los otros quedan reducidos a una suerte de objetualidad que desdibuja sus rasgos más propios. Se trata de un efecto de las sedes, primariamente estáticas o genéticas, en que se llevan a cabo los análisis husserlianos más conocidos. Esta perspectiva se diluye se si cambiando el estrato y por tanto los dispositivos a la mano, se emprende el tránsito del *ego cogito* propio de los planos egológicos al *egò páscho* de los transegológicos. En efecto, si se enfoca la excedencia, el Otro adviene con rasgos distintos que priorizan precisamente la dimensión afectiva. Como ejemplo de ello podemos referirnos a la tematización marioniana del fenómeno erótico, a los efectos de mostrar que sus rendimientos pueden ser considerados como un legítimo desarrollo perteneciente a la fenomenología de lo inaparente que traza aspectos relevantes de la configuración del sujeto en este estrato.⁷

7 No podemos detenernos aquí en el análisis de la noción y los alcances de la "fenomenología de lo inaparente" (Inverso, 2018).

En efecto, la alteración del polo subjetivo propia de esta dimensión va de la mano de un peculiar darse de la alteridad del que el fenómeno erótico es un buen ejemplo. En el enfoque marioniano, “en régimen de donación, por vez primera, el Otro no resulta un fenómeno que provoca una excepción extraterritorial respecto a la fenomenicidad, sino que pertenece a ésta de pleno derecho, aunque a título de paradoja” (ED: 442).⁸

En la apertura a la donación está ínsito el acceso al Otro de modo privilegiado, en la figura especialísima de un adonado dándose a un adonado. En este punto puede inferirse un reconocimiento de Marion de los distintos planos que intervienen en este análisis, ya que afirma que en este darse se da “primero, como algo que se da comúnmente (un fenómeno dado), después como un adonado (al cual lo dado se da) (*d’abord comme un donné du commun (un phénomène donné), ensuite comme un adonné (à qui se donnent des don-nés)*)” (ED: 443). En efecto, sin ruptura, los análisis fenomenológicos que apelan a la presentación en la inter-objetividad no deben ser descartados, sino que se debe apuntar a la primera mostración del Otro en el plexo de lo fenoménico, y en todo caso sumar la aparición del Otro como adonado que es correlativa del cambio de posición de sujeto en adonado. Este punto abre la dimensión de interdonación como el cumplimiento más avanzado de la fenomenicidad. En el planteo de *Siendo dado* se trata tan sólo de una proyección, que toma peso en *El fenómeno erótico*.

El acercamiento señala la ausencia de una referencia al amor como rasgo del *ego* en la enumeración cartesiana del inicio de la *Meditación III*: “yo soy una cosa que piensa, es decir duda, afirma, niega, entiende pocas cosas, ignora muchas, quiere y no quiere, también imagina y siente” (*Meditaciones metafísicas*: III.1).⁹ No alcanza el *volens* para dar cuenta de la dimensión del amor, porque el querer

8 “en régime de donation, pour la première fois, le phénomène d’autrui n’a plus rien d’une exception extraterritoriale à la phénoménalité, mais lui appartient de plein droit, quoique à titre de paradoxe”.

9 “*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens*”.

sigue aliado a un primado de la actividad subjetiva y para ingresar en el plano de la excedencia es preciso ceder ese primado al objeto y comprender al sujeto en su situación de desborde. Esto implica, precisamente, el desplazamiento hacia el *egò páscho*, único modo de dar cuenta de una de sus instanciaciones, tal como lo es el *ego amo* tematizado en la exploración marioniana de lo erótico. En efecto, el amor es un tipo fenoménico susceptible de encajar en los dispositivos de la fenomenología de lo inaparente.

Confirmando lo que decimos, es claro que el camino marioniano lleva a poner en entredicho la reducción epistémica porque sólo conserva lo estable de la cosa y pierde, por tanto, la dimensión de posibilidad del Otro. También cuestiona la reducción ontológica de cuño heideggeriano y su reconducción al ser que me torna “*ego* que certifica” (*PhE*: 41),¹⁰ para proponer una tercera reducción que ponga en primer plano mi carácter de fenómeno dado, de adonado. La peculiaridad de la reducción erótica es que no otorga una certeza de sí por uno mismo, sino una seguridad venida de otra parte, un Otro neutro, genérico o impersonal. La anonimidad que se asocia con el adonado refuerza la sustitución de la pregunta “¿soy?” por la de “¿me aman?”, de manera tal que ya no soy porque lo quiero sino “por lo que me requieren desde otro lugar” (*PhE*: 45; Díaz, 2012).¹¹

La reducción erótica destituye al *ego* de la auto-producción en la certeza y en la existencia. Así abre una dimensión nueva donde el estatuto de amado, quien puede amar y que lo amen, es decir el *ego amans*, resulta una figura que eclipsa al *ego cogitans*. En rigor, el *ego amans* emerge en régimen de inapariencia para dejar que se muestre un fenómeno que de otro modo queda absorbido en la lógica del intercambio y convertido en mero objeto transable por la voluntad de sujetos activos. Con la apertura de la dimensión del *ego amans* como instanciación del *egò páscho* la excedencia se impone y advienen rasgos inaparentes, es decir invisibles bajo la lógica de los dispositivos egológicos.

10 “Ego certifiant”.

11 “Par ce qu'on me veut d'ailleurs”.

Este tratamiento ilustra un rasgo de lo inaparente en tanto ámbito específico animado por legalidades que subvierten y contradicen los parámetros que rigen otros terrenos fenomenológicos. En este sentido y en el caso que nos asiste, el espacio varía sus rasgos. La temporalización intermonádica o intersubjetiva sirve como «base» para la temporalización del tiempo inmanente, que caracterizaría los estratos genéticos, pero no es tal cuando se analiza la espacialización del acontecimiento en el estrato inaparente, en donde bajo reducción erótica la temporalización está supeditada a una espacialidad —i.e. una distancia fenomenológica entendida como un aquí y un allí—, donde se espera que desde un «allí» me «certifiquen». El amante, bajo reducción, se constituye en el juego especular de recibir la certeza de ser amado “desde otro lugar” (*RD*: 44-46). De este modo, sólo en el plano de la fenomenología de lo inaparente el espacio precede al tiempo en las determinaciones.

El tiempo adviene como segunda figura destituida en su sucesión prevista por la actitud natural. Frente a la no permanencia del tiempo y sus presentes nunca instaurados, en la reducción erótica “reina el acontecimiento del otro lugar” (*PhE*: 57).¹² De nuevo, partiendo del «allá» en esta espacialidad cualitativa, hay una temporalización de ese allá en tanto surge como acontecimiento, y por tanto resulta imprevisible, improductible e initerable.

La reducción erótica comienza con la constatación de que ni los entes ni los *alter ego*, todavía indiscernibles, dan seguridad respecto de la pregunta de si me aman, punto desde el cual se despliegan tres momentos asociados con peculiaridades del espacio, el tiempo y la identidad en este escenario. En efecto, “la reducción erótica destituye la homogeneidad del espacio”, lo cual quiere decir que la creencia metafísica de la actitud natural en la conversión de aquí en allá sobre un espacio indiferente sin lugares propios deja lugar a la situación del amante. La recreación del que está lejos de su sitio familiar sirve para mostrar un allá que libera de la vanidad de un entorno sujeto a la pregunta por su utilidad. Se trata del allá “que tiene autoridad

12 “*règne l'événement de l'ailleurs*”.

bajo la reducción erótica para hacer que me convierta en amante —es decir, aquel que (se) plantea la pregunta «¿me aman?»» (PhE: 54).¹³

Hay, por tanto, lugares no conmutables y el espacio como esencialmente heterogéneo: “no habito pues en donde estoy, aquí, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo” (PhE: 56).¹⁴ Esto despierta la idea de que aquí y allá se invierten según esté o no activa la reducción erótica. Se trata de una idea con muchos resabios que encontramos en el tratamiento de Michel Henry a propósito del *hic* de la ipseidad (PhM: 215).

A diferencia del flujo temporal de lo óntico, en la espera del acontecimiento del allá, el tiempo erótico no pasa, suspende el flujo porque nada sucede, “dura la espera para la cual nada pasa” hasta que el otro llegue (PhE: 58).¹⁵ De este modo “el espacio ordena el tiempo y el sentido externo rige el sentido interno, ya que en el sentido externo —el espacio, o más bien el aquí/allá no espacial de la reducción erótica— decide en última instancia sobre el sentido interno —el tiempo, o mejor dicho el ahora de la reducción erótica—” (PhE: 59).¹⁶ Cuando de repente pasa algo, adviene como acontecimiento, esperado pero imprevisto.

Bajo reducción erótica la temporalidad se altera, entonces, de manera que el futuro resulta la espera de algo ausente que me temporaliza y me individualiza a través de eso que yo espero y no esperan otros, y desemboca en el presente como arribo de la espera que pasa, mientras el pasado sobrepasa el momento de su presente y se aleja ya sin espera. En este sentido, el pasado “sanciona la clausura

13 “Lui seul à autorité pour me faire devenir, sous la réduction érotique, l’amant —à savoir celui qui (se) pose la question ‘m’aime-t-on?’”.

14 “Je n’habite donc pas là où je suis, ici, mais là d’où m’advient l’ailleurs que seul m’importe et sans lequien rien, des étants du monde, ne m’importerait”.

15 “Ne dure que l’attente pour laquelle rien ne se passe”.

16 “L’espace commande le temps, le sens externe régit le sens interne, puisque le sens externe —l’espace, ou plutôt l’ici/là-bas non spatial de la réduction érotique— décide en dernière instance du sens interne —le temps, ou mieux le maintenant de la réduction érotique”.

de la espera” (*PhE*: 62),¹⁷ porque indica que ya no ansía el porvenir del arribo. De este modo, el pasado no es un patrimonio que atesora presentes acaecidos, sino una ausencia erótica, donde desaparecen la necesidad y la falta del otro lugar. Puede a su vez reactivarse desde la nostalgia y el recuerdo y es por ello que “la historia dura tanto tiempo cuanto yo espere”¹⁸ y en cuanto ya no haya espera todo muere (*PhE*, 63). En este contexto el otro lugar no es un fenómeno común, sino que se da por anamorfosis, estableciendo una perspectiva de aparición al que espera, como acontecimiento y en un marco de contingencia.

La tercera destitución, según dijimos, refiere a la identidad y completa las previas encarnado un indicio de primado del *egò páscho* y la afectividad que desplaza la identidad en tanto se vincula naturalmente a la actitud epistémica del *ego cogito* en su reflexión. El *egò páscho* no da conocimiento sobre quién soy sino patencia sensible de mi sensación. Marion dirá en consonancia con esto que con la seguridad que sobreviene desde otro lugar, no sé quién soy, pero sé dónde estoy. En tanto lugar desde el que me pregunto si me aman, experimento la vanidad del entorno, y si sobrevendrá o no el llamado del otro lugar. Al mismo tiempo, la afección queda en primer plano, dado que la respuesta positiva conmueve y afecta completamente, tanto como la negativa. Así, la pregunta misma crea la zozobra de la afección de un yo desalojado. Es afección de la carne, como dimensión auto-afectiva del sentirse sintiendo.

La reducción erótica pone en primer plano el hacerse carne de la que no puedo ponerme a distancia y marca el aquí donde es posible que se me alcance, de modo tal que la carne asigna ipseidad a la manera de coordenadas de exposición. En la modalidad del sentir se anula la distancia de la representación tributaria de las modalidades del *ego cogito*. Mientras el entendimiento tiende a la universalidad y la intercambiabilidad de sentidos para ser apropiable por cualquiera, la hechura de carne asigna la singularización de un aquí irreductible.

17 “Il sanctionne la clôture de l’attente”.

18 “L’histoire dure aussi longtemps que j’attends”.

Esta dimensión queda amenazada por la lógica del yo que ve al amor como penuria. Lo amenaza el temor de fallar y no alcanzar seguridad en el amor, de modo que tiende a ver al amor como compromiso de intercambio honesto en medio de una reciprocidad negociada (*PhE*: 113). Podríamos traducir esta idea en términos de un desplazamiento de los dispositivos de la inapariencia hacia los propios de los modos egológicos que enfocan sólo la objetualidad y convierten la excedencia en elemento del intercambio económico, de modo que no faltan posiciones que intentan limitarlo a una negociación que apunta a “una seguridad a un precio razonable”¹⁹ sujeto a regateo y a condición de que el otro empiece primero (*PhE*: 114).

Cabe aclarar que los análisis psicológicos o sociológicos que se concentran en estos aspectos del fenómeno no están errados ni son insuficientes, sino que están instanciados en distintos estratos. Desde la geneticidad puede explorarse la relación de contacto y reconocimiento del otro enfocando los mecanismos psicológicos o los que rigen en determinado cuerpo social, así como desde la generatividad puede rastrearse su origen histórico. En ambos casos se describen lógicas efectivas, que sin embargo no agotan un fenómeno en el que habitan rasgos de excedencia y debe, por tanto, estudiarse desde el dispositivo de la inapariencia, precisamente para lograr trasponer lo objetual y acceder a lo latente.

La reciprocidad resulta el obstáculo erótico que impide la apertura del campo amoroso y la efectuación de la reducción erótica a través del ofrecimiento de un «amor feliz» que balancee la penuria y el pánico de la falta. Esta ficción oculta que sin objeto que intercambiar no hay cálculo económico posible y que la imposición de un modelo de reciprocidad hace imposible el amor. Si, al contrario, se radicaliza la reducción erótica asociada con el ingreso en la esfera de lo inaparente, se quita el requisito de reciprocidad y retorna la pregunta de si me aman en «¿puedo amar, yo primero?» y surge la vía de ser un amante que se entrega y no un amado que recibe (*PhE*: 116). La suspensión de la reciprocidad teje una soberanía irrefrenable en tanto para amar no se depende de ser amado y en el amor el amante

¹⁹ “*Une assurance à prix raisonnable*”.

no pierde nada, incluso en casos de desdén el amor está realizado. En efecto, un don rechazado sigue siendo un don y la prueba de amor está asociada al dar sin recuperación, hasta el punto de que amar sin ser amado define el amor sin el ser y con ello su completa autonomía (*PhE*: 118).²⁰ Por esta vía la seguridad de ser amado se cambia en la seguridad de amar, de manera que al amar hasta el punto de perderlo todo se alcanza la seguridad incondicionada.

La modificación de la pregunta implica, en este punto de reducción radicalizada, la posibilidad de que el amante no espere, en tanto ama primero. En este caso transgrede la reciprocidad y la razón suficiente de la economía, revelando la falla de la razón para dar cuenta del amor. Es por ello que se trata de razón insuficiente (*PhE*: 129). Esta insuficiencia señala que sin reciprocidad no hay razones para amar, por lo cual el amor es libre, y puede darse sin la condición de conocimiento, dado que es él el que decide la fenomenalidad del amado como amado y de sí mismo como amante y el ego de la razón se desplaza hacia el otro.

El modelo de Don Juan y su criado, uno produciendo la reducción erótica y el otro mirando desde la razón, sirven para deslindar las perspectivas de fenomenalización de las dos actitudes. Esta contraposición le permite a la vez a Marion distinguir amor de seducción, en tanto el primero avanza de manera definitiva y sin retorno, mientras el avance de la seducción se cumplimenta con la idea de abandonar apenas el otro venga, a la manera de un señuelo. Esta actitud no termina de descentrar el ego y el otro aparece como finito por impotencia para el reinicio y sostén insuficiente de la reducción erótica (*PhE*: 134-135).

En la seducción, finalmente, no se anula la reciprocidad y si ésta falta el seductor abdica, mientras el amante soporta y tolera todo y es, en este sentido, «el idiota de la reducción erótica», en tanto persiste soberanamente en el amor sin importar si es correspondido (*PhE*: 140). De este modo reingresa la espera, ya no en el marco de la reciprocidad certificatoria del amor desde otro lugar, sino en el modo de la esperanza de lo que sobrepasa la objetividad. Este

20 Sobre la lógica del don, véase R. Walton (2006a) y H. Inverso (2013).

sobrepasar la objetividad es precisamente el rasgo del estrato de la inapariencia y su condición de tránsito del *ego cogito* al *egò páscho*, con la dimensión erótica más allá del intercambio como instanciación de esta actitud del polo subjetivo.

Corolarios

La exploración de esta relación por fuera de la lógica del intercambio implica, como vimos, la revisión de las torsiones del sujeto en el plano de la fenomenología de lo inaparente. De este modo, el polo subjetivo se presenta con un índice de pasividad ausente en los modos egológicos y sin la actividad característica de esos planos. En esta línea, se muestra receptivo y no donador, constituido más que constituyente, orientado a la inmanencia atravesada de afectividad, más que a lo trascendente. Todo el ámbito de lo subjetivo queda vinculado, del mismo modo que el fenómeno, a la alteración de la legalidad de otros planos, como surge de la revisión del fenómeno erótico respecto de la prioridad del espacio por sobre el tiempo.

El fenómeno adquiere un protagonismo especial, no sólo porque revela potencia de desocultamiento de sí independientemente de la disposición del *ego*, sino porque en su excedencia rebasa sus habilidades perceptuales y cognitivas.²¹ Es por ello que la fenomenología de lo inaparente presenta aspectos propios de intencionalidad morigerada o rasgos de afectividad y receptividad primigenia en el *ego*, que van asociados al momento de captación, pero a la vez va acompañada de una actividad peculiar asociada con la reducción para estar en posición de captar lo que se revela. El fenómeno que se explora no se puede intencionar directamente, pero la investigación no es

21 A. Steinbock resalta este aspecto que permite pensar lo otro, la revelación de la persona en el amor en un modo de darse aneconómico (2003, pp. 319-320). Por esta vía este modelo, que admite una donación más amplia, haría que lo otro no sea descripto meramente como negatividad de una fuerza irruptiva, accesible en el modo de la inaccesibilidad en el límite de mi experiencia.

aleatoria sino que trata en todo caso de producir la anamorfosis, en tanto condición de posibilidad de su mostración (ED: 217).²²

El recorrido general muestra que los aportes marionianos pueden ser considerados dentro de las coordenadas de una fenomenología comprendida en términos de cuatro estratos con dispositivos orientados a dar cuenta de distintos aspectos de la fenomenicidad. En este marco, la fenomenología de la donación ofrece desarrollos importantes que pueden enmarcarse en una fenomenología de lo inaparente comprometida con la descripción de la excedencia, ampliando los alcances disciplinares sin necesidad de apelar a rupturas y superaciones que fragmentan su potencia.

Referencias bibliográficas

- Andersen, P. (1989). "Remarks on the origin of the term 'passive'". *Lingua* 79.1, pp. 1-16.
- Andersen, P. (1994). *Empirical studies in diathesis*. Münster: Nodus.
- Casement, W. (1988). "Husserl and the Philosophy of History". *History and Theory* 27, 3, pp. 229-240.
- Castrillón López, L. (2012). "El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología". *Logos*, 21, pp. 67-89.
- Díaz, D. (2012). "La fenomenología de Jean-Luc Marion: un aporte significativo para el diálogo con la teología revelada". En C. Arboleda Mora y C. Restrepo, *El giro teológico*. Medellín: UPB.
- Hua: Husserl, E. (1950-2009), *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers).
- Inverso, H. (2012). "Las epoché escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica". *La lámpara de Diógenes* 13, pp. 29-41.
- Inverso, H. (2013). "De E. Husserl a J.-L. Marion: donación y límites de la fenomenología". *Franciscanum* 159, pp. 127-154.

22 Véase a este respecto la mención del esfuerzo marcado que Husserl indica como rasgo de la empresa fenomenológica en el final del prólogo a la reedición de la sexta de las *Investigaciones lógicas* en 1920.

- Inverso, H. (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Inverso, H. (2016). “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos* 26, pp. 43-73.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (= RD). Paris: Presses universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (= ED). Paris: Presses universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2003). *Le Phénomène érotique* (= PhE). Paris: Grasset.
- Marion, J.-L. (2012). *Figures de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Pavan, C. (2012). “Ego cogito ed ego amans: l'ipseità e la sua attestazione attraverso le riflessioni di Ricoeur, Levinas, Marion”, Diss.
- Ricoeur, P. (1958). “Sur la phénoménologie”. *Esprit*, 21.
- Romeyer-Dherbey, G. (2006). “Michel Henry et le hellénisme” en L. Lavigne, *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne.
- Seeböhm, T. (2015). “History as a Science and the System of the Sciences: Phenomenological Investigations”. *Contributions to Phenomenology*, 77.
- Smith, W. (2007). “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”. *Inquiry*, 50.2, pp.156 – 179.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- Steinbock, A. (1998). “Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays”. *Continental Philosophy Review*, 31.
- Steinbock, A. (2003). “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”. En D. Welton, *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana: Indiana University Press.
- Tsoua, V. (1998). *The epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: CUP.
- Tugendhat, E. (1970). *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vargas Guillén, G. (2014). “El ego amans. Entre giro teológico y filosofía de la religión”. *Capa*, 1.1, pp. 37-56.
- Vinolo, S. (2012). “Jean Luc Marion: Escribir la ausencia. El ‘giro teológico’ como porvenir de la filosofía”. *Escritos*, 20.45, pp. 275-304.
- Walton, R. (2001). “Fenomenología de la empatía”. *Philosophica*, 24.

- Walton, R. (2008). "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia". *Tópicos*, 16.
- Walton, R. (2006). "La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad". *Revista latinoamericana de filosofía*, 32.2, pp. 327-353.
- Walton, R. (2012). "Teleología y teología en Edmund Husserl". *Estudios de filosofía* 45.
- Walton, R. (2006). "La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad". *Revista latinoamericana de filosofía*, 32.2, pp. 327-353.
- Walton, R. (2006b). "Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion". *Tópicos*, 14.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. London: Acumen.

Hapax Legómena

Estudio introductorio a *Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber* de Antonio Rosmini

Jacob Buganza Torio
Universidad Veracruzana, México
jbuganza@uv.mx

Para D. Imbernön

Este trabajo, que hemos intitulado “Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber”, no es más que un extracto correspondiente a una obra mayor de Antonio Rosmini, a saber, la voluminosa *Filosofía del Diritto*. De esta obra enorme hemos traducido, en primer lugar, en forma de opúsculo, el breve tratado de moral que ahí se encuentra. Tal opúsculo lo hemos rotulado en castellano “Sistema moral”, y se trata de un extracto que no es la primera vez que se separa de la obra mayor, pues en Italia ha sido efectuada esta extracción en más de una ocasión.

Nos ha parecido igual de importante traducir como opúsculo esta parte de la *Filosofía del Diritto* que hemos intitulado, como dijimos, y siguiendo al propio original, “Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber”. Es justamente el capítulo que le sigue espacialmente al “Sistema moral”. En realidad, la traducción la hemos efectuado para complacer la sugerencia de don Cirillo Bergamaschi, sin duda el mayor conocedor de la bibliografía rosminiana y editor del famoso *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, obra de referencia insoslayable para cualquier estudioso de la filosofía rosminiana. Además, hemos tenido presente la opinión de la lúcida discípula de Michele F. Sciacca, Maria Adelaide Raschini, para quien el *essere morale* como forma del ser es especialmente urgente desde el punto de vista civil, lo cual viene englobado dentro de la filosofía del derecho (Raschini, 1996: 199-200).

Nos parece que Rosmini se convierte en una opción a considerar para la filosofía del derecho, en el momento en que esta rama de la filosofía no es independiente de la filosofía moral, en primer

término, y de la ontología, en segundo lugar. Si una filosofía del derecho tiene fundamentos ontológicos, nos parece que adquiere mayor solidez; encuentra sus puntos firmes de apoyo para sostener el edificio de los deberes y derechos humanos. Rosmini, al fundamentar la esencia del derecho en la ontología a través de la filosofía moral, brinda esos puntos firmes o cimientos para la construcción del derecho; otorga los planos arquitectónicos para que el edificio del derecho se eleve con toda solidez. Sin embargo, el filósofo tridentino no se limita en sus escritos a brindar los planos y la manera en que deben construirse los cimientos, sino que edifica todo un monumento intelectual sólido. Para percatarse de ello, sería menester examinar toda la *Filosofía del Diritto*, emparentada además con sus obras de filosofía política y moral. Pero no es el caso en este momento. Lo que interesa destacar por ahora es justamente la esencia del derecho en Rosmini y su relación con el deber moral. Siendo así, daremos solamente los trazos generales de lo que el lector podrá hallar en este opúsculo rosminiano.

Antonio Rosmini, teniendo presente su enorme y fundacional *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1836), estima que si la filosofía del derecho consiste en la búsqueda del principio del derecho y el principio es siempre una idea, en consecuencia, la filosofía del derecho consiste en la investigación de la idea de derecho. La idea o concepto contiene la esencia de la cosa. En este caso, de la cosa a estudiar. Al conocer la esencia de la cosa, se puede visualizar y reconocer en las acciones de las cuales es partícipe pues, de lo contrario, no habría forma de identificar dónde se concreta el derecho; es preciso, pues, concebir su idea. Así, la filosofía del derecho no tiene otra meta que dilucidar la esencia o idea del derecho.

Ahora bien, si la esencia de la cosa se expresa en la definición, entonces conviene iniciar el estudio de la filosofía jurídica justamente dirigiéndose de inmediato hacia el objetivo primordial: hacia la definición del derecho. En consecuencia, el programa de Rosmini no es otro que iniciar con el hecho de definir el derecho; luego habrá que analizar la definición y, finalmente, se propone comparar el derecho con el deber para ver qué relación guardan ambos. Esto revela, como puede verse, por qué el libro único que compone esta parte de

la Filosofía del Diritto se titula justamente “Sobre la naturaleza del derecho y de su relación con el deber”. Veamos, en este momento, cuáles son las principales tesis de Rosmini en este trabajo que hemos extraído.

Aunque muy brevemente, al inicio del capítulo I, el filósofo de Rovereto dice que el derecho y la fuerza son distintos en algún sentido. Cuando alguien ejerce la fuerza contra el derecho de otro, entonces parece destacarse este último con un «esplendor insólito». El derecho, pues, aunque pueda ser violado por la fuerza, no se destruye, sino que permanece siendo lo que es. En otros términos, a pesar de que el derecho de alguien sea violentado, su derecho sigue permaneciendo a pesar de la violencia. Por eso es que, para Rosmini, el derecho “es una entidad ideal y moral como el deber”. De ahí que proponga que, para encontrar la fuente del derecho, lo mejor es proceder buscando donde ya se ha encontrado la fuente del deber. “¿Dónde la hemos descubierto?”, se pregunta el abate roveretano, y se responde diciendo: “Ahí donde se encuentran la voluntad y la ley”.

Para el lector que no conoce la filosofía moral rosminiana, tal vez la afirmación anterior parezca un tanto abrupta y requiere matizaciones. Empero, sucede que, como dijimos, “Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber” es el libro que sigue espacialmente al Sistema moral. Sería menester que el lector revisara primero lo hallado en este último para comprender bien a bien el proceder de Rosmini. No obstante, con vistas a llenar de alguna suerte el vacío que se presenta en este momento para quien este opúsculo corresponde a su primer acercamiento al pensamiento del filósofo tridentino, digamos algo al respecto sobre la filosofía moral de este autor.

El propio Rosmini asegura que “La voluntad es la potencia por la cual el hombre, reconociendo, se adhiere a los objetos que se le presentan a su entendimiento, y así obra y cumple su deber; o bien, hace lo contrario”. ¿A qué se adhiere la voluntad? En general, a un objeto que le ha sido presentado por el entendimiento, que es lo que nuestro filósofo suele englobar con el concepto de «conocimiento directo». Este conocimiento directo, enmarcado en la idea

generalísima del ser, que es la forma de la inteligencia humana,¹ es un objeto que se halla en relación, primero, con el entendimiento, y en un segundo momento lógico, con la voluntad, facultad humana para amar o apetecer cualquier ente, pues la voluntad no es otra cosa que el apetito al bien en universal. Hay, pues, dos elementos en la relación: el objeto conocido y la voluntad apetente. La relación que se establece entre estos dos es un tercer elemento, pues ésta puede ser de acuerdo o desacuerdo, o sea, puede haber o no acuerdo entre lo conocido y la voluntad.

Estos tres elementos, aunque no profundicemos por el momento en ellos, hay que llamarlos tal como se conocen en la filosofía rosminiana: el objeto es el ser ideal; la voluntad en este caso es el ser real, pues es la potencia de un ser subsistente; y la relación es el ser moral, descubrimiento que se debe por entero a Rosmini, quien, a partir de la tradición, supo deducirlo con fineza. El ser moral, en este caso, consiste en el tipo de relación que se establece entre la voluntad y el objeto, al que el tridentino suele llamar en estos contextos simplemente como «ley». La cualidad moral de la voluntad, entonces, se encuentra en el modo de relación que tiene ella con los entes que son objeto primariamente del pensamiento.⁴ En efecto, como lo hace ver Pagani en sus anotaciones al *Compendio di etica* de Rosmini, la moralidad no pertenece ni al orden del ser real ni al orden del ser ideal, sino en la relación que tienen estos dos órdenes.

1 Rosmini, en *Antropologia in servizio della scienza morale* (n. 10, Postulato I), escribe: "L'essere è il primo noto; perocchè tutte l'altre notizie suppongono sempre dinanzi a sè quella dell'essere: essendo chiaro, che quando non sapessimo che cosa è esistenza, noi non potremmo pensare a cosa alcuna, nè ragionare: perciocchè qualsiasi oggetto del nostro pensiero è un'entità, un essere o reale o possibile." Más abajo escribe que "se l'essere è il primo noto, dunque egli non ci si rende noto mediante un'altra concezione". Además, como es lo primero, no puede ser definido estrictamente: *Non si può esigere che venga definito*". Un poco más adelante, en el aparte 11, dice: "L'essere viene supposto noto da tutto il sistema dello scibile umano [...] ha in sè la proprietà e la natura di lume della mente, o sia l'idea". El ser es luz o idea, por lo que es la esencia del conocimiento. Es la esencia que salta la vista; es la esencia evidente el conocimiento humano. Esto último es importante, pues Rosmini ha asentado que se refiere a lo *scibile umano*, no a todo lo *scibile*, a todo lo cognoscible. Esto deja de lado el conocimiento de las bestias, el más cercano al nuestro en el mundo natural, que no está informado por la idea del ser.

De dicha relación surge la *forma morale* que en la inteligencia finita es posterior a las otras dos formas, a saber, a la *reale* y la *ideale*.

Sólo así nos parece que es inteligible que nuestro filósofo diga que “En las operaciones de la potencia volitiva se deben distinguir dos términos: el principio para obrar, que es la misma voluntad, el sujeto (el hombre) y el término del obrar, que son los objetos opuestos al sujeto”. Esta antropología, cuyos visos se dirigen a la ciencia moral y también al derecho, es esencial para comprender varias de las afirmaciones de Rosmini. Si se pierde de vista esta tesis, los errores de interpretación no se harán esperar. Cuando se teje con un hilo muy fino, como lo hace el tridentino, es probable que se dejen de visualizar los entrelazos si la concentración se pierde: es justamente lo mismo que sucede al leer un texto rosminiano.

Sujeto o voluntad, y objeto o ley, son los elementos que se encuentran al hablar del deber, esto es, del deber moral, en nuestro caso. Los objetos poseen, en sí mismos, cierta exigencia, que estrictamente hablando se denomina moral, la cual debe ser reconocida por la voluntad apetente con tal de que el deber sea cumplido, es decir, para que sea efectivo. Desde el punto de vista subjetivo o eudemonológico, el placer, cuando está protegido por la ley, engendra derecho (Cioffi en Rossini, 2005: 53-58); desde el punto de vista objetivo, hay una exigencia o deber moral hacia las cosas. Estos dos polos deben quedar claros; no hay que confundirlos, pues ambos son esenciales al problema de la naturaleza del derecho y a su vínculo con el deber (que será esencialmente moral y en un segundo momento jurídico). En efecto, en la voluntad puede encontrarse tanto el origen del derecho como del deber; de ahí su relación. Porque, como bien enseña la antropología filosófica en servicio de la moralidad, al apreciar un objeto tal cual es, se cumple una “ley íntima y arcana que liga al alma intelectual con el ser, con todo el ser, con toda entidad”. Es la ley del amor apreciativo, porque el amor es el afecto que sigue a la valoración o juicio voluntario. Al concretar esta ley, el alma intelectual experimenta un gozo especial que puede decirse en términos eudemonológicos «placentero». Si es así, a nuestro juicio, el hombre no sólo tiene el deber de enjuiciar a los entes por aquello

que son, sino que tiene el derecho a hacerlo, derecho expresado en términos eudemonológicos o subjetivos.

Ahora bien, para que se dé el gozo intelectual, basta con que exista el sujeto que tiene tal sentimiento; para que haya conocimiento, por el contrario, es preciso que haya sujeto y objeto, pues este último hace que aquél salga fuera de sí, en el sentido de que se dirige hacia algo que no es él, sino que es, como efectivamente expresa la etimología, *ob-jectum*. Si el reconocimiento exige que haya conocimiento, entonces aquel acto requiere asimismo que haya un objeto y un sujeto; es preciso que se den, entonces, un cognoscente y algo conocido, de tal suerte que el gozo o deleite no es suficiente para dar cuenta del acto moral propio de la voluntad, sino que es necesario que haya algo objetivo a lo cual deba ajustarse, que es lo que hemos llamado ley. Esta ley no es otra cosa, en este contexto, que el mismo objeto conocido, ni más ni menos. El objeto es la ley, y a ésta debe sujetarse el sujeto inteligente, si quiere ser moral: es necesario, moralmente, seguirla.

Esto prueba que el hombre tiene la potencia de seguir la ley, o sea, al objeto entendido como verdad y hasta como regla, o bien para no seguirlo. Puede seguir, si quiere, al instinto, como apunta Rosmini, y no a la ley. Y es que muchas veces el instinto y la ley se encuentran enfrentados, pero la libertad tiene la potencia para determinar o elegir y, en consecuencia, para dar pauta a los actos que justamente llamamos libres: “Pero para hacer esta operación en un modo o en otro, la voluntad es libre. Mediante esta libertad suya, en consecuencia, puede uniformarse a la exigencia de los entes conocidos, y así ser buena, o bien contradecir tal exigencia, y así ser injusta y malvada”.

Que el hombre sea capaz de efectuar obras que él mismo decide o en las cuales hace uso de su libertad, es lo que en la filosofía rosminiana equivale a decir que es «persona».² El hombre es persona en cuanto es capaz de autodeterminarse, y esta autodeterminación es

2 Se puede consultar a Ottonello, 2004: 793-809; para una visión más panorámica, De Benedittis, 2009; para Rosmini, es más, la persona “*esprime la primazia di tutte le attività razionali*” (Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*: n. 906).

precisa tanto a la moral como al derecho. De ahí que, sin la persona, ni la moralidad ni el derecho pueden darse. Sólo la persona es capaz de ser moral y de ser sujeto de derecho, pues sólo ella es, de manera propia y plena, un sujeto. Los entes puramente extensos y los brutos carecen de tal potencia. Sólo la persona, cuya señoría sobre sus acciones recae en la libertad, es sujeto moral y jurídico, por lo cual se entiende que Capograssi afirme que la existencia de la persona es la libertad (Capograssi, en : 111; Zama, 2006: 117-146).

Rosmini distingue entre una libertad física, que correspondería simple y llanamente a la libertad sin más, y una libertad moral, en la cual el hombre, al no estar determinado por la ley moral, aunque sí obligado, es capaz de decidirse en pos o en contra de ella. Por eso Darós explica con tino que “La libertad es un poder para realizar y dominar las acciones, y constituye un señoreo de hecho sobre las acciones, pero no es un derecho para realizar cualquier acción. Según Rosmini, el derecho a una acción comienza cuando se puede realizar una acción porque no está moralmente prohibida” (Darós, 1992: 17). Esta libertad moral da la pauta para sostener la libertad en el ámbito jurídico, ámbito en el que es necesario postular una cierta autoridad para diferenciarla de lo puramente moral, pues tanto el derecho como la moral se relacionan con lo lícito, pero el derecho implica además la noción de autoridad, la cual protege al agente en su actividad. Siendo así, Rosmini concluye que “El derecho es una facultad para obrar aquello que place, protegida por la ley moral, que ordena respeto a los otros”. El fundamento es, como se ve, la ley moral (Buganza, 2012: 161 y ss.); pero el derecho tiene el poder para proteger, ordenando o mandando, al agente frente a los otros, que han de respetar su actividad. En otros términos, el derecho es una facultad o poder tutelado por la ley moral que prohíbe la violación o manda el respeto al otro, esto es, a su propiedad.

Lo anterior concentra solamente la enunciación de la definición del derecho, por lo cual el filósofo de Trento tiene la consigna de analizar la definición de derecho propuesta, lo cual es objeto del segundo capítulo. Este último está dividido en nueve artículos, cada uno con su individualidad, pero todos unidos gracias al tema de fondo. Son cinco los elementos que conforman la definición de derecho

en la filosofía rosminiana. El primero de ellos consiste en la existencia de una actividad subjetiva, es decir, en la actividad de un sujeto que, aunque pasivo, encuentra placentero un cierto objeto y quiere mantenerlo consigo. La actividad del sujeto encuentra, en el caso del derecho, una correlación con lo placentero, tomado en su máxima generalidad.

El segundo elemento es la existencia de una actividad personal, o sea, que se ejercita por el sujeto mediante una voluntad racional o libertad. Para Rosmini, sólo la persona puede ser considerada sujeto de derecho; otras teorías, relata el propio roveretano, han intentado incluir a otros entes en el campo de los derechos, como acontece en algunas partes del Derecho romano, o bien en algunas disputas filosóficas propias de la antigüedad, pero que, nos parece, se difunden hasta nuestros días.³ El argumento de fondo de nuestro autor es que, para que haya propiamente derecho, es forzoso que haya una actividad personal, que equivale a racional y libre. Pero los animales no poseen razón y libertad; luego, no son sujetos de derecho. Ya lo ha dicho Rosmini explícitamente en la *Storia comparativa e critica* sobre los sistemas morales: “La operación moral es necesario que comience por seres inteligentes como su sujeto, y que termine en seres inteligentes como su objeto”.⁴ Éste es, pues, el principio moral del cual parte Rosmini para fundamentar su tesis filosófico-jurídica.

Ahora bien, el ejercicio del derecho requiere de la fuerza. Hay, entonces, una potencia con la cual se ejerce el derecho, y ésta adquiere el nombre generalmente de coacción (que, aún con todo, no es estrictamente equivalente). Esta fuerza o coacción consiste en la supremacía que posee esta facultad con respecto a todas las otras actividades, incluyendo ciertamente a las físicas, y que exige reconocimiento de parte de los demás. Esta fuerza es, en cierto modo,

3 Una postura no extrema, sino al contrario, muy interesante sobre este tema, puede consultarse en López de la Vieja, 2011: 249-269.

4 Rosmini, en *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno a principio della morale*, escribe: “La morale operazione ha mestieri di cominciare da esseri intelligenti come da suo soggetto, e di terminare in esseri intelligenti come in suo oggetto” (1837: Cap. VIII, a. 3).

En el *Compendio di etica*, lo resume así: “Ogni morale ha per principio un essere intelligente, ed ha per fine pure un essere intelligente” (n. 111).

ilimitada, pero se acota por los deberes morales. Así pues, esta fuerza está incluida en el derecho sólo potencialmente, que es lo que Rosmini expresa con la noción de «acto primero» (en contraposición al «acto segundo» o acto sin más). De ahí se deriva la distinción entre el derecho primitivo (facultad potencial) y el derecho secundario (facultad actualizada). Esta distinción es importante, pues permite comprender por qué se dice que “El derecho que consiste en una mera facultad, se daña por completo cuando es dañada la facultad misma. El derecho que consiste en el acto de esa facultad, se daña toda vez que este acto es impedido”. El derecho como facultad, que correspondería al derecho primitivo, se atrofia cuando se daña a la facultad misma; el derecho como acto, correspondiente al derecho secundario, se atrofia cuando el acto es impedido. Así se entiende justamente que diga enseguida nuestro filósofo: “Ahora bien, tanto el derecho que consiste en la facultad, como el derecho que consiste en el acto de ella, así como puede ser dañado, así también puede ser defendido con la fuerza”. Luego, la fuerza es inherente al derecho, pues se encuentra de facto en la actividad misma del sujeto del derecho. Pero esta fuerza no es equivalente *a fortiori* a una instancia que los defienda, sino que se limita simplemente a la potencia del mismo ejercicio del derecho. Por tanto, puede haber derechos sin que alguien los defienda; en otros términos, con el solo hecho de ser ejercidos por alguien, con ello hay ya derecho.

El tercer elemento del derecho es un bien existente en la acción. Si una acción no tuviera ni brindara algo valioso para quien la efectúa, no habría derecho. El bien puede ser considerado, bajo este respecto, eudemonológicamente, o sea, en relación a nuestra satisfacción o a nuestra felicidad. Pero este bien puede ser asimismo moral, como dice nuestro filósofo: “Y, sin embargo, el bien del cual se habla podría ser también moral, porque también el bien moral en sus apéndices y consecuencias tiene un orden natural con nuestra satisfacción y nuestra felicidad y, también él, bajo este respecto, puede considerarse como bien eudemonológico”. Siendo así, este bien que brinda algo placentero al sujeto es algo que debe ser, de alguna manera, inherente al propio sujeto. De no ser así, no constituiría

ningún derecho, pues el objeto o fin del derecho no es otro que el bien adjunto o unido a la acción.

Rosmini estudia a continuación la noción de «naturaleza» porque parece, para los antiguos, que la naturaleza exige o se relaciona con o engendra ciertos derechos, como el concerniente a la conservación del ser, que en cierto modo todos reconocen. En el hombre, esta naturaleza adquiere un nuevo resplandor, pues la naturaleza inteligente exige ciertos derechos morales, que son los más excelentes.

Los estoicos, que heredan el precepto socrático “vive según la naturaleza”, rozan, por así decir, el principio de la moralidad. Este precepto puede tomarse o subjetivamente para significar “vivir según los instintos y las incitaciones de la naturaleza humana”, o bien objetivamente, que viene a decir “vivir según lo que exijan y muestren las naturalezas de las cosas”. Sobre esto, Rosmini escribe:

Estos dos significados están a veces mezclados y confusos en los mayores sabios de la Antigüedad; no falta sino el segundo, que es el más excelente, como sucede allá donde Cicerón argumenta que debemos amar a los otros hombres como a nosotros mismos porque tenemos una igual naturaleza. Aquí, naturaleza tiene un sentido objetivo, y la filosofía roza ya el verdadero principio moral del reconocimiento práctico de las naturalezas, o sea, de los seres.

Así, a los seres corresponden ciertos derechos, entendiéndose por seres en este caso a la naturalezas inteligentes, que en ciertas acciones suyas se halla unido a este bien referido que engendra derecho.

Enseguida, Rosmini examina la licitud de la acción, cuarto elemento del derecho. Si se tiene en cuenta que lo lícito se refiere al respeto a uno mismo y que el deber se refiere al respeto a los otros, en donde el límite de lo lícito lo indica el deber; entonces es posible comprender por qué Rosmini asegura que no hay derecho que se dé o proteja para hacer cosas “moralmente malas”. El deber moral es superior, incluso, a los deberes civiles, de acuerdo con cierta lectura del texto rosminiano. Así, aunque es lícito no hacer el bien a los otros, se viola en cierta medida el derecho en su sentido más pleno al

no efectuar actos, por ejemplo, de caridad (o que podríamos llamar supererogatorios), expresión máxima de la virtud, que se desdobra como obligación y supererogación. El último elemento del derecho de la definición rosminiana consiste en el deber moral de los entes inteligentes para no turbar el ejercicio de la facultad anterior. Quien se viera turbado en ella, está siendo violentado en su derecho. Este derecho corresponde luego, casi por un movimiento natural posterior, a un deber jurídico que protege a su portador ante la eventual violación.

Pero, antes de ello, Rosmini apunta que de los cinco constitutivos del derecho procede la limitación jurídica. Es que, para que una actividad sea respetable jurídicamente, es preciso que se trate de una actividad moralmente libre y que los otros tengan el deber justamente de respetarla. Si falta alguno de los elementos constitutivos del derecho, se diluye prácticamente su exigencia y ejercicio. Ahora bien, tanto la actividad moralmente libre como el deber de respetarla tienen fuentes distintas, por lo cual puede una subsistir sin la otra. La libertad no debe ser ilimitada, pues los otros también tienen el derecho de limitarla algunas veces; por otra parte, hay quienes exigen el respeto de un pretendido derecho a pesar de que es moralmente malo, y piden a los otros el respeto y hasta el derecho de no obstaculizarlos; finalmente, hay quienes pretenden violentar a alguien que no posee la libertad moral para hacer uso de un derecho. Empero, cualquiera de éstas, y no sólo la última, es capaz de socavar los cimientos de la sociedad. Por ello, Rosmini propone los cinco constitutivos del derecho ya mencionados, que engloba en la siguiente definición: “El derecho es una facultad personal o potestad para gozar, obrando o padeciendo, un bien lícito, que no debe ser dañado por otras personas”.

Esta definición engloba a los cinco elementos analizados y tiene presente el bien eudemonológico que habíamos referido, de tal manera que el derecho es, al menos subjetivamente, una facultad eudemonológica protegida por la ley moral.⁵ Así también se entiende por

⁵ Siempre es bueno hermenéuticamente ver el texto original: “*Il diritto è una facoltà personale o podestà di godere, operando o patendo, un bene lecito, che da altre persone non dee esser guastato*”.

qué Rosmini ha implicado el poder hacer en el derecho, es decir, la fuerza, pues toda la potencia de la persona puede ser empleada por el agente jurídico y tiene, además, el poder para exigir de los otros el respeto a ella (2010: n. 226).

Con esta definición en mano, Rosmini critica dos posturas filosóficas fuertes de su tiempo, una local o italiana, que corresponde a la de Romagnosi, y otra de corte alemán, más reconocida, que es la de Kant. Comienza discutiendo con este último, a quien le atribuye como definición del derecho lo siguiente: “la facultad de hacer todas aquellas acciones, cuya ejecución, si bien universal, no impide la coexistencia de las otras personas” (Darós, 1992: 18). A la definición kantiana, efectúa un cuarteto de observaciones que podrían resumirse en lo siguiente: el principio kantiano es a lo mucho un *principium cognoscendi* y no un *principium essendi*, pues incluso el derecho, tal como lo ha definido Rosmini, es independiente de la existencia de la sociedad; basta con que haya un solo hombre y sea posible, al menos teóricamente, que se relacione con otros hombres, aunque eventualmente lo haga solamente consigo mismo. Nos parece, en síntesis, que basta con que exista el ser inteligente o la persona, para que haya derecho.

Con respecto a Romagnosi, cita la siguiente definición: el derecho es “la potestad del hombre tanto para actuar sin obstáculo de parte de la norma de la ley de la naturaleza, como para conseguir de los otros aquello que le es debido en virtud por la ley misma”. Parece muy estrecha y equívoca la definición del salseso, pues se limita a la ley natural, sin considerar que esta última eventualmente pueda llegar a ser ilícita positivamente hablando. Además, hay acciones que no manda ni siquiera la ley de la naturaleza y que, empero, son permitidas (como la supererogación ya mencionada). Aunado a esto, la noción de obstáculo es equívoca, pues los hay físicos o morales, justos o injustos, de facto o meramente potenciales, etcétera.⁶ Por último, parece legitimar el uso de cualquier medio para conseguir

6 Un obstáculo físico, por ejemplo, es la edad, que no elimina los derechos en la concepción rosminiana, con en el caso de los niños o los ancianos (Darós, 1992: 18).

el fin al cual se tiene derecho, lo cual complica aún más la noción de derecho mismo.

El tercer capítulo de este opúsculo versa sobre la relación entre derecho y deber. Tal relación es de precedencia. La noción de deber es previa a la noción de derecho, con lo cual Rosmini se adelanta, a nuestro juicio a mucho de lo que se ha discutido desde la filosofía analítica y hermenéutica del derecho hodierna (Orrego, 2011). Esta tesis está muy vinculada con la ontología, antropología e ideología de Rosmini, pues la idea de deber ha de ser, desde el punto de vista operativo, primaria con respecto a la de derecho, pues aquélla se fundamenta en el ser mismo, tanto de manera remota en el ser en universal, como de manera próxima en el ser de cada uno idealmente considerado y cuya realidad o subsistencia exige unos ciertos deberes actuales, no solamente potenciales, como son los que se hallan idealmente.

Así pues, si las nociones de deber y derecho fueran relativas, caería la definición de derecho en la circularidad. Pero la definición rosminiana escapa a ella. Debido a que el deber brota del objeto y el derecho del sujeto, se afirma su mutua independencia y, en consecuencia, también la precedencia del deber frente al derecho. Si es así, es evidente por qué Rosmini deduce que la noción de deber es simple, mientras que la de derecho es compleja. Aunado a esto, se entiende por qué el deber es más general que los derechos, de tal manera que puede hablarse de deberes hacia uno mismo y no así de derechos; se tratan aquéllos de deberes absolutos, pues no implican relación con algo o alguien más. Por otra parte, el derecho, en cambio, no es absoluto, pues requiere del deber que el otro tiene de respetarlo.

En efecto, así se entiende que el deber da origen al derecho por dos frentes mutuamente dependientes. Por un lado, a través de la persona que posee el derecho, de tal suerte que el deber limita la actividad personal; por el otro, en relación a las otras personas, que tienen justamente el deber de respetar la actividad personal de quien tiene determinados los derechos. Así, el derecho es un poder que, en relación al primero, es honesto, pues está vinculado con el bien moral; mientras que, en relación al segundo, es inviolable.

De lo anterior Rosmini también deduce que el deber tiene una enunciación negativa, mientras que el derecho tiene una formulación positiva. La primera forma del deber es prohibitiva y no un mandato, pues prohíbe justamente estimar las cosas como ellas no son. Para que nos mandara, se exigiría previamente una reflexión (del sujeto, ciertamente), pero no es el caso.

Por su parte, el derecho permite y no prohíbe originariamente. Siendo así, al deber concierne lo referente a la obligación, mientras que el derecho puede moverse en el espacio que queda abierto de las acciones no prohibidas. Pero estas acciones pueden ser o lícitas simplemente o bien obligatorias o incluso supererogatorias. Todas estas clases de acciones no prohibidas pueden ser, de acuerdo con Rosmini, materia de derecho. Especial atención reclaman las supererogatorias, que muchos moralistas desconocen, lo cual es, ciertamente, gravísimo, pues su desconocimiento entorpece por completo el discurso moral. Las acciones supererogatorias son de un gran valor moral pues, aunque no están prohibidas, tampoco están mandadas expresamente, sino que brotan, digámoslo así, de la bondad moral del agente: consisten en hacer el bien a los otros. Esta bondad, en relación hacia sus semejantes, en el hombre, se llama «beneficencia»; y del hombre hacia Dios, «piedad».

En el cuarto capítulo, Rosmini examina la naturaleza y extensión del deber jurídico y asegura que este deber es el mismo que el moral, lo cual es consecuencia de lo dicho, pues el deber moral es la raíz a partir de la cual se «injerta» el deber jurídico. Así, “la obligación jurídica es el mismo deber moral que obliga a una persona a dejar intacta y libre cualquier actividad propia de otra persona” .

Asegura el filósofo tirolés que el concepto de propiedad, al menos en general, es conocido por todos, y a él se refiere, reservándose la posibilidad de trabajar este concepto en otra parte de la *Filosofía del Diritto*. La obligación jurídica consiste en no turbar la actividad propia de otro sujeto. Pero esta actividad o puede ser accidental y, así, exigible su obligatoriedad jurídica, o bien moral, lo cual la vuelve más preclara. Por tanto, hay dos clases de obligaciones jurídicas: las que nacen de la exigencia de la actividad que forma al objeto

inmediato, y las que surgen no con la sola actividad que forma al objeto, sino que requiere de otra persona diversa.

Aunado a esto, es claro que la posición de Rosmini nos lleva a sostener que el deber jurídico no equivale a la moralidad, sin más. Las leyes sociales prohíben el mal social, como bien explica Darós a propósito, pero no ordenan o mandan la beneficencia; no son capaces siquiera de prohibir todo el mal, sino sólo la lesión manifiesta del deber jurídico. De ahí que “La moral o ética no puede ser, pues, confundida con el derecho civil, como si la sociedad fuese el único criterio del bien o del mal moral. La legalidad no se confunde con la moralidad. No parece, pues, moralmente aceptable que los hombres puedan hacer todo lo que las leyes (establecidas por el pueblo soberano) no prohíban” (Darós, 1992: 21).

Otro tema recurrente en el capítulo es que el derecho, sin el vínculo a las obligaciones a Dios, parece deformarse, pues son las obligaciones al Ser supremo las que vienen a fundamentar, en muchos casos, las obligaciones de los hombre entre sí, lo cual implica una visión agrandada del derecho en Rosmini, es decir, no restringida a los confines de lo puramente humano.

Se aprecia cómo el filósofo roveretano es capaz de brindarnos una idea clara de qué cosa es el derecho y cómo se relaciona éste con el deber, específicamente con el deber moral. El derecho y la moral no van separados, sino unidos, pues el primero tiene dependencia del segundo. Sólo así el derecho parece encontrar una sólida base para desarrollarse y para exigir la obligatoriedad jurídica. De lo contrario, parece que el derecho se tornaría movedido y, por qué no, hasta opcional y equívoco, o sea, nihilista.

Burgus mayneirus vel Borgomanero.

Diciembre, 2011.

Referencias bibliográficas

- Buganza, J. (2012). *Ensayos sobre hermenéutica analógica*, 2a. ed. México: Rihe y Torres Asociados
- Capograssi, G. (1940). "Il diritto secondo Rosmini". En: *Studi rosminiani*. Milano: Fratelli Bocca.
- De Benedittis, O. (2009). *Diritto e Stato in Rosmini. Per una politica della persona*. Pavia: Bonomi, 112pp.
- Darós, W.R. (1992). "Ética y derecho según Rosmini". En: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LXXXVI/1.
- López de la Vieja, M.T. (2011). "¿Qué derechos tienen los animales?". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVI/1-2.
- Orrego, C. (2011). "Un juicio justo: la especificación del juicio legal en la filosofía jurídica analítica, la hermenéutica iusfilosófica y la teoría de la ley natural". En: *Anuario filosófico*, 44/3, pp. 543-564.
- Ottonello, P.P. (2004). "Los derechos fundamentales del hombre". En: *Verbo*, 429-430.
- Raschini, M.A. (1996). *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*. Venezia: Marsilio.
- Rosmini, A. (1981). *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Città Nuova.
- Rosmini, A. (1837) *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno a principio della morale*. Milano: Pogliani..
- Rosmini, A. (2010). *Sistema filosofico*, J. Buganza, trad. México: Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés.
- Rosmini, A. (1907). *Compendio di etica*. Roma: Desclée De Brouwer.
- Rosmini, A. (1865). *Filosofía del Derecho*, 2a. ed. Paolo Bertolotti, intro
- Rosmini, A. (2005). *Persona e diritto in Rosmini*. Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- Zama, R. (2006). *La persona e la libertà in Rosmini*, Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas.

Sobre la naturaleza del derecho y su relación con el deber On the Nature of Right and its Relation to Duty

Antonio Rosmini

Traducción y notas de Jacob Buganza

*Nam hæc nascuntur ex eo quod natura propensi
sumus ad diligendos homines quod fundamentum juris est.*

Cicerón, *De Legibus*, I, XV

Libro único

La filosofía jurídica, a diferencia de todas las otras [filosofías aplicadas], se propone a sí misma la búsqueda del «principio del Derecho».

Este principio no es más que la misma idea generalísima del derecho, de tal suerte que un «principio» no es nunca otra cosa que una «idea» considerada en la aptitud que ella posee para ser aplicada.¹

La idea o, lo que es lo mismo, el concepto, contiene la «esencia» de la cosa.² La idea, es decir, el concepto del derecho, contiene y hace conocer la naturaleza o esencia del derecho; y es cuando se conoce esta esencia que se puede visualizar, que se puede reconocer en aquellas acciones en donde tiene participación, lo cual consiste en que se pueden «derivar» los derechos de su «principio».

El «concepto» de una cosa viene expresado en la «definición» de la misma. Por ello, nos ocuparemos primeramente de definir el derecho; luego someteremos a análisis la definición encontrada y, finalmente, compararemos el «derecho» con el «deber» y estableceremos su relación.

1 *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Sec. V, P. III, cc. III y IV.

2 *Ibid.*, Sec. V, P. V, a. V § 1.

CAPÍTULO I. DEFINICIÓN DEL DERECHO

El sentido común dice, y dice siempre, que el «derecho» es algo distinto a la «fuerza»; es más, el mismo sentido común suele ver con frecuencia oposición entre «fuerza» y «derecho».

La fuerza se adopta a veces para «defender» al derecho, [y] a veces para «violarlo».

Cuando la fuerza bruta oprime al hombre que tiene por sí mismo el derecho, entonces éste excita un interés extraordinario en los otros hombres. Su derecho parece que brilla desde ese momento con un esplendor insólito. Su derecho triunfa porque se sustrae a la acción de la violencia como una entidad inmortal, inaccesible a toda la potencia material que no alcanza a tocarlo, quedando todos sus esfuerzos excluidos de aquella esfera alta y espiritual en la cual habita el derecho.

En una palabra, el «derecho» es una entidad ideal y moral como el «deber», y debemos encontrar su fuente justamente donde hemos encontrado la del deber. ¿Dónde está la fuente del deber? ¿Dónde la hemos descubierto? Ahí donde se encuentran la voluntad y la ley.

La «voluntad» es la potencia por la cual el hombre, reconociéndolos, se adhiere a los objetos que se le presentan a su entendimiento y, así, obra y cumple su deber; o bien, hace lo contrario.

Por tanto, en las operaciones de la potencia volitiva se deben distinguir dos términos: el principio para obrar, que es la misma voluntad, el «sujeto» (el hombre) y el término del obrar, que son los «objetos» opuestos al sujeto.

De los objetos, como hemos dicho en la exposición del “Sistema moral”, es decir, de la exigencia que ellos manifiestan cuando se presentan a nuestra inteligencia, viene a relucir en nosotros la ley, que es aquella misma exigencia, el deber intimado en nosotros, cuya ciencia se llama «moral».

Del «sujeto» viene el placer, que es una modificación de él, cuya ciencia la hemos llamado «eudemonología».

El «placer», tomado en su más amplio significado, [es] el bien eudemonológico; cuando está protegido por la ley que viene del objeto, constituye el «derecho».

Por ello, debemos encontrar la definición de esto de forma cuidadosa y clara; para encontrar todos los elementos de los cuales resulta, debemos meditar y analizar el acto de la voluntad que contiene en sí la generación no menos del derecho que del deber. Pongamos manos a la obra con la mayor diligencia.

Cuando nosotros, al ingresar a nuestra interioridad para contemplar un objeto, decimos voluntariamente, sin suspensión o retraimiento de voluntad: «Este objeto es bello, bueno, digno, precioso», hacemos un acto «justo», si este objeto es en nuestra aprehensión tal como decimos que es.

Entonces, nuestra alma intelectual, al no estar turbada por la amargura de querer algo contrario, de tal suerte que se fatigue por retirarla de la plenitud de su asentimiento, y más bien observa y fija abiertamente toda aquella belleza, aquella bondad, aquella dignidad y excelencia, y que es más o menos objeto, experimenta un deleite y gozo tal, el cual surge de una ley íntima y arcana que liga al «alma intelectual» con el «ser», con todo el ser, con toda entidad. Esto es aquello que se llama «amor apreciativo», porque es un afecto que sigue al acto de la apreciación, o al juicio que favorable y voluntariamente hace el hombre.³

3 No es nuestra intención trabajar aquí la antigua distinción entre el *amor* y el *gozo*. El *amor* es la tendencia hacia el bien, mientras que el *gozo* es el aquietamiento en el bien ya poseído. Sólo observemos que el hombre, para que tienda hacia la posesión de un bien, conviene que lo reconozca antes por tal, y que con el simple reconocerlo intelectivamente ya goza de él. Por tanto, una cosa es el deleite propio del *amor*, y otro es el deleite propio del *gozo* propiamente. El primero viene de la simple contemplación del bien; el segundo de su posesión completa y real. El alma intelectual se une a sus objetos, o mediante la *especie* que forma su conocimiento, si el objeto real no es por sí inteligible, o si es por sí inteligible, por una conjunción real e inmediata. Los antiguos atribuían el *amor* también a las cosas inanimadas, y no sería otra cosa que un significado traslaticio de la palabra, según nuestra manera de hablar, y no un uso propio, según la definición que ellos daban del amor, llamándolo «una fuerza unitiva», definición inherente a la etimología de la palabra. Es más, para los antiquísimos, el uso propio de la palabra «amar» debía ser físico y el uso traslaticio [sería] el moral. Ésta es una ley constante que regula el uso de las palabras. En un principio fueron inventadas para indicar cosas físicas, por ejemplo, la atracción de los cuerpos; luego se trasladó su significado para indicar cosas espirituales, por ejemplo, la atracción e unión de los animales; finalmente, obtuvieron el primer significado, [es decir,] fueron reservadas para significar sólo cosas espirituales y se volvieron propias de éstas. Y tal me parece la historia de los significados de las palabras *amor*, *amar*, etcétera, así como de la palabra *pecado* (t. IV de las *Opere morali*, facc. 193-196).

Sin embargo, el acto del simple reconocimiento voluntario tiene una naturaleza distinta de aquel gozo, que se consigue y sale como el calor de la luz.

Es propio del acto intelectual el conocer; redundando luego en el alma, sujeto de la potencia intelectual, un gozar, una complacencia en el objeto conocido, y en cuanto el sujeto es susceptible de tales sentimientos, se llama «ánimo», «corazón», etcétera.

Empero, conviene observar que el sujeto, esto es, el alma, no prueba un sentimiento placentero sólo gracias a su unión con los objetos reconocidos. Ella obtiene además deleite en el uso de cualquier potencia suya, si ésta alcanza su fin. Por tanto, basta con que haya un objeto para que pueda tener gozo, pero es necesario que haya un sujeto intelectual para que pueda haber gozo intelectual, esto es, el gozo que proviene de la luz y del bien de las cosas entendidas.

Todo «gozo», entonces, comienza y termina dentro del sujeto; y es así de simple que no tiene más términos, sino perfecta unicidad.

Todo «conocimiento», por el contrario, lleva al sujeto fuera de sí, [o sea,] a un objeto, por lo que hay dos términos, a saber, el cognoscente y el conocido.

Esto prueba que el acto del simple reconocer no depende del deleite que le sigue, sino depende de la energía propia de la voluntad que libremente obedece a la exigencia que le manifiestan los objetos, los cuales le imponen la ley.

Al mismo tiempo, el sujeto inteligente está moralmente necesitado de humillarse y casi depender de los objetos que se le hacen conocer y que él no puede cambiar, sino que se beneficia por esta misma sujeción suya y espontánea pasividad, porque él se perfecciona adhiriéndose a los entes mismos mediante el conocimiento, a través del cual entra a él la verdad y, [en consecuencia,] la ejecución de la ley. Empero, el sujeto inteligente no está forzado a esto físicamente, sino por la libertad moral.

La «libertad moral» nace de la oposición del objeto al sujeto. El sujeto, como tal, separado de la ley que él recibe del objeto, es guiado por el instinto. El objeto, por el contrario, sin prestar atención de alguna manera al instinto como instinto, le impone una ley, le prescribe un modo de obrar conforme a la verdad.

No menos el «instinto» que la «ley» determinan, cada uno a su modo, las operaciones humanas; pero el instinto se determina a menudo al encontrarse frecuentemente en oposición con la determinación impuesta por la ley; una determinación choca con la otra y queda casi suspendida. El hombre, en este contraste, no está determinado ni por una ni por la otra parte. Puede escoger, puede hacer uso de uno o del otro de los dos principios determinantes: he aquí la libertad.

Como la ley es inflexible, así el hombre se siente siempre obligado moralmente, sin coacción física. Pero esta misma obligación sentida de continuo sin que su intimación cese jamás, sin que su voz jamás se canse, da al hombre también un estímulo y una fuerza para obrar rectamente. Es primero el «sentimiento»; luego también la «conciencia» del propio deber, el germen de la fuerza moral.

Y esta fuerza, esta energía moral, es nuestra, es propia. Somos nosotros, como sujetos inteligentes, los que nos oponemos a nosotros mismos como sujetos sentientes. Es el sujeto vuelto persona el que se contrapone a sí mismo como mero sujeto instintivo. Ambos somos nosotros.⁴ Ahí es donde nosotros somos ya los autores de aquello que obramos, y donde tiene su origen la lauda o la censura hacia nosotros, el mérito o el demérito.

Por tanto, se da un verdadero poder del hombre sobre sus operaciones. Tengámoslo en cuenta, porque hemos encontrado con esto un elemento del derecho.

Verdaderamente el concepto del derecho supone primeramente a una persona, a un autor de las propias acciones.

Si un cuerpo se mueve, aquella acción se vincula al cuerpo, pero el cuerpo no se puede llamar autor; [el cuerpo] es pasivo: ni quiere ni sabe hacer; no hace, sino que en él se hace. Las leyes del movimiento de este cuerpo son fijas. Dependen de su naturaleza, pero esta naturaleza no depende de «él»; su movimiento no procede de él, porque este él no existe. Ni tampoco las acciones de los brutos son, en último análisis, propias del sujeto: el instinto que las determina no

4 La doctrina en torno a la personalidad fue expuesta por mí en la *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, a la cual remitimos al lector.

depende del sujeto, sino de la naturaleza del sujeto constituida por el autor del universo. Por tanto, para que un ser se pueda denominar autor de sus acciones, necesita que él sea quien las hace. Este él existe solo, se conoce y se quiere; en pocas palabras, es una «persona».⁵

Pero la «libertad», este poder con el cual el hombre puede dominar las acciones, es una señoría de hecho, con además una señoría de derecho.

Porque si bien tenemos la libertad, por la cual podemos determinar nuestras acciones o a favor o en contra de la ley, sin embargo toda vez que nos servimos de ella para determinarlas contra la ley, hacemos el mal, mientras que hacemos el bien toda vez que nos servimos de ella para determinarlas según la ley. Esto es lo que se llama bien o mal moral. Por tanto, tenemos una libertad física, no todavía una libertad verdaderamente moral.

Ahora bien, ¿cuándo sucede que nuestra libertad adquiere también el epíteto de moral? Cuando ella, en sus operaciones, se contiene dentro de los límites trazados por la ley moral.

La «libertad moral», entonces, es aquella porción de libertad física que no está atada por la ley moral. Esta es libertad no sólo de hecho, sino también de derecho. Y es aquí, en esta libertad moral, que el «derecho», cuya noción buscamos, comienza a aparecernos.

En consecuencia, el hombre, propia y absolutamente hablando, no puede tener un verdadero derecho para hacer una acción prohibida por la ley moral y, por «ley moral», entendemos cualquier ley que moralmente obliga. La razón es clara: porque aquello que es malo, no puede ser derecho.

Pero no basta. La palabra «derecho» indica todavía alguna cosa más que no es aquello que es simplemente «lícito». Indica una cierta «autoridad» o potestad para obrar, no una simple libertad; y la idea de autoridad o potestad implica una relación con otros hombres. Esta relación está formada por la misma ley moral, la cual al mismo

⁵ Esta doctrina es admitida por todos, y ninguno, hasta donde yo sé, sabe todas las implicaciones ontológicas que trae consigo. La proposición «No se dan verdaderas causas que no sean inteligentes», meditada atentamente, es suficiente para rectificar la manera común de pensar en torno a la naturaleza externa y para concebir las fuerzas.

tiempo que brinda a una persona la libertad de obrar, prohíbe a las otras el turbar aquella operación.

De ahí podemos recoger la definición del derecho, que es la que señalábamos en la Introducción: «el derecho es una potestad moral o autoridad para obrar»; o sea el derecho es una facultad para obrar aquello que place, protegida por la ley moral, que ordena respeto a los otros.

CAPÍTULO II. ANÁLISIS DE LA DEFINICIÓN DEL DERECHO

Esta definición contiene la noción general que se encuentra en todos los derechos. Pero, antes de reducir a ella las definiciones de los derechos especiales, debemos analizarla y considerar a parte cada uno de los elementos que la componen.

La noción del derecho, que hasta ahora hemos recogido en una definición, consta de cinco elementos:

1. la existencia de una «actividad subjetiva»;
2. la existencia de una «actividad personal», esto es, que se ejercita por el sujeto mediante una voluntad racional (libertad);
3. Un ejercicio de esta actividad no inútil, sino «buena» para su autor;
4. Un ejercicio de la misma actividad «lícita», es decir, no opuesta a la ley moral; y
5. finalmente, una relación con otros seres racionales, a los cuales incumbe el deber de respetarlo (ejercicio de la misma actividad «protegida» por la ley moral).

Retomemos cada uno de estos elementos y considerémoslo por separado.

Artículo I.

Primer elemento del derecho: la actividad de un sujeto

La palabra «actividad» debe ser tomada aquí en un sentido muy lato, en el sentido de cuando se dice que toda cosa que cae en el sentimiento del sujeto supone alguna actividad y actualidad del mismo, el cual, al menos, se presta a la pasión y coopera a la modificación que recibe de él. Porque aun cuando el concepto de «sentimiento» implica al de «pasividad», empero es indudable que, sin alguna actividad correspondiente en el sujeto mismo, no se podría concebir la existencia ni siquiera de una pasividad suya.⁶ Convenía que lo declaráramos nosotros para que no se creyese que excluimos como parte de la materia del derecho a los sentimientos placenteros que el sujeto prueba, aunque [sean] pasivos.

Hay que añadir que los sentimientos placenteros son normalmente el efecto de las acciones del sujeto y que, asimismo, la actividad del sujeto interviene para conservarlos y defenderlos; finalmente, que el dominio de hecho que el sujeto posee de sus propias acciones es aquello que lo determina a omitir las acciones que podrían impedir o quitar o turbar los sentimientos placenteros. De donde [se sigue que] en la misma inacción aparente del sujeto intelectual, se encuentra un cierto acto de su voluntad.

Por tanto, el derecho tiene siempre por su «sujeto» una facultad o actividad del hombre.⁷

6 Cf. la *Antropologia in servizio della scienza morale*, II, Sec. 2, c. I.

7 El lector ha de advertir que aquí establecemos una manera de hablar técnica, que conservaremos fielmente a lo largo de toda esta obra, si alguna involuntaria distracción no nos lo impide. Llamaremos constantemente *sujeto del derecho* a la persona que posee el derecho; y *reservaremos la palabra de sujeto del derecho* a la facultad que forma el primer elemento del derecho. Algunos dan a esta facultad la apelación de *objeto inmediato del derecho*, pero a nosotros nos parece mejor aplicar la palabra de objeto al bien que con la facultad queremos obtener o usar.

Artículo II.

Segundo elemento del derecho: la actividad personal

La persona, como señalamos, es el principio activo supremo de un sujeto inteligente. La actividad personal supone entonces inteligencia; es la voluntad del sujeto la que se determina a sí misma como consecuencia del conocimiento recibido de las cosas.

Un instinto ciego no puede, por tanto, constituir por sí solo algún derecho.

Para que un derecho exista, no basta la acción física, tal como ella se encuentra en los seres materiales, ni basta el ciego instinto sensual como se halla en las bestias; debe existir la inteligencia y aquello que es consecuente en el hombre, [a saber,] la voluntad; esta sola [potencia] es la que tiene el poder para determinar las acciones de acuerdo con la norma de la inteligencia, y así da al hombre la excelente prerrogativa de ser y llamarse «autor» y, por lo mismo, «dueño» de sus actos.

Fue ciertamente un error de otros tiempos, al cual parece que no se ha renunciado todavía del todo, el creer a las bestias capaces de derechos. No son capaces de derechos porque no son capaces de tener el «dominio de hecho» de aquello que hacen, capacidad que viene presupuesta en la noción de una «señoría del derecho». Las leyes romanas, al haber establecido un derecho de naturaleza a las bestias comunes, dieron lugar a errores que han durado por muchos siglos. Los autores de ellas vieron el primer elemento del derecho, [esto es,] la acción subjetiva; pero no vieron clara y constantemente el segundo, [a saber,] la acción personal. Vieron la acción sin más, la cual no es más que una parte material del derecho, pero la parte formal se sustrajo a sus consideraciones casi completamente.⁸ Por el

8 Es algo curioso ver cómo las leyes romanas, las cuales por una parte hacían entrar a las bestias en el derecho de naturaleza, por otra negaban la *personalidad* y, en consecuencia, la capacidad para tener derecho a los mismos hombres, como sucedía con sus siervos. Estos dos errores extremos, incluso solos, deberían bastar para reducir a la justa medida aquella opinión exagerada que algunos muestran tener hacia la sabiduría de las leyes romanas; sabiduría que no puede admirarse sino relativamente al estado del mundo gentil, pero que desaparece frente a la luz del Cristianismo. Nuestros códigos reconocen indistintamente a todos los hombres como verdaderas personas.

resurgimiento de la jurisprudencia romana, ¡algunos estudiosos no dejaron de atribuir algún derecho a las bestias y seriamente trataron sobre los procedimientos legales que, en caso de hacer uso de ellas, se refirieran a la punición que se les debiera infligir! Les faltaba la clara idea de aquello que constituye el derecho, justamente porque las leyes romanas no las suministraban.

No amerita que se señalen aquí los esfuerzos con los cuales algunos sofistas buscaron degradar al hombre al nivel del bruto. Dedujeron francamente las legítimas consecuencias del sistema del sensismo y, haciéndolo para publicitarla, no dejaron de aplicar sus humillantes

“Todo hombre, así dice noblemente el Código Austriaco, tiene derechos innatos que se conocen con la sola razón; por ello debe considerárseles como una persona” (§ 16). Estas palabras, que revelan la dignidad humana, son debidas al Cristianismo, y se encuentra ya este principio en las *Instituciones* de Justiniano, en las cuales se comienza a dar también a los siervos el nombre de personas y a reconocer en ellos derechos inalienables (L. I, tit., VIII) que, además, los defienden. En cuanto al primer error, que es el dar un derecho natural a las bestias, algunos filósofos antiguos bien vieron que era falso. Cicerón, siguiendo a Crisipo, juzga que no se pueden de ninguna manera volver comunes a las bestias los derechos: “*Et quo modo (dice en el libro III De Finibus) hominum inter homines juris esse vincula putant, sic homini nihil esse juris cum bestiis*”. Pero las mismas leyes romanas están luego en contradicción consigo mismas, cuando por una parte dan el derecho a las bestias y, por la otra, hacen provenir la palabra *jus* de *justitia* y definen la justicia como “*constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*” (Inst. I, I), definición admitida además por Cicerón (*De Finibus*, V, XXIII; también el *Catón* de Plutarco). Ciertamente es que una voluntad tal no pueden tenerla las bestias, porque no tienen voluntad. De donde Cicerón entonces dice: “*neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus, iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes*” (*De Officiis*, I, XVI). En tales palabras se confunde, sin embargo, la fuerza física con la virtud de la fortaleza. El error de admitir un derecho natural común a las bestias viene del conceder demasiado a la *sensualidad*. El error de negar todo derecho a los esclavos, viene de conceder demasiado a la *sociabilidad*; la sociedad era tirana como el individuo en los tiempos del paganismo. Ella era egoísta. El sujeto atribuía todo a sí mismo, y la sociedad civil, compuesta de sujetos, todo igualmente se atribuía a sí misma. La naturaleza humana, considerada objetivamente, no valía nada. El absolutismo, la tiranía, era, por tanto, para todo, una necesidad irrefutable. Una investigación larga y sutil sobre este asunto podría versar sobre los grados con los cuales la mente de los hombres se ha dado a la tarea de formular despropósitos así de grandes, como el del *jus naturae* común a las bestias. Puede ayudarnos el antiquísimo uso de la palabra *jus, justum*, por *igual, adecuado*. En tal significado primitivo, aquella palabra no expresa todavía nada de moral o inteligente, sino sólo la paridad y conformidad de una cosa con la otra, de algo mensurado y una medida, mas también de los actos animales en relación a los instintos. Otro nivel de error es el que señalaremos en el siguiente c. IV.

teorías a la sociedad y a la noble doctrina de la igualdad y libertad sociales, que por ellos ha sido infamada y vulnerada en el corazón.

Los sistemas de los filósofos antiguos sobre la transmigración de las almas o sobre el alma del mundo y sobre una divinidad infusa a través de los miembros de todas las naturalezas, dieron lugar, es cierto, a largas cuestiones en torno al respeto debido a los brutos; pero no llegan a alcanzar la sentencia que hemos expuesto, porque no se plantean la cuestión de si las bestias tienen derecho, sino que es otra la primera cuestión: si las bestias tienen razón.⁹

Además, el deseo de menguar en los rudos hombres la ferocidad y crueldad conduce tal vez a algunos sabios antiguos a inventar sistemas en los cuales también las bestias comparecerían como dignas de respeto; y en provecho de ellas, los antiguos legisladores establecieron muchas leyes a fin de que, contenidos los hombres de encarnizarse contra las bestias, también se contuvieran de hacer estragos a los humanos. Por otro lado, en tiempos de Hesíodo, era una verdad vista y enseñada sin misterio que al solo hombre le perteneciesen la justicia y la ley, el derecho y el deber.¹⁰

Finalmente, encuentro necesario advertir que la actividad personal y libre de la cual hablamos, necesaria para constituir el elemento de un derecho, no es forzoso que siempre se dé en su acto segundo, como se expresan las escuelas. Basta que la acción, «por su naturaleza», pertenezca al dominio del hombre. Asimismo, si accidentalmente se sustrae del libre poder del hombre, no deja por ello de ser «propiedad» suya, ya que ella es tal por [una] natural ley, pero una vez que el hombre retome el ejercicio de su poder sobre ella, cesaría tal accidentalidad. Por tanto, conviene establecer que «si una causa cualquiera vuelve espontánea una acción que podría ser

9 La disputa de los antiguos filósofos en torno al tema de qué se debiese a las bestias, sirve también de pretexto a Carnéades para negar al hombre el claro conocimiento de la justicia, como se puede ver en la República ciceroniana descubierta por el eminentísimo Card. Mai, lib. III, § II. Quien quisiera luego profundizar sobre el argumento, Cf. Puffendorf, *De jure naturale et gentes*, IV, 3.

10 "Humano generi nam lex datur a Jove summo,/Quippe ferae, pisces, avium genus altio-vantum,/Mutua se vertunt in pabula juris egentes,/Justitia at nobis, quae res est optima, cessit" (*Oper. Et Dier*, vv. 276ss).

libre en el hombre, no se sigue que otro hombre pueda disponer de aquella acción sin violar el derecho de la persona, a la cual la acción pertenece por naturaleza, y a la propiedad de la cual ella puede pretender siempre racionalmente». Y esto porque el ser personal de la acción no depende propiamente de la libertad de indiferencia, sino de la personalidad del principio de donde emana.

Pero nos reservamos desarrollar en otro lado la noción de «propiedad» que, como se aprecia, entra en el concepto del derecho como consecuencia de la personalidad. Extraigamos ahora aquí un corolario importante sobre los dos elementos constitutivos del derecho expuestos hasta ahora.

Artículo III.

*Corolario de los dos elementos hasta aquí expuestos del derecho:
el derecho posee la coacción*

Sabiendo que el derecho es una facultad, una actividad o potencia, como se quiera llamar, se sigue claramente el corolario de que entonces su ejercicio requiere la fuerza.

Esta fuerza, con la cual se ejercita y pone en acto el derecho, es el origen de la «coacción», reconocida por todos como cosa íntimamente conectada al derecho mismo.

Se ve más claramente la necesidad de una íntima conjunción del derecho con la fuerza, si se considera que aquí se trata de una *actividad personal*. La actividad personal es la suprema de todas las actividades, incluso físicamente consideradas, porque ella domina de hecho a todas las otras, adoptándolas como instrumentos y medios para sí misma.

De aquí se deriva que la coacción anexa al derecho, hablando en general, sea tanta como es todo el poder comprensivo de la persona: de manera que el hombre puede ejercitar su derecho con todas las fuerzas que están a su disposición, repeliendo cualquier oposición, y también resarcíendose del bien perdido como consecuencia de la injuria sufrida.

No es por otra cosa que esta coacción, que es tan extensa cuando se considera desvestida de sus circunstancias, reciba limitaciones por

los deberes morales resultantes de las circunstancias accidentales, de las cuales hablaremos en su lugar.

Se nos presenta aquí una cuestión importante: «la coacción, ¿debe ella entrar en la definición del derecho?».

Algunos autores la hacen entrar efectivamente. A favor de estos autores se podría utilizar el argumento siguiente: «El derecho es una actividad personal; en el concepto de actividad se encierra ya el concepto de fuerza y coacción; por tanto, la noción del derecho posee ya en sí el uso de la fuerza, de la coacción».

Tal razonamiento tiene un fondo de verdad, pero no procede con suficiente seguridad: posee oscuridad y confusión en los conceptos con que se expresa. Para llevarle la luz de la claridad necesaria, conviene recurrir a algunas distinciones.

Que toda actividad y facultad contiene la fuerza, es indudable, pero ella no contiene siempre la fuerza en acto segundo, como dijimos, sino en acto primero, es decir, en potencia. Por tanto, si el derecho consiste a veces en una mera facultad, o actividad potencial, puede muy bien decirse que en la definición que expresa su concepto se encierra la fuerza en potencia, pero no puede decirse que se implica necesariamente la fuerza en acto.

Se distingue, en consecuencia, el «derecho primitivo», que consiste en una «facultad potencial», del ejercicio primitivo del derecho, que puede llamarse también convenientemente «derecho secundario», y que consiste en una «facultad actualizada».

El derecho que consiste en una mera facultad se daña por completo cuando es dañada la facultad misma. El derecho que consiste en el acto de esa facultad se daña toda vez que este acto es impedido. Ahora bien, tanto el derecho que consiste en la facultad, como el derecho que consiste en el acto de ella, así como puede ser dañado, así también puede ser defendido con la fuerza. Pero para todo modo de empleo de la fuerza se exige un acto y el derecho de usar la fuerza no puede consistir en una facultad en estado de mera potencia, sino que es uno de aquellos derechos que consisten en una facultad puesta en acto. Solamente que el derecho para usar la fuerza no es, propiamente hablando, una especial clase de los derechos consistentes en una

facultad puesta en un acto, sino que es accidente, por así decir, que se manifiesta en el ejercicio del propio derecho.

Por tanto, puede resolverse la cuestión así: «aquella sola fuerza coactiva es inherente al derecho, y se encuentra de hecho en la actividad del sujeto del derecho; no le es esencialmente inherente alguna otra».

Por ende, no es de ningún modo necesario, para constituir un derecho, que tenga anexa una fuerza suficiente para defenderlo, como irrazonablemente algunos sostienen.

Aquellos sacrifican con una salvaje doctrina los derechos del débil,¹¹ cuando no son menos sagrados que los del fuerte. [Los derechos del débil] ameritan que al menos los defienda la voz de los sabios, imprimiendo más altamente con las palabras y con los escritos en los ánimos de todos, aquella persuasión que ya la naturaleza de por sí coloca, es decir, que los derechos deben permanecer inviolados, aunque ninguna defensa los tutele y proteja.

Artículo IV.

Tercer elemento: un bien existente en la acción

Si una acción no tuviera algún valor para quien la hace, ni le brindara alguna consecuencia placentera, no podría ser objeto de un verdadero derecho.

Por tanto, el derecho debe referirse siempre a un bien, a una cosa placentera a la naturaleza humana,¹² de modo que se debe establecer el principio de que «un mero capricho no puede jamás ser el objeto de algún derecho».

También en este sentido las cosas fueron llevadas al exceso y, mediante vanas abstracciones, se pretende establecer derechos estúpidos, inútiles para aquellos a quienes se les atribuyen y gravosos

11 Algunos autores modernos se sirven de este principio para separar a la Iglesia de sus derechos, razonando así: "La Iglesia no tiene armas ni fuerzas para defenderse, por tanto ella no tiene derechos: ¡estos últimos pertenecen al Estado!".

12 Hay que tomar el término «placentero» en un sentido eudemonológico, a saber, como correlato de «bien», como se descubre un poco más abajo. No es el bien puramente subjetivo, sino que puede estar en estrecha relación con el bien moral (n. del t.).

para los otros hombres. Ahora bien, es tiempo de que las abstracciones den lugar a un pensar más complejo, y que cese aquel derecho crudo y sofisticado por el cual los publicistas y los mismos moralistas autorizaron varias veces las sumas injurias.

Cuando digo un bien, o sea, una cosa placentera, yo considero este bien bajo el aspecto eudemonológico, es decir, lo considero en la relación *natural* que él puede tener con nuestra satisfacción, o también con nuestra felicidad. Y, sin embargo, el bien del cual se habla podría ser asimismo moral, porque también el bien moral en sus apéndices y consecuencias tiene un orden natural con nuestra satisfacción y nuestra felicidad, y también él, bajo este respecto, puede considerarse como bien eudemonológico.

Empero, conviene agregar que este bien, que interviene para constituir el derecho, debe ser inherente, de algún modo, al sujeto, de manera que al sujeto al cual le estuviese privado sufriera con su privación una molestia. Si se tratase de un bien no inherente al sujeto, sino separado completamente de él, y sólo obtenible mediante su acción, no sería suficiente para constituir un derecho, porque el sujeto podría permanecer privado de él sin un dolor concomitante a la privación del mismo.

El bien conjunto a la acción, o implicado en la acción, es aquello que da valor a la acción; es el fin, es el objeto del derecho.

Permítaseme aquí observar que este elemento del derecho atrajo la atención de los antiguos, de tal manera que parecieron sugerir la denominación de «derecho de naturaleza», con cuya expresión querían decir «derecho fundado en los instintos naturales de la conservación, de la procreación, etcétera, derecho que tiene por objeto las necesidades y los bienes que exige la naturaleza, *quod natura omnia animalia docuit*, porque la necesidad y el instinto parece que enseñan al animal a buscar la satisfacción».

Otros se dieron cuenta de que a este concepto falta la parte formal del derecho, la cual sólo puede encontrarse en la razón. De donde sustituyen a la naturaleza en general por la naturaleza del hombre. Este último posee instintos animales como las bestias, pero sobre estos tiene los instintos, las necesidades, los bienes racionales, que

dominan a los primeros; de donde [se aprecia] la bella sentencia de Cicerón, “*Natura juris ab «hominis» repetenda est «natura»*”.¹³

Una vez que la mente humana llega a este punto, conoce que el «bien», objeto del derecho, ha de ser «humano», y no animal meramente; que debe referirse a un ser racional, a una persona. Estaba próxima a descubrir otra verdad, a encontrar otro significado para la palabra «naturaleza», que se asumía como indicadora del derecho. Bastaba que de la consideración de aquella naturaleza en el «sujeto», pasase a considerarla cual «objeto»; y era fácil, como dije, este paso, porque en la naturaleza humana el sujeto y el objeto no se confunden, sino que se unen. La naturaleza como objeto manifiesta a la mente exigencias muy diversas a las de los instintos: las exigencias morales. Por tanto, el antiguo precepto que de la escuela socrática pasó a ser casi propiedad de los estoicos, «Vive según la naturaleza», recibe dos distintas interpretaciones. Si se toma la palabra naturaleza como «sujeto», viene a decir «vivir según los instintos y las incitaciones de nuestra naturaleza»; si se toma como objeto, quiere decir «vivir según lo que exijan y muestren las naturalezas de las cosas». Estos dos significados están a veces mezclados y confusos en los mayores sabios de la Antigüedad; no [les] falta sino el segundo, que es el más excelente, como sucede ahí donde Cicerón argumenta que debemos amar a los otros hombres como a nosotros mismos porque tenemos una igual «naturaleza». Aquí «naturaleza» tiene un sentido objetivo y la filosofía roza ya el verdadero principio moral del reconocimiento práctico de las naturalezas, o sea, de los seres.¹⁴

13 *De legibus*, I, 5. Grocio además tiene algunas veces esta concienzuda manera de hablar, como allá donde dice “*et quod tali iudicio plane repugnat, etiam contra jus natural humana scilicet, esse intelligitur*” (*De iure B. et. P.*, Prólogo, 9, 40, 41. Véase también el L. I, c. 1, § XI).

14 “*Quod si quo modo est natura, sic iudico. (He aquí el juicio, el reconocimiento) homines, humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent, coleretur jus aequae ab omnibus. Ex quo perspicitur cum hanc benevolentiam tam late loquenque diffusam vir sapiens in aliquem pari virtute praeditum contulerit, tum illud effici, quod quibusdam incredibile videatur, sit autem necessarium, ut nihilo sese plus quam alterum diligat. Quid enim est quod differat, cum sint cuncta paria?* (Véase todo el bellissimo lugar del *De Legibus*, I, 12).

En consecuencia, regresando a nosotros, concluimos: el tercer elemento del derecho es que «la actividad, de la cual el sujeto es propietario, tiene algún valor eudemonológico».

Artículo V.

Cuarto elemento del derecho: la licitud de la acción

En cuarto lugar, el derecho no puede ser más que una facultad de obrar aquello que es intrínsecamente honesto y lícito.

La razón de esto ya fue indicada: es evidente que no existe derecho para hacer cosas que sean moralmente malas.

De aquí procede igualmente que, si una acción fuese por sí misma honesta pero quien la hace abusase desfigurándola por una falsa intención o bien ordenándola a un fin perverso o a otra cosa semejante, traspasa del todo los límites de su derecho.

Sin embargo, si alguno pretendiese despojarlo de la facultad para obrar aquella acción honesta en sí misma, a la cual tiene verdaderamente derecho, éste efectuaría una injuria. No así si otro pretendiera impedir el abuso que hace de su derecho, mas quien efectúa tal impedimento¹⁵ ha de tener él mismo derecho de hacerlo, es decir, no lo ha de tener prohibido por otra ley que deba seguir obligatoriamente.

Por otro lado, la «licitud» de la acción, necesaria para que ella pueda ser sujeto de derecho, es definida de manera diversa por los autores, de acuerdo [tanto] con el objetivo que persiguen al establecer los constitutivos del derecho [como] según la legislación a la cual refieran esta licitud.

En Alemania se suele dar el derecho natural únicamente considerado como una base para la legislación externa y positiva del

¹⁵ De manera óptima, Santo Tomás [dice]: “La naturaleza del hombre es mutable, y aquello que al hombre es natural, a veces puede fallar. Así, la natural equidad que tiene el hecho de que se devuelva el depósito al depositante. Y si la naturaleza humana fuese siempre recta, se debería siempre hacer así. Pero debido a que sucede que a veces la voluntad del hombre se deprava, se da algún caso en el cual no se deba devolver el depósito, *ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat* (*Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, ad. 1). He aquí un límite al derecho de propiedad.

Estado, y la *licitud* que se exige para que un derecho sea posible es aquella que resulta de las leyes externas del Estado, o bien, a lo mucho, la inmunidad de la coacción natural. Esto es, se suele establecer que yo tengo derecho de hacer todas aquellas acciones que los otros hombres no me podrían impedir con el uso de la fuerza.

El consejero Zeiller así se expresa a este propósito en su derecho privado-natural: “El derecho no es una facultad moral en el más estricto sentido, de modo que nos competa solamente el derecho a aquello que es moralmente bueno y concorde con la ley de la virtud, ni ello está en el grupo de las cosas internamente lícitas. Porque no se puede negar que muchas cosas que nosotros exigimos de los otros, aunque manifiestamente deriven de un ánimo distinto a las virtudes y tiendan a fines del todo privados de humanidad, empero vienen generalmente reconocidas por justas, y son susceptibles de ejecución de acuerdo con las vías compulsivas del derecho [e] incluso con la venia de los tribunales del Estado” (§ 11).

En verdad, son muchas las acciones que no pueden ser prohibidas por la legislación del Estado y que, por ello, en apariencia, por tales leyes pueden y deben considerarse lícitas o, para decirlo mejor, presumirse tales y, por tanto, también considerarse aptas para servir de sujeto de derechos.

Lo mismo dicese de toda legislación limitada. Si se considera la acción en la especial relación con aquella legislación, se encontrará no prohibida y tendrá el carácter de la licitud «relativa», aunque ella fuese ilícita considera en relación a la legislación universal, es decir, al complejo de todas las leyes obligantes al hombre.

Esta manera parcial de considerar la «licitud» necesaria para volver a una acción sujeto de derecho no se puede reprender; más bien, se hace, a veces necesaria, de tal suerte que justamente se debe hablar de derechos relativos en relación a cualquier legislación especial. Pero, al mismo tiempo, es un deber del escritor del derecho natural advertir que tales no son derechos en el pleno y estricto sentido de la palabra; sería grandemente deseable, para escapar a todo equívoco, que, al nombrarlos, se distinguiesen con el adjetivo que indicase la legislación a la cual se refieran, llamando, por ejemplo,

«derechos civiles» aquellos que tienen por sujeto acciones permitidas y tuteladas por las leyes civiles; y así dígase de los otros.

Puede también suceder, como decía, que una acción parezca sujeto de un derecho mío no porque sea lícita en sí misma, sino porque no me puede ser impedida por aquellas personas con las cuales yo vivo. Las otras personas no puede impedirme obrar, si yo no entro en la esfera de sus derechos; y, sin embargo, yo puedo cometer acciones reprobables sin que éstas de hecho ofendan los derechos de otros. Por ejemplo, dejando de hacer [el] bien a los otros, no entro por ello a violar la esfera de los derechos de los otros hombres, a los cuales no hago algún mal; sin embargo, se suele decir que yo tengo el derecho de obrar así. Pero esta manera de hablar es inexacta. No es verdad que yo tenga el derecho de ser *deshumano* con los otros hombres; es verdad solamente que, si yo dejo de hacer el bien a los otros hombres —uno que además yo debería [hacer] por una ley moral superior—, yo tengo el derecho de no ser molestado o violentado por ellos en mi conducta; o sea, también es verdad igualmente el decir que «ellos no tienen el derecho de violentarme; es más, tienen la obligación de no hacerlo». Y, sin embargo, obrando yo contra la humanidad y la caridad, no ejercito de ningún modo mi derecho en sentido verdadero y absoluto porque hago una cosa que me está prohibida por la ley del Creador.

Artículo VI.

Quinto elemento: el deber moral en los otros seres inteligentes de no turbar el ejercicio de la facultad antedicha

Finalmente, el «derecho» implica además una relación con los otros seres inteligentes, por la cual estos permanecen moralmente obligados a no turbar el ejercicio de aquella facultad o actividad moral, de manera que la facultad, actividad o acción adquiera la denominación que le habíamos dado de «potestad»; y aquel que la posee se puede justamente llamar injuriado y ofendido por aquellos que la turban o la dañan.

Artículo VII.

La limitación de los derechos procede, como corolario, de sus cinco constitutivos

Los límites dentro de los cuales se restringe el uso de la antedicha potestad, y fuera de los cuales ella no puede existir, resultan de los mismos cinco elementos constitutivos del derecho; más abajo, nosotros buscaremos describir exactamente tales límites, los cuales, por sí solos, vuelven posible la coexistencia de los derechos de más personas *convivientes*; sin embargo, no nacen de la necesidad de esta convivencia, como veremos, sino sólo por la falta de uno o de otro de los cinco elementos indicados como constitutivos del derecho.

Empero, se debe notar atentamente que el deber de respetar la libertad moral de los otros no se debe a que esta facultad sea un derecho, sino al contrario, ella es un derecho porque está en los otros este deber de respetarla.

Es más, podría también estar en los otros el deber de respetar una porción de actividad de un cierto individuo, sin que esta porción de actividad se volviese para él un derecho absoluto. Así sucedería si a esta porción de actividad faltase alguna de las condiciones precedentes, principalmente la de la moralidad.

Por tanto, no basta que o la actividad de una persona sea moralmente libre o que no siendo moralmente libre esté en otros el deber moral de respetarla para que ella sea erigida en derecho. Una sola de estas dos cosas no basta para ello; más bien, es necesario que ambas concurren, o sea: es necesario que la actividad de la cual hablamos sea moralmente libre de parte de la persona que pretende el derecho y que sea moralmente inviolable de parte de las otras personas que tienen que tratar con ella.

Al contrario, si sucediera que una porción de actividad personal no fuese moralmente libre, no debería creerse por ello que en los otros cesase el deber moral de respetarla. Si este deber moral de respetar la actividad del otro naciese por ser precedentemente tal actividad un derecho, entonces justamente se inferiría que debe cesar el deber moral del respeto al cesar el derecho que es objeto del respeto. Esto lo creen muy bien bastantes legalistas y publicistas,

pero, según nosotros, es uno de los errores más funestos, uno de aquellos profundos y habituales errores que impiden a las legislaciones el hacer grandes progresos, a los cuales está llamada e incitada necesariamente la civilización actual.

La libertad moral de una cierta actividad en una persona y el deber moral en las otras de respetar aquella actividad dada, vienen de fuentes diversas; puede subsistir muy bien la primera sin la segunda y el segundo sin la primera.

Al querer hacer que procedan tales cosas de iguales [fuentes], y la una y la otra relativas y condicionadas estrictamente [entre sí], produce infinitas pretensiones injustas de ambas partes: el litigio deviene inextricable y termina con la guerra.

He aquí tres clases de injustos derechos que surgen del error del que hablamos, y que vemos por desgracia a diario:

1. Los que saben que tienen una cierta actividad moralmente libre, pretenden que ésta sea mantenida por todos y no reconocen en los otros el derecho que a veces tienen de imponer límites a aquella libertad que poseen. Por tanto, se exceden por pretender una libertad inmoderada.
2. Los que ven en los otros el deber moral de respetar una cierta actividad suya, pretenden que esto basta para tener un derecho, aunque aquella actividad no sea para ellos moralmente libre. Esta falsa pretensión vuelve a los hombres animosos a hacer el mal, persuadiéndose de tener derecho de hacerlo, pues hasta llegan a ver que los otros no tienen el deber de obstaculizarlos.

Estas dos clases de derechos funestísimos se manifiestan en la supuesta persona que posee el derecho.

La tercera clase de derechos se desvela en las otras personas que con ella han de tratar.

1. Los que ven que una cierta actividad poseída por una persona no es moralmente libre y que, por ello, quien la efectúa, no puede ser sujeto de derecho, por lo cual pretenden estar de

inmediato dispensadas del deber moral de respetar aquella actividad. Tal pretensión destruye la sociedad en una falsa igualdad, autorizando al pobre a despojar al rico avaro, el cual, no dando limosna, hace algo que no es moralmente libre de hacer y de la cual, por ello, él no tiene un verdadero derecho.¹⁶

Artículo VIII.

Deber jurídico

Ahora bien, al deber moral que obliga a un hombre a respetar la libertad de los otros hombres; cuando esta libertad tiene todos los caracteres necesarios para ser un derecho, daremos la apelación de «jurídico».

El «deber jurídico», por tanto, es aquella obligación que tiene un hombre en correspondencia al «derecho» de otro; o sea, es aquel deber que impone a un hombre el respetar, no turbar o dañar la potestad jurídica de otro hombre. Y este «deber jurídico» es lo mismo que el quinto elemento constitutivo del derecho.

Artículo IX.

Examen de las definiciones de Kant y Romagnosi

Algunos autores exigen, para la constitución de los derechos, otros requisitos, como la coincidencia del deber y del derecho en la misma persona, o el estado de sociedad, pero nosotros no podemos unirnos a ellos en tales opiniones. De ellos hablaremos en otro lado.

Ahora bien, queriendo ahora nosotros recoger en una definición más explícita todos los elementos que deben concurrir para constituir un derecho, diremos:

«El derecho es una facultad personal o potestad para gozar, obrando o padeciendo, un bien lícito, que no debe ser dañado por otras personas».

¹⁶ El rico avaro no tiene derecho al abuso de sus riquezas y, sin embargo, tiene derecho a sus riquezas, tiene derecho a no ser despojado.

Tal definición puede también llamarse el principio de la ciencia del derecho.

Lo que parece que ha estado más olvidado por los escritores del derecho es la concurrencia del doble carácter moral del derecho: vale decir, la licitud de la acción de parte del sujeto y el deber moral de respetar aquella acción de parte de las otras personas en relación con él y la independencia de estos dos caracteres.

La manera más reciente de pensar en torno al concepto de derecho se resume en las fórmulas de Kant y Romagnosi. Examinémoslas brevemente.

Kant define el derecho como “la facultad de hacer todas aquellas acciones, cuya ejecución, si bien universal, no impide la coexistencia de las otras personas”.

Nosotros hemos mostrado largamente ya, en otro lado, los graves defectos de esta fórmula aplicada a la moral:¹⁷ hagamos aquí sólo unas pocas observaciones.

1. Quien quiera que el derecho consista en la posibilidad de la coexistencia de las personas, no hace intervenir suficientemente el elemento moral de la «licitud» de la acción, porque podría existir una acción ilícita por ley de la naturaleza, la cual, empero, no eliminase la coexistencia de los otros que igualmente la cometieran. A tal acción ninguno tendría derecho porque el derecho de hacer el mal no existe.
2. Cuando incluso todas las acciones ilícitas universalizadas eliminasen efectivamente la coexistencia, sin embargo ellas no serían ilícitas sólo por este efecto suyo de eliminar la coexistencia; pero el no eliminar la coexistencia no sería un constitutivo ni de su licitud ni del derecho sino, a lo mucho, un signo que permite reconocerlas como tales, un *principium cognoscendi* y no un *principium essendi*.

¹⁷ Ver la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (Cap. V, a. XI).

3. La «universalidad», además de no ser ni un elemento moral, sino a lo mucho un indicio del elemento moral, es todavía un indicio demasiado equívoco y necesita interpretación. Porque o se entiende una universalidad absoluta, y en tal caso cualquier acción lícita, si fuese hecha por todos los hombres, quitaría la coexistencia, por ejemplo, si todos los hombres se ocupasen de hacer zapatos, ¿quién cultivaría la tierra? Si se entiende una universalidad relativa a las circunstancias de quien la hace, ninguna acción inicua elimina la coexistencia, aun cuando todos la pudieran realizar en las mismas circunstancias, porque las mismas circunstancias no se renuevan jamás, o bien raramente.

4. Finalmente, no puede decirse que, si una acción es ciertamente lícita y no elimina la coexistencia, sólo por ello deba dejarse libre a los hombres, condición que es además requerida para que ella se pueda llamar derecho. Y, en verdad, el padre puede impedir las acciones lícitas del hijo, a fin de que aquellas acciones hechas universales no quiten la coexistencia; y ello por el derecho paterno: tales acciones del hijo no pueden por ello ameritar, relativamente al padre, la apelación de verdadero «derecho».¹⁸

Romagnosi brinda la definición siguiente: el derecho es “la potestad del hombre tanto para hacer sin obstáculo de parte de

18 También en Italia fue reproducida la fórmula kantiana, como puede verse en el *Diritto naturale* del doctor Pietro Baroli, P. I, Secc. I, Cap. I. Queda por observar que no distinguen bien muchos escritores del derecho entre el estado de simple coexistencia de los hombres y el estado de sociedad. La noción del derecho debe ser independiente del estado de sociedad, porque los derechos existen también entre dos individuos de la especie humana que no hayan [aún] formado entre ellos alguna sociedad. Al hacer intervenir la sociedad en la definición general del derecho, no pecan solamente algunos de nuestros italianos, sino prácticamente todos los autores recientes de derecho natural. Excluimos de la noción de derecho en general no sólo el concepto de sociedad, sino también aquel de una *real coexistencia*: nos basta una coexistencia posible. Sostenemos que la idea del derecho se daría incluso con que existiera un solo individuo de la especie humana, con que éste considere aunque sea una relación hipotética con otros de sus posibles semejantes.

la norma de la ley de la naturaleza, como de conseguir por los otros aquello que le es debido en virtud de la ley misma”.¹⁹

Pero esta manera de definir el derecho no puede admitirse por varias razones.

1. No es la definición del derecho en general. Parece demasiado poco el decir: «la facultad para actuar de acuerdo con la norma de la ley de naturaleza». En el caso de que hubiese querido hablar tal manera, convenía decir «de acuerdo con la norma de la ley» sin más, expresando cualquier ley obligatoria, sea ella natural o positiva, y esto a fin de no definir un derecho abstracto, que no es verdadero y efectivo derecho. Entiendo que Romagnosi dirá que él se proponía definir el «derecho natural», pero yo replico que si una acción fuese prohibida por una ley positiva *obligante*, dejaría aquella acción de ser un verdadero «derecho de naturaleza», porque ya no sería derecho desde el instante en que es prohibida. Es necesario salir de aquellas abstracciones, en las cuales pierde fineza la ciencia del derecho, que generan cuestiones inextricables y funestas para la humanidad. Proponiéndose la cuestión: “si el derecho de un hombre pueda ser «impedido» por la ley positiva”, ¿quién no respondería que no? Y además, la ley positiva vuelve ilícitas ciertas acciones naturalmente libres. Conviene, por tanto, decir que la ley positiva no sólo instaura impedimentos al ejercicio de los derechos de naturaleza, sino que a algunos los hace cesar del todo, haciendo cesar una de las condiciones requeridas para que sean derechos, la cual es la entera licitud moral de aquellas acciones.
2. Al decirse «la potestad para actuar de acuerdo con la norma de la ley de la naturaleza», se supone que la ley de naturaleza regula todas las acciones. Por el contrario, hay acciones que en sí mismas consideradas son indiferentes, es decir, ni mandadas ni prohibidas por la ley de la naturaleza. El

¹⁹ *Assunto primo*, § III.

«permitir» simplemente, aunque se pueda decir a veces un acto de la ley positiva, sin embargo no parece que sea un acto de la ley de la naturaleza. Bajo esta ley existe lo «lícito», no lo «permitido», y para que exista lo lícito no es menester más que una inacción de la ley natural. Quien, por tanto, obra aquello que es meramente lícito, hace aquello en torno a lo cual la ley natural no le dice nada, no le da norma alguna.

3. Al decirse «la potestad para actuar de acuerdo con la norma de la ley natural sin obstáculo» no se sabe de cuál obstáculo se habla: si de un obstáculo físico e independiente de los otros hombres, aquello no quita el derecho; si de un obstáculo colocado por los otros hombres, resta todavía por distinguir, pues unos hombres podrían poner un obstáculo a nuestra acción, lícita por sí misma, o bien injusta o bien justamente. Si es del todo injusto el obstáculo que le ponen, lesionan nuestro derecho, pero éste subsiste, sin embargo, aunque nosotros no tengamos por más [tiempo] el poder de obrar sin el obstáculo. Si el obstáculo que nos ponen es justo, en tal caso nosotros no tendremos el derecho, incluso considerando que no nos pusieran [el obstáculo], pues basta con que justamente «puedan» para que nuestro obrar pierda el carácter de un derecho. Igualmente, cuando se dice «potestad para obrar», no se sabe si se habla de una potestad física o moral. Ahora bien, si se entiende «de una potestad física para obrar de acuerdo con la norma de la ley natural sin obstáculo físico», ésta no constituye jamás un derecho. La definición, pues, está plagada de equívocos.
4. Introducir en la definición del derecho las palabras «cuando es debido», parece lo mismo que introducir en la definición lo definido, porque «cuanto es debido» no se puede explicar sino sustituyendo «aquello que tiene derecho».
5. De nuevo, al decirse «la potestad para conseguir», etcétera, no se sabe si se habla de potestad física o moral. En el

primer caso, no habría derecho; sin embargo, incluso siendo impedida la potestad física, puede existir, si bien no se pueda «conseguir», aquello que nos es debido. El «conseguir» o no conseguir aquello que nos es debido, es una circunstancia de hecho que no altera la naturaleza del derecho. Nosotros podemos tener derecho de intentar con la fuerza conseguir alguna cosa nuestra y, sin embargo, es posible que no la consigamos.

6. Diciendo «la potestad para actuar» y luego «la potestad para conseguir», se divide el derecho en dos potestades, sin necesidad. Primeramente, la «potestad para actuar» es una expresión demasiado general, que implica en sí también la potestad para conseguir y toda otra potestad. Por tanto, el agregado es inútil. Luego, «la facultad para conseguir», es decir, para adoptar la coacción en vistas a tener lo nuestro, debe ser tratada como una función particular del derecho; de otra manera, no se le podría asignar un límite. Si, para tener derecho a una cosa, importase el poder conseguirla simplemente, se seguiría que yo podría adoptar, para la consecución de la cosa, todos los medios que yo quisiese porque quien tiene derecho al fin, tiene derecho a los medios. Por el contrario, veremos que muchos medios no se pueden adoptar, ni siquiera por el justo fin de recuperar lo nuestro y que, si nos faltasen los medios honestos y legítimos, no deberemos renunciar al ejercicio de nuestro derecho: cesaría [sólo] en cuanto a su ejercicio.

En consecuencia, la definición dada por Romagnosi carece de precisión en cuanto a la manera en la cual viene expuesta y contiene muchos errores en la misma substancia.

Creemos que es muy necesario ahora abandonar el sistema de aquellos que, en los tratados de derecho, piensan que podemos prescindir de la divinidad. Eliminada esta relación primaria, se constituyen fácilmente en derecho acciones moralmente ilícitas porque no entran, como se dice, en la esfera del derecho de los otros hombres.

Pero tales abstracciones, científicamente consideradas, no pueden tener valor, más que de frivolidad; consideradas en sus consecuencias lógicas, son fuentes de falacias y consideradas en los efectos reales, son funestas para el género humano.

Por tanto, una actividad no puede tener la cualidad de ser derecha, y para ser un verdadero «derecho», si ella no es lícita con respecto a toda la ley moral.

Una acción prohibida puede llamarse *derecho relativo*; y esto sucederá para resumir:

1. O considerándola en relación con una legislación especial —«derecho relativo» en relación a esta legislación—;²⁰
2. O considerándola en relación al juicio de los hombres que no pueden en ciertos casos juzgar su inmoralidad y, por tanto, son tentados a presumirla como honesta —«derecho presunto»—.
3. O considerándola en relación a la obligación que tienen otros hombres de no impedirla, aunque sea ilícita —«derecho crudo»—.²¹

El derecho no permanece como un absoluto en manos de quien posee su justo título cuando se abusa de él. El solo abuso queda fuera de la esfera del derecho y, por ello, puede ser impedido.

20 Por ejemplo, los tribunales del Estado, debiendo juzgar según las leyes establecidas, violarían esta especie de *derecho relativo* si condenasen a un delincuente que, según las leyes, debiese ser regresado absolutamente, aunque fuese verdadero delincuente.

21 Por ejemplo, yo violaría el derecho que tiene mi semejante si le impidiese el culto de su falsa religión, creída por él como verdadera, sin convencerlo antes de la falsedad e ilicitud de ella. Él tiene el derecho (cuando no falta a otros) de obrar de acuerdo con sus persuasiones; la persuasión, pues, no se puede forzar, sino sólo cambiar por la vía del razonamiento pacífico. Sin embargo, el suyo no es un derecho, que *relativo* al deber que tengo yo de respetar aquellas acciones suyas, aunque ilícitas, es aquello que yo llamo *derecho crudo*.

CAPÍTULO III. RELACIÓN ENTRE EL DERECHO Y EL DEBER

Artículo I.

La noción de «deber» en el hombre es precedente a la noción de derecho

Si el derecho es una potencia moral, por la cual el hombre puede adoptar aquello que no le está prohibido y que es tutelado por la ley, es necesario que la noción de «deber» sea precedente e independiente de la de «derecho».

Porque, de otro modo, si la noción de deber no precediese, o bien la noción de derecho debería ser de aquellas primeras nociones por sí evidentes o bien sería del todo imposible el formarla.

Porque, siendo necesario que en la noción del derecho entre la de deber, como aparece en la definición que hemos dado, sucedería que una definición tal pecaría de ser circular, presumiendo que explica la noción de derecho con la de deber, que no es precedente a la noción de derecho.

En verdad, caerían en este círculo no pocos, opinando que las nociones de derecho y deber fuesen esencialmente relativas, implicando una a la otra. No sólo se seguiría que serían oscuras e ininteligibles tales nociones, una de las cuales no se podría explicar más que por medio de la otra, sino además se volvería arbitraria la deducción de los deberes y los derechos. Porque de tal manera de opinar se seguía que el hombre tendría derecho de hacer aquello que el deber no le ha prohibido, y que el deber no le prohibiese hacer aquello a lo cual tuviese derecho: este círculo perpetuo no suministra algún principio, sino sólo arbitrario, de lo honesto y lo justo.

En la doctrina que hemos expuesto, por el contrario, el deber tiene una existencia propia y precedente en el hombre a la del derecho. El deber viene impuesto por el «objeto», mientras el derecho brota, en cuanto a su materia, del «sujeto». Como el objeto tiene un ser independiente del sujeto humano, así el deber tiene una existencia independiente del derecho.²²

22 Aquí se habla de la prioridad del deber relativamente al hombre. En Dios,

Artículo II.

La noción de deber es simple, la del derecho es compleja

Como consecuencia de lo anterior, y de lo dicho más arriba, la noción de «deber» es más simple que la de «derecho».

La noción de derecho implica a la de deber, y no viceversa: de ahí que todos los hombres tengan ideas claras sobre el deber, pero no todos se han formado correctamente en la mente la noción de derecho.²³

Artículo III.

*No a todo deber corresponde un derecho,
pero sí a todo derecho corresponde un deber*

De ahí, igualmente se aprecia cómo pueden existir deberes sin que les correspondan derechos.²⁴

Para que nosotros nos sintamos ligados a un deber, basta con que nos esté presente delante una naturaleza intelectual: su sola

estas nociones de deber y derecho se elevan y cambian de naturaleza. Sin embargo, se puede decir Dios tiene algo que responde al oficio moral (si no al deber), y algo que responde al derecho, pero sin alguna precedencia real. Y en verdad, el «oficio moral» en las personas divinas es la «caridad»; pero esta misma es esencial a Dios y la realización [misma] de Dios, por lo cual San Juan dice que *Deus caritas est*. La caridad es toda la acción de Dios, porque no hay distinción en Dios entre potencia física y moral, sino que toda potencia física es moral, toda acción en Dios es caridad. Toda su acción, por tanto, es al mismo tiempo oficiosa y jurídica. Es oficio y derecho: derecho inalienable. Si se considera la acción divina en relación a las criaturas, debe decirse lo mismo: ella se puede considerar siempre como un oficio y siempre asimismo como un derecho esencial.

23 A los niños la idea de «deber» les es muy fácil, y no así la de derecho. La sagaz autora de las *Lettres de famille sur l'éducation* expone así esta observación: "La idea del «derecho» es compleja: se comprende por la doble posición de las partes contratantes. La idea de «deber» es una: la fuente no es está muy alejada de nuestra búsqueda; la expresión está asegurada de toda réplica: «Se debe», esta palabra se entiende sin comentarios, y mientras el examen del derecho cansa la atención en movimiento y al entendimiento disperso de los niños, lo íntimo del «deber» satisface su gusto por las decisiones y la necesidad que ellos tienen de un apoyo en la autoridad. Cuántas veces no los vemos solicitar nuestra decisión en relación a su elección; y al nuestro «Haz aquello que quieras», responden con un «¿Qué debo hacer?», y buscan el socorro para su incertidumbre en una especie de deber o, al menos, en una autoridad" (*Lettera XLIV*).

24 Se puede decir también que a todo deber está unido «el derecho de cumplirlo».

percepción por parte de nosotros exige que no queramos serle injustos, que no efectuemos un juicio falso, que reconozcamos y respetemos aquel grado de «entidad» del cual ella participa.

Los primeros deberes, al menos abstractamente considerados, son hacia la «verdad impersonal», y no todavía hacia una cierta persona. La verdad es aquel elemento que vuelve respetable a la persona, porque la verdad es alguna cosa infinita, y sólo lo infinito es lo que da nobleza, aquello que da la razón de fin a los seres inteligentes,²⁵ aquello por lo cual pueden ser susceptibles de derecho.

Es más, yo tengo deberes hacia mí mismo, considerándome objetivamente; yo debo respetar mi propia dignidad personal: he aquí nuevamente los deberes, a los cuales no responden los derechos porque no se pueden concebir los derechos hacia sí mismo.

Tanto los deberes que cada hombre tiene hacia la verdad impersonal, como los deberes que tiene hacia la propia personalidad, son absolutos y no implican alguna relación con otro hombre o con otra persona. No existen, entonces, derechos correspondientes a aquellos géneros de deberes (excepto en Dios, observado como ley moral), porque no podrían existir más que en otras personas, cuya existencia no es necesaria para la existencia de tales deberes.

Por el contrario, no puede existir un derecho en el hombre sin que esté en los otros, como hemos visto, el deber de respetarlo.

Artículo IV.

El derecho es hijo del deber, y de qué manera

Es el deber mismo quien da filiación al derecho.

En el siglo pasado se querían derivar los deberes de los derechos, antes que los derechos de los deberes; tal era una doctrina funestísima de egoísmo deshumano. El siglo XIX proclamó la doctrina opuesta;²⁶ la única verdadera, la única humana, la cual estamos en deuda de exponer y aclarar.

²⁵ Ver *Principi della scienza morale*, c. IV art. 8.

²⁶ Válgame para probarlo el testimonio de una mujer, esposa de un célebre ministro de estado. "La idea de deber –escribe Madame Guizot– debe preceder a la del derecho,

El «deber» da origen al derecho con dos actos: uno relativo a la persona que viene en posesión del derecho, el otro en relación a las otras personas que deben respetarlo.

En relación a la persona que está en posesión del derecho, el deber limita la actividad personal de ella dentro de ciertos confines que constituyen la esfera del derecho.

En relación a las otras personas, el deber las obliga a respetar la actividad personal, cuyos confines están dados por el deber mismo de quien los tiene determinados. Es principalmente este acto del deber el que eleva a la dignidad de derecho aquella porción de actividad, volviéndola sagrada e inviolable.

Por tanto, el derecho es un poder que, relativamente a quien lo posee, es «honesto»; relativamente a los otros, es «inviolable».

El deber moral es aquel que lo vuelve «honesto», conteniéndose «negativamente», es decir, prescribiéndole los límites; el deber moral es igualmente aquello que lo vuelve «inviolable» obrando «positivamente», o sea, obligando a las otras personas a respetarlo dentro de aquellos límites.

Esta última acción positiva del deber es propiamente aquella que informa el derecho, o sea, el derecho es derecho porque es inviolable. No sería derecho si en las otras personas no existiese primero el deber de dejar intacta aquella porción de poder, es decir, de actividad, que luego se llama derecho.

como la causa está antes del efecto. Hay derechos porque hay deberes, y no hay deber porque haya derechos; del mismo modo hay sociedad porque hay hombres, y no porque hay hombres hay sociedad. Todos los derechos sociales que tenemos por nuestra naturaleza de hombres, los tenemos en virtud de los deberes que vienen impuestos hacia nosotros por otros hombres iguales a nosotros; el padre tiene derecho a la obediencia de su hijo mientras la obediencia es para su hijo un deber. Cuando el deber ha cesado, no existe más el derecho. Sin embargo, la naturaleza del padre es la misma y sólo ha cambiado la del hijo. No existe más lo que creaba al padre un derecho sobre el hijo; no hay más deber a la obediencia. En cualquier sociedad, el derecho supone el deber, la autoridad de las leyes se funda sobre el deber de observarlas. Si el hombre viviese con lobos, no se hablaría de derechos entre ellos y él, sino solamente de hechos. No haría él justicia del lobo, que le ha quitado la oveja, como si hubiese atentado contra su derecho de propiedad, porque no reconocería en él un verdadero deber de respetarla, sino simplemente lo atacaría y asesinaría con el fin de retomarla" (*Lett.*, XLIV).

De ahí es que, para conocer la esfera de los derechos de cada hombre, es necesario no sólo considerar sus deberes para ver la porción de actividad que le queda libre moralmente; sino también conviene considerar los deberes de las personas con las cuales él se encuentra en relación, para ver qué obligaciones se deben respetar de aquella porción de actividad; ya que de toda esta porción, sólo aquel tanto puede justamente llamarse un derecho que, respectivamente a las otras personas, por su deber se vuelve inviolable.

Por no haber puesto primero un acto negativo del deber y ya que el derecho existe luego por la obligación de respetar aquella actividad honesta —obligación impuesta a las personas distintas del sujeto del derecho—, tuvieron origen aquellos pretendidos derechos absurdos y monstruosos para obrar lo que es deshonesto. Así nacieron las opiniones erróneas de que no se dan derechos entre los hombres, sino mediante la sociedad, o al menos mediante la real convivencia de más hombres unidos; y otras así, de las que ya hemos hablado.²⁷

Artículo V.

*El deber tiene una enunciación negativa; el derecho
tiene una enunciación positiva*

Otra relación importante entre el derecho y el deber es que uno recibe una enunciación negativa, mientras que el otro, positiva.

El deber, lo hemos visto, determina inmediatamente el *modo* de ser de nuestras acciones, puesto que no son sino conformemente a la ley. La primera enunciación del deber es negativa: prohíbe, y no manda; prohíbe apreciar las cosas, con nuestro juicio práctico, más o menos de cuanto ellas nos parecen merecer. En efecto, la ley, con su primera enunciación, no nos impone reflexionar sobre las cosas y juzgarlas, lo cual no sería posible porque la ley comienza a propagarse y mandarnos sólo cuando hemos reflexionado sobre las cosas.

Por el contrario, todo aquello que tal ley no nos prohíbe, queda libre de no hacerlo, y forma nuestro derecho, mientras surja en el

27 En este trabajo sólo los indica nuestro autor; sería menester del estudioso dirigirse a las obras de filosofía política de Rosmini (n. del t.).

otro el deber de respetar nuestra libertad; pero la primera enunciación del derecho tiene una forma positiva y no negativa, es decir, *permite* y no *prohíbe*.

Se ve aquí que hay una manera de expresarse equívoca y que implica la confusión de ideas en relación adoptada a menudo por los escritores, los cuales dicen que el Derecho no admite más que deberes «negativos» y perfectos, y que la moral reconoce deberes «positivos», pero imperfectos. Conviene estimar la ciencia del derecho como aquella que trata sólo de los derechos, aunque los considere en relación con ciertos deberes y considerar la ciencia de la moral como aquella que trata de los solos deberes y oficios, aunque los considere también en relación con los derechos. Ahora bien, todos los derechos son positivos; entre los deberes, pues, hay negativos y positivos. Sin embargo, aquellos deberes que tienen una correlación con los derechos, se reducen siempre a una fórmula general negativa que dice «no quitarle al otro el bien», o sea, «no perjudicar».

Artículo VI.

Al deber pertenece la parte obligatoria de las acciones; al derecho, la parte lícita de ellas

Por tanto, al deber concierne aquello a lo cual estamos obligados;²⁸ el derecho, por el contrario, puede moverse libremente

28 Digo que al *deber* concierne la obligación en vez de decir que a la ley moral, para evitar la cuestión acerca de las leyes permisivas, tratadas modernamente por Hübner contra Burlamachi, partidario de las leyes de simple permisión. Por otro lado, no será inútil hacer aquí un apunte. La disparidad de pareceres acerca de la cuestión "si se dan leyes permisivas, simplemente" (Suárez, De Legibus, L. I, cc. IV-XVII) nace porque unos consideran la ley natural y otros la ley positiva. Es cierto que la expresión "ley moral simplemente permisiva" implica en sí misma una contradicción, si por acción permitida se entiende acción lícita. La carencia de la ley prohibente es aquello que vuelve moralmente lícita la acción. Por tanto, la ley natural nada permite, sino que manda todo; y aquello que ella no manda queda permitido, es decir, es lícito hacerlo. Pero así no es cuando se habla de leyes positivas. A éstas solas pertenecen los cuatro principales efectos de la ley enumerados por el jurisperito Modestino, *Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire* (en el libro VII De Legibus). La ley positiva puede permitir, porque ella puede prohibir las cosas no prohibidas por la ley natural. Tales cosas, luego de haberlas prohibido el legislador, puede también permitir las, abrogando o limitando la ley que prohíbe, con una nueva ley. La palabra *permitir* expresa propiamente un acto positivo de la ley; pero quien

en toda la esfera de las acciones no prohibidas, dado que no faltan los otros constitutivos del derecho que hemos señalado.

Cuando decimos acciones no prohibidas, decimos más que acciones simplemente lícitas.

Las acciones no prohibidas pueden dividirse en tres clases: en aquellas que son «lícitas simplemente», en aquellas que son no sólo lícitas, sino también «obligatorias», y en aquellas que no son obligatorias, sino que son lícitas, y además están también dotadas de especial bondad moral [o] «supererogatorias».

Todas estas clases de acciones pueden ser materia de derecho.

Es evidente que si la acción es obligatoria, ella forma por su naturaleza la materia de un derecho absoluto e inalienable. Regresaremos sobre esta especial forma de los derechos cuando deduzcamos y clasifiquemos los derechos especiales.

En cuanto a aquellas acciones que, aunque no obligatorias, están dotadas de bondad moral, de ellas depende la perfección moral.

quisiera insistir sobre la propiedad de la palabra podría sostener simplemente que el *permitir se hace siempre mediante una ley; sin la cual, la acción sería, empero, lícita, mas no podría recibir la apelación de permitida. De todos modos, una ley positiva que permite* no sería propiamente más que una destrucción en el todo o en la parte, o bien una suspensión de una ley positiva antecedente. Esto establecido, sería una negación dotada de las formas externas positivas de la ley. Por otra, es importantísimo mantener la distinción entre aquello que es simplemente *lícito* y aquello que es positivamente *permitido*. El haber descuidado esta distinción produce un sistema de Derecho muy favorable al despotismo de las leyes civiles. He aquí con qué argumentación inexacta se pasó a dicho despotismo: “*Lícito y permitido, se dice, es lo mismo. Pero nada es permitido, sino aquello que permiten las leyes del Estado, porque el permitir es un acto de la ley. Por tanto, todo aquello que hay de lícito, es lícito en virtud de las leyes civiles que lo permiten. ¡Qué sofisma tan deplorable! La verdad es que hay una inmensa diferencia entre una cosa no prohibida por las leyes civiles, una cosa permitida por las leyes civiles y una cosa lícita. Una cosa no prohibida por las leyes civiles es una cosa hacia la cual las leyes civiles no ejercitan ningún acto, ni siquiera permisivo. Esta cosa, pues, no es siempre lícita, porque puede muy bien ser prohibida por la ley natural, aunque no sea ley positiva la que de nuevo la prohíba. Una cosa permitida por las leyes civiles es una cosa que, prohibida por alguna ley anterior, o al menos de manera dubitativa, con una nueva ley es permitida o declarada libre. Hacia esta cosa la ley positiva ejercita un acto, pero un acto negativo, un acto con el cual está eliminada la prohibición, de que previamente aquella acción permanecía agravada, o [estaba] la duda de ella. También la acción expresamente permitida por las leyes positivas no es necesariamente lícita: ella puede ser contraria a la ley natural. La acción lícita, entonces, es únicamente aquella que no es prohibida ni por la ley natural ni por alguna otra ley obligatoria.*”

Para nosotros es libre el hacerlas, el impedir las o bien hacerlas más o menos. Sucede que en los hombres hay diversos grados de «bondad», según más o menos bienes se hagan. De donde se sigue que, como la «justicia» precede y genera al derecho; así, el derecho precede y también genera la «bondad», la cual consiste justamente en el adoptar el propio derecho para hacer el bien a los otros.

Y, debido a que cuando el hombre tiene mayor bondad cuando es autor de un mayor bien, así él se vuelve más perfecto moralmente; asimismo, los grados de la bondad, relativamente al hombre que la posee, se llaman grados de «perfección moral».

La «bondad» del hombre hacia sus semejantes se llama «beneficencia»; y la «bondad» hacia Dios se llama «piedad».

Finalmente, las acciones meramente lícitas pueden ser también materia de derecho.

Las acciones meramente lícitas son aquellas que no tienen conjuntamente ni obligación ni bondad moral.

Es verdad que, consideradas estas acciones en el individuo que las hace, es decir, acompañadas de todas las circunstancias de las cuales son circundadas cuando se ponen en el ser, entre las cuales principalmente la intención con la cual se hacen, no se pueden jamás decir del todo indiferentes, como comúnmente enseñan los moralistas; para nosotros, conviene considerarlas en sí mismas, en su concepción abstracta, en cuya manera de concebirlas no repugna que se llamen indiferentes, o sea, privadas igualmente de malicia y de bondad moral.²⁹

La razón por la cual nos conviene hablar de ellas así, abstractamente, es porque la doctrina en torno a los derechos no puede considerarse mucho de otra manera. Debiendo esta doctrina indicar no sólo cuándo se da en un hombre el derecho, sino también cuándo los otros hombres deban juzgar que en él está [tal derecho]; es necesario considerar la acción en sí misma, no menos que al individuo. Considerar la acción en el individuo sirve para establecer cuándo el

29 En el Concilio de Constanza, Sec. XVII, fue condenado el artículo XVI de Juan Hus, que decía: "*Quod nulla sint opera indifferentia*", proposición que debe entenderse condenada respecto a las obras consideradas en sí mismas, en sus especies, y no en el individuo que las hace.

derecho es verdaderamente y cuándo no lo es. Considerar la acción en sí misma sirve para establecer, hablando en general, cuándo los otros deben juzgar (presumir) que el derecho sea. Me explico.

Digamos que una acción que en sí misma es indiferente, pero en aquel que la hace es mala por la mala intención con la cual la efectúa, o por algún accidente que se le agregue; instituyamos las dos cuestiones:

1. *Pregunta:* ¿tiene derecho de hacerla?
2. *Pregunta:* ¿debo yo juzgar que tiene el derecho de hacerla?

A la primera cuestión, se debe responder negativamente; a la segunda, afirmativamente.

He aquí el por qué: si se supone que la intención de quien hace aquella acción es mala y que, por consecuencia, la acción en el individuo es mala, no puede ciertamente tener ningún derecho a efectuarla porque ninguno tiene derecho a llevar a cabo acciones perversas.

Pero la circunstancia que vuelve permitida tal acción, es decir, la intención mala de quien la hace, no puede ser sometida a mi juicio (sin que contemos con la confesión de su autor y otras pruebas exteriores ciertas, no se tendría noticia), porque no la puedo conocer con plena certeza. No me queda, entonces, más que llevar mi juicio sobre la acción considerada en sí misma y, en este caso, debo juzgar que ella puede ser muy bien materia adecuada al derecho del cual se trata y sostener que tiene derecho para hacerla: de donde yo debo regular mi conducta bajo este principio, respetando en otros aquello que en otro lado hemos llamado «derecho presunto».³⁰

30 Debe notarse bien que si una circunstancia subjetiva, por ejemplo, la mala intención, hace mala una acción, el derecho que puede tener a aquella acción, considerada en sí mismo, permanece: solamente que él no tiene el derecho de agregarlas, al efectuarla, aquella circunstancia, aquella mala intención, que la vuelve culpable.

CAPÍTULO IV. NATURALEZA Y EXTENSIÓN DEL DEBER JURÍDICO

Nos queda ahora por aclarar mejor la naturaleza y extensión de aquel deber moral que responde al derecho, y que hemos llamado jurídico.

Artículo I. Naturaleza de la obligación jurídica

§ 1. Definición

Primeramente definámosla. Resulta de lo que hemos dicho que «la obligación jurídica es el mismo deber moral que obliga a una persona a dejar intacta y libre cualquier actividad propia de otra persona».

Todas las partes de esta definición reciben claridad de las cosas expuestas arriba, excepto la última frase, en la cual se dice que la actividad que constituye el sujeto del derecho debe ser «propia» de otra persona; es decir, de una persona diversa de aquella que tiene la obligación.

Verdaderamente, no hemos expuesto el concepto de «propiedad»; pero, más o menos distintamente, cada uno conoce qué cosa es la propiedad. De donde, reservándonos tratarla en su lugar, aquí nos referiremos por el momento a aquel conocimiento cualquiera, que tienen todos y que en los mismos niños se manifiesta.

Ocupémonos más bien en tratar la definición anunciada de acuerdo con sus principales cualidades o en relación a las condiciones de la obligación jurídica.

§ 2. Dos especies de obligaciones jurídicas: una proveniente de la naturaleza de la actividad que forma el objeto, la otra de causa externa

A partir de la definición dada, se divisa primeramente que nosotros no exigimos como condición de la obligación jurídica que ésta proceda inmediatamente de la respetabilidad inherente a la actividad (derecho) que forma el objeto; sino que llamamos jurídica a la

obligación de no turbar o impedir aquella actividad, aun cuando ella no provenga de la exigencia moral de ella, sino de una causa externa.

Por ejemplo, aquel trabajador que, debiendo a su patrón el trabajo de diez horas al día, obtiene de lo mismo la facultad para reposar hasta que lo reclame el trabajo, tiene la potestad para disponer de su tiempo hasta que plazca al patrón. El deber jurídico en este caso de no impedir el uso existente en los otros hombres, ¿de dónde proviene? Parece que ello no proviene de la facultad que tiene el trabajador para obrar a su provecho, siendo tal facultad del patrón y prestada justamente a él. Por tanto, proviene de la licencia dada por el patrón mismo: es un respeto debido al derecho del patrón pasado al trabajador. Se puede decir que en tal condición de cosas, el patrón y el trabajador forman como una sola persona, la facultad de la cual es inviolable para todas las otras.³¹

En consecuencia, hay facultades para obrar moralmente, las cuales traen con ellas el deber jurídico de ser respetadas no por sí mismas, sino por algún accidente o relación que les sobreviene.

Es verdad que esta doctrina podría también expresarse en otro modo, distinguiendo la actividad materialmente tomada de la actividad dotada de todas las circunstancias y cualidades que la vuelven jurídica y respetable. Cuando se declare que quiere tomarse la actividad de la cual hablamos no en su entidad material, sino en toda su entidad moral-jurídica, en tal caso se puede sostener muy bien que «toda obligación jurídica tiene su fundamento (su razón) en la exigencia de la facultad que forma el objeto».

Bien a menudo, sin embargo, se vuelve incómoda tal manera de hablar; y vuelve más expedito el que se dividan las obligaciones jurídicas en dos clases, a saber:

1. *Primera clase de obligaciones jurídicas*: aquellas que nacen de la exigencia de la actividad que forma el objeto inmediato, sin necesidad de recurrir a otro para derivarlas.

31 Se puede también considerar el derecho del trabajador para descansar como un derecho *transmitido*, y no como un derecho por sí *subsistente*. Hablaremos en su momento de la *transmisión de derechos*.

2. *Segunda clase de obligaciones jurídicas*: aquellas que no nacen de la exigencia de la sola actividad que forma el objeto inmediato, sino de otra persona diversa de aquella, a la cual pertenece la facultad.

Una y otra de las dos maneras de hablar nos parecen exactas; pero convenía que las distinguiéramos y mostrásemos la identidad para entendernos, con el fin de que el lector pudiese interpretar una y otra rectamente, cuando tuviéramos necesidad de hacer uso de ellas.

§ 3. La obligación jurídica está siempre en relación a otras personas

Sea que la obligación pertenezca a la primera o a la segunda de las dos clases señaladas, una propiedad suya es ésta: que ella se refiere siempre a otra persona, diversa de aquélla, en la cual se encuentra.

Puedo tener ciertamente deberes hacia mí, porque me considero objetivamente.³² Pero los deberes que tengo hacia mí, si bien «morales», no podrían recibir el apelativo de «jurídicos», por la misma razón justamente por la cual ninguno puede tener «derechos» hacia sí mismo.

El apelativo «jurídico» viene de *iure*, pero deber jurídico equivale a «deber correspondiente a un derecho», o si se quiere mejor, «informante de un derecho».

Por tanto, si bien todos los deberes jurídicos son morales, no todos los deberes morales son jurídicos, sino que jurídicos son aquellos que tienen por objeto respetar, o sea, no quitar o dañar, una actividad propia de otra persona.

De ser, pues, los derechos y deberes jurídicos correspondientes a dos personas distintas —y no jamás a la misma—, se vuelve posible la

32 La frase «deberes hacia nosotros mismos» tiene algo de inexacto, como he observado en los *Principj della scienza morale*, c. VII, a. 8. Estas palabras, «nosotros mismos», son expresión del *sujeto*, y hacia el *sujeto*, como objeto, no son deberes. Convendría sustituir a aquella frase con esta otra deberes hacia el hombre que es «nosotros mismos». Pero ella suena mal a los oídos delicados y desdenosos de maneras inusitadas.

lucha entre dos personas en el caso de la usurpación o lesión de una parte y de reivindicación y satisfacción de la otra. De la posibilidad de esta lucha tratamos en el error indicado arriba, pues no pocos escritores están persuadidos de que la «coacción» de hecho es esencial a todo derecho.

§ 4. No todos los deberes morales hacia otra persona son jurídicos, sino solamente aquellos que mandan el respeto a una actividad propia de esa persona

Pero la esfera de los deberes jurídicos se restringe también más si se consideran los cinco elementos a partir de los cuales hemos hecho provenir la noción de derecho.

Para que un deber moral se pueda decir también obligación jurídica, no sólo debe terminar en otra persona, sino también tener por objeto una actividad propia de esta persona.

§ 5. En qué sentido las obligaciones jurídicas se dicen negativas

De aquí se ve que la obligación jurídica es por naturaleza negativa, imponiendo no dañar y no atentar aquello que es propiedad de otro.

Sin embargo, es necesario que tengamos en claro en qué consiste esta forma negativa de las obligaciones jurídicas, lo que se hará mediante algunas observaciones.

La primera es que el deber jurídico no sólo prohíbe dañar de hecho las facultades de los otros, sino incluso el tentativo de la lesión.

De ahí se sigue que hay lesión de derecho también contra el Ser supremo, aunque las facultades y propiedades de éste no puedan ser limitadas o perjudicadas.

Por tanto, aquello que falta a un deber de beneficencia impuesto por el Creador, aunque no se haga reo de violación de un deber jurídico hacia los hombres, se hace reo empero hacia el Legislador supremo, que tiene derecho de imponerle el precepto y de exigir

su cumplimiento. Por el contrario, si los deberes de benevolencia y beneficencia se consideran sólo como impuestos por la luz de la razón, sin referirlos al supremo Legislador, no pueden recibir por más tiempo el título de jurídicos, o sea, como aquellos que no perjudican ni impiden a los otros hombres el ejercicio de su propia actividad, ni cometen atentado contra ella. Así se concilian las dos opiniones opuestas.

Y aquí podemos hacer otra conciliación de opiniones discrepantes. Cuando Tomaseo pone por fundamento del Derecho (1705) aquel precepto de la moral cristiana: *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*,³³ trae el corolario de que los deberes del derecho son negativos; encontró no pocos opositores y con razón, como ya hemos observado. Más recientemente Romagnosi viene a sostener que “la separación hecha por Tomaseo es absolutamente absurda, además de desastrosa y destructiva para los fundamentos de la sociedad” y ello porque la sociedad misma es querida por el derecho natural y ella requiere de muchas ayudas positivas.³⁴ Pero, dejando aparte la manera en la cual Tomaseo concebía la negatividad del deber jurídico, yo sostengo que los deberes jurídicos positivos de Romagnosi se pueden reducir a deberes de forma negativa porque el deber negativo de derecho prescribe «no hacer mal a otro»; y Romagnosi quiere que “los hombres se asocien entre sí y se presten ayudas necesarias para que cada uno no venga a perecer o a sufrir”. Y bien, los deberes positivos, entonces, que Romagnosi pretende introducir en el derecho natural, se reducen a una clase especial de deberes negativos, es decir, se reducen al deber de no volverse causa del mal para otro.

33 Obsérvese cómo los principales escritores recurren siempre, con o sin conciencia, a un principio moral para derivar la ciencia del derecho.

34 Concordemente Romagnosi escribe: “Si el hombre fuese, como observó Aristóteles, un Dios o una bestia si se bastara a sí mismo, por tanto el estado social sería un asunto puramente facultativo; el principio de Tomaseo se podría defender. Pero, dado el estado social como cosa de absoluta necesariamente como medio, se sigue que todos los oficios positivos de seguridad y ayuda forman parte del Derecho natural necesario al igual que los negativos” (*Ragguaglio storico e statistico degli studj di Diritto Germanico e naturale in Allemagna*, previo al *Assunto primo*, Firenze, 1832). Esta sentencia de Romagnosi es verdadera en su fondo, pero exagerada. Nosotros intentaremos restringirla dentro de sus justos confines.

Para no volverse causa del mal para otro, conviene a veces prestar el bien al otro: esto es muy verdadero, y nosotros lo veremos mejor más adelante: es justamente lo que desconoce Tomaseo. Pero aquello que agrega Romagnosi no es más que un medio para cumplir la regla general negativa de no ser causa del mal para otro. Por esto, dije más arriba que «la forma general de los deberes jurídicos es negativa», aunque estos puedan a veces tomar una forma especial y positiva. Siempre, empero, que se reduzcan, como a la primitiva y general, a la negativa.

§ 6. Sobre la «exterioridad» del deber jurídico

Aquí se presenta la cuestión de si el deber jurídico es un deber externo.

Antes que nada, esta palabra, «externo», contiene equívocos, y queriendo conservarla en la tradición del derecho, es necesario definir y limitar su significado cuidadosamente.

La «exterioridad», en sentido propio, es una propiedad de los cuerpos, en los cuales toda partícula asignable está fuera de todas las otras.

En su significado propio, entonces, la palabra exterioridad, con sus derivadas, no es aplicable a los deberes morales pues no son cuerpos, ni parte de cuerpos, sino que pertenecen al orden de las cosas espirituales y suprasensibles.

Por tanto, ningún deber moral puede decirse, en sentido propio, ni interno ni externo, estando privado de las relaciones expresadas con estas palabras.

Pero, ¿el «objeto» del deber moral puede ser externo?

La palabra «externo» implica una relación a otra cosa. Ahora bien, ¿cuál es esta otra cosa en relación a la cual se dice que el objeto del deber moral pueda ser externo? ¿Tal vez se entiende por ella nuestro cuerpo, de manera que el objeto del deber moral se entienda como externo a nuestro propio cuerpo?

En tal caso, o bien se habla del «objeto material» del deber —y no hay duda de que el deber moral puede referirse a un objeto externo a nuestro cuerpo; así, la vida y las cosas de otro son, tomadas materialmente, objetos externos a nuestro cuerpo—, o bien se habla de «objeto formal», el cual está constituido por la relación que el objeto tiene con la ley, la cual sobre ello determina alguna cosa que debe ser hecha o prohibida;³⁵ y la relación del objeto con la ley no es una relación material a la cual se pueda aplicar el apelativo de externo o interno. La vida y las cosas de los otros, tomadas materialmente, no son todavía el objeto propio, verdadero, inmediato de la obligación. El objeto inmediato de la obligación es «la ejecución de la ley», la ejecución de aquello que prescribe la ley en torno al objeto, el cual puede ser material o no. Por tanto, queriendo hablar con propiedad filosófica, no se puede decir que un objeto externo tenga algún deber moral, aunque la ley moral prescriba alguna cosa que deba hacerse o no en torno a un objeto que es externo a nuestro cuerpo.

Sin embargo, no queriendo alejarnos demasiado de la manera común de hablar, podremos dar al deber jurídico la apelación de deber externo, teniendo presente que tomamos la palabra «externo», como suele hacerse, traslaticiamente: no para indicar una verdadera exterioridad, sino para indicar la relación que tal deber implica, [a saber,] que la persona tiene el deber con otra, la cual posee la actividad (el derecho), objeto del deber, porque el deber impone el respetarla. La actividad de Fulano, que yo debo respetar, se dice de alguna manera que está fuera de mí, porque es una persona distinta a mí. De donde mi deber, que termina en ella, se dice metafóricamente que termina en un objeto externo.

La violación de un derecho implica esta especie de exterioridad, que se diría con voz latina «alteridad».

Porque yo no puedo ofender la actividad propia de una persona distinta a mí, si mi acción no produce o busca causar algún detrimento a aquella actividad. Mas mi mala operación tiene un efecto que se

35 Cf. en torno a la distinción entre el objeto *físico*, *intelectual* y *moral* del deber, el *Trattato della coscienza morale*, L. III, Sec. II, Cap. III, art. 9.

refiere a una persona diversa a mí, a la cual hago, o quiero y busco hacer daño.

Si esta especie de exterioridad se verifica solamente en la violación del deber jurídico, y no en la observancia del mismo, la razón es que la observancia de tal deber es solamente un no-acto; de donde se sigue que en la violación obramos positivamente.

En consecuencia, los pecados contra nuestros semejantes, cuando se consuman en el interior del alma sin que tengan un efecto fuera o manifestación alguna, ni sean acompañados por algún principio de atentado, no pueden decirse propiamente violaciones de nuestros deberes jurídicos hacia los derechos de los otros: porque son actos privados de aquella especie de exterioridad que se requiere para constituir tal violación. No podría decirse lo mismo respecto al Ser supremo: en relación a ÉL, todos los pecados tienen siempre naturaleza de verdaderas lesiones de derecho, no habiendo nada para el Ser supremo que sea oculto o interno.

Siendo ÉL la verdad, la esencia del ser, toda maldad y desorden es, por consiguiente, un atentado contra su misma esencia. Toda cosa existe en ÉL, incluso el espíritu que peca. Por tanto, el mismo desorden producido en sí por el pecador es un atentado contra la «propiedad» esencial de Dios, de quien es todo el ser, pues de ahí sale como su principio, y de ahí recibe incesantemente todo acto suyo.³⁶

36 La palabra *justicia* fue puesta en uso por el Cristianismo para indicar el cumplimiento de todos los deberes, *omnium mandatorum plena custodia*, como la definió San Juan Crisóstomo (Hom. XII sobre San Mateo). Se encuentra la razón de este nuevo uso de la palabra *justicia* en esto: que el Cristianismo volvió a vincular a la criatura humana con el Creador, y llamó a los hombres a considerar la moralidad en su plenitud. De donde Cristo, complementando la moral y volviéndola sobrenatural, dice “Beatos aquellos que tienen hambre y sed de *justicia*” (Mt. 5), indicando con esta sola palabra toda la virtud y perfección. Digamos, primero, que muchas obras de beneficencia, las cuales consideradas en la relación de hombre a hombre no son obligatorias, consideradas en relación con Dios [empero] se vuelven tales; por tanto, la misma caridad, el mayor de los preceptos en la ley evangélica, en el sistema del Cristianismo, forma la *justicia*, es decir, la virtud perfecta a los ojos de Dios. San Agustín expone esta sublime doctrina escribiendo con razón así: “*Caritas Dei, qua una justus est quicumque justus est*” (*De natura et gratia*, c. XXXVIII), y además: “*Caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas magna, magna justitia est; caritas perfecta, perfecta justitia est*” (Ibid., c. último). La razón natural estaba prevista para conocer que la palabra *justum*, según su etimología, expresaba el concepto de igualdad, y venía a significar “aquello que es adecuado y medido de acuerdo con la

Artículo II. Extensión del deber jurídico

De las cosas dichas se puede deducir también la extensión del deber jurídico. Tratémoslo un poco.

El lector sabe ya que nosotros no aprobamos el método de aquellos escritores que en su consideración restringen la doctrina de los derechos a las relaciones de los hombres entre sí.

Es más, para nosotros es cosa evidente que la ciencia del derecho no podrá jamás llamarse plena y perfecta, si no toma en consideración también los derechos del primer Ser y los deberes jurídicos que le corresponden.

Pero la cuestión se podría formular de otra manera, a saber, “si también aquella parte de la ciencia del derecho que se refiere a las meras relaciones de los hombres entre sí, es independiente de la consideración de los derechos del Ser supremo para poderse tratar ella con suficiente plenitud y de un modo libre de errores, sin tener en cuenta los derechos divinos”.

La resolución de esta cuestión depende de la doctrina en torno a la moralidad del derecho.

Hemos demostrado que no hay verdadero y pleno derecho, venga de donde venga, que pueda ser inmoral: la inmoralidad que se le une, lo aniquila.

Admitido tal principio, la respuesta que se busca está encontrada: «no se pueden tratar los solos derechos que tienen los hombres entre sí, si aquellos vinieran a colisionar con estos, dejando al instante de ser derechos, justamente porque se volverían inmorales».

En alguna ocasión se hizo abstracción de los derechos divinos con respecto a los de los hombres, creyendo que se seguía un método

regla, a la cual se debe adecuar y medir”, como observó Aristóteles mismo (*Ética*, I). Pero la razón revelada agrega que “esta regla a la cual se deben conmensurar las acciones para ser justas, es la voluntad divina, la cual está además comunicada claramente a los hombres”. Desde entonces, la palabra «el justo» fue aplicada para significar al hombre perfecto, y la palabra «justicia» fue aplicada para significar «la perfección resultante del complejo de todas las virtudes». En este muy noble significado resonó en todos los labios, en todas las lenguas del universo. Así se modifica y se revela el valor de las palabras que ellas significan, gracias a la luz que hace crecer a los hombres.

rigurosamente científico. Pero esta opinión era falsa, porque el mejor método, el método verdaderamente científico, no puede jamás persuadirnos a hacer aquellas abstracciones que nos destruirían en las manos al sujeto de la investigación y que no dejan finalmente en mano más que resultados hipotéticos, sin la mínima aplicación a la práctica.

Aquello que fue por vez primera introducido en el tratamiento del derecho con el pretexto de un método científico, fue recibido con brazos abiertos y de manera favorable por el sistema abrazado por la irreligiosidad moderna. Los partidarios de ésta se complacieron extremadamente al considerar que es «contra el rigor del método científico el [hecho de] introducir el nombre de Dios, y la consideración de sus derechos al tratar los derechos humanos». Les era demasiado costosa la consecuencia de que «los derechos de los hombres existen independientemente de los de Dios», y más todavía la otra que dice «no es necesario tener alguna consideración a la colisión de los derechos de los hombres que pudieran tener con los derechos hacia el Ser supremo».

Estas son las bases de la política y legislación humana, material, irreligiosa, que han debido contemplar en toda su deformidad los ojos de aquellos que están en mi época y la de mi padre. ¡Ojalá pueda ser eliminada a los ojos de los que vienen!

Por tanto, si nosotros nos podemos abstener en esta obra de venir especificando los derechos del primer Ser, no podemos empero abstenernos de proclamar su existencia y declarar que a estos derechos, de un orden superior, están condicionados y subordinados los derechos humanos, de orden inferior. De donde nosotros recurrimos a aquéllos toda vez que nos sea necesario para la integridad del tratamiento de los derechos humanos, objetivo principal de la obra.³⁷

en tanto tengamos presente qué cuatro clases de deberes nos presenta el sistema que exponemos nosotros, consistentes unos en «voliciones simples», otros en «voliciones afectivas», otros en «voliciones

37 Esto es, de la *Filosofía del Diritto* (n. del t.).

habladas» y otras en « voliciones exigidas externamente». ³⁸ Todos estos son deberes jurídicos con respecto a Dios; no así en relación a los hombres.

Sin embargo, se debe notar diligentemente que también los deberes que son jurídicos con respecto a los hombres tienen su raíz en otros deberes morales precedentes, de los cuales son, por así decir, una continuación. Porque los deberes jurídicos no se quieren extirpar de su tierra; de otra manera, se desvanecerían en las manos.

Por ejemplo, una simple malevolencia, hasta que no tenga un efecto externo, mientras no efectúa algún daño a la actividad de otro, no es lesión del deber jurídico humano. ³⁹ Pero si bien el deber jurídico comienza sólo con el impulso de hacer el mal a otro; sin embargo, este impulso no es el objeto de un deber jurídico considerado por sí solo, mas tiene su origen en aquella interna malevolencia que lo causó, y en la cual reside propiamente toda la sede del mal.

En consecuencia, no se puede cortar en dos partes, para decirlo de nuevo, el deber; una de las cuales sea solamente moral, la otra sea solamente jurídica. Sino que el elemento jurídico del deber se injerta sobre la raíz moral, y a ésta indivisamente se fija. ⁴⁰

38 Las «palabras» y las «acciones materiales» se podrían reducir a la misma clase, siendo acciones materiales unas y otras, y esto lo hemos notado en otra parte. Sin embargo, se pueden también útilmente distinguir que las palabras obran inmediatamente con su *hacer conocer*, y las acciones con el *mutar el estado de las cosas materiales*.

39 La malevolencia puede existir en el corazón sin una volición actual, con el hecho de proponerse hacer un mal a otro. Pero esta volición, con la cual se delibera para causar el mal a otro, es ya lesión de un deber jurídico, porque es ya un principio de atentado contra el derecho de otro. Sin embargo, contra ella no se da coacción mientras quede incógnita en el ánimo.

40 Los autores del Derecho romano reconocían la fuente y sustancia de ello en donde estaba toda la moral, y el *derecho* salía del deber; de donde por fundamento de las leyes ponían los preceptos morales. "*Juris praecepta sunt haec*, –dicen las Instituciones Justinianas–, *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*" (*De just. Et Jure*: L. I, tit. I). Aquello que no habían visto aquellos valientes hombres es la diferencia entre los *deberes morales simplemente* y los *deberes morales-jurídicos*, como aparece en los preceptos indicados, que se extienden más allá, como no lo hacen los deberes morales-jurídicos, y además son por ellos llamados *juris praecepta*. El no haber visto bien los límites del deber moral-jurídico fue causa para que tuvieran muchos errores, máxime al describir la esfera de la legislación positiva. He aquí la extensión con la cual ellos

definen la jurisprudencia: "*Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justis atque injustis scientia*" (*De just. Et Jure*: L. I, tit. I). De donde los juristas creyeron poder darse a sí mismos el título de sacerdotes, asumiendo el encargo de declarar en toda cosa aquello que era lícito y lo que no lo era. "*Jus est ars boni et aequi. Cujus merito nos sacerdotes appellet. Justitiam namque colimus, et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes; bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes: veram ni fallor philosophiam, non simulatam affectantes*" (L. I, ff. *De justitia et jure*). Esto es cuanto reducir la moral toda a las enteras leyes externas; pretenden que con las solas leyes sociales se pueda juzgar sobre el bien y lo equitativo, y distinguir lo que es justo de lo que es injusto, lo que es lícito de lo que es ilícito. Es todavía digno de consideración aquella jactancia que se dan aquellos grandes hombres de leyes de profesar ellos la verdadera filosofía y no la simulada. Veían que los preceptos de la moral filosófica eran ineficaces: por tanto, consideraron que las leyes públicas, armadas con las penas y los premios, debiesen tener mejor aquella virtud que no tenían las simples palabras de los filósofos, una vez que se quisiera enseñar a los hombres a practicar la bondad moral. ¡Vana esperanza! ¡Otros medios exigía la naturaleza humana! Roma decae a causa de que perfeccionó su maravillosa legislación. De la ineficacia de las leyes para reformar las costumbres, se ve aquello que nosotros hemos dicho en la obra *La società ed il suo fine* (L. III, cc. IX-XIII). Pero tenían además las leyes civiles, tenían las penas que infringen y los premios que prometen; mas no tenían de ningún modo la eficacia requerida para obrar sobre el corazón humano; ellas no podrían abrazar una doctrina moral completa, sino solamente una parte de la legislación moral. Y valga lo siguiente,

1. Las leyes sociales pueden prohibir el mal, pero no pueden extenderse para mandar la beneficencia, en cuanto ésta es la parte más excelente de la moral.
2. Las leyes sociales no pueden ni siquiera prohibir todo el mal, sino solamente aquella parte que constituye una lesión al deber jurídico;
3. Las leyes sociales reciben una tercera limitación de esto, [a saber,] que ellas no pueden llenar de penas todas las lesiones del deber jurídico, sino solamente aquellas que se manifiestan con actos materiales, [o sea,] que caen bajo los sentidos y no escapan a las pruebas, porque mientras la lesión permanece interna, o no probada, no puede ser castigada. Porque pueden darse muchas lesiones externas que no se pueden probar, y también en el ánimo puede darse una cierta lesión jurídica, en una voluntad deliberada, [a saber,] en un decreto para ofender a una persona en sus derechos. Por tanto, las leyes sociales pueden propiamente culpar sólo la parte externa y material de la lesión jurídica, y no la parte moral que está siempre oculta; por ello, deben deducir la existencia de ésta de la existencia de aquélla, argumento no siempre infalible;
4. Una cuarta limitación nace de la necesidad que tienen las leyes civiles de ser expresadas en palabras. Esta necesidad hace que las leyes no puedan jamás culpar, determinar y graduar todas las lesiones externas y materiales del deber jurídico, no sólo porque muchas escapan siempre a la previsión del legislador, sino también porque 1) si se quisieran expresar todas en palabras, la mole de las leyes crecería deformemente y se volvería difícil, por no decir imposible, su uso; 2) porque las lenguas mismas son instrumentos imperfectos, pues no expresan siempre las cosas de un modo carente de posibles equívocos;
5. Finalmente, la quinta limitación de las leyes sociales consiste en su *procedencia*, en las inmensas dificultades que se encuentran cuando se trata de aplicar, siendo necesario

que la *lesión* sea probada con certeza; lo cual no se puede obtener en un gran número de lesiones, las cuales, en consecuencia, se sustraen a la sanción de las leyes civiles; y en aquellas en las cuales se obtiene, no se obtiene con certeza infalible; además, a veces se cree probada una lesión cuando en realidad no lo está.

¡Es sorprendente que tantas limitaciones, las cuales por todas partes restringen la esfera de la moralidad abrazada por las leyes sociales, no hayan sido vistas por los grandes hombres de la antigüedad, y que muchas veces hayan confundido la *moral* con la *ley civil*, y que hayan reducido al cumplimiento de éstas todos los deberes del hombre! ¡Platón mismo manifiesta en varios lugares esta opinión, y también Aristóteles habla de las leyes públicas cómo magisterio de la más perfecta virtud! Estas autoridades poseen una imperfecta idea de la bondad moral que parece darse en general en aquel tiempo, pues también Cicerón efectúa este elogio exagerado de las leyes de la ciudad: "*Ex his enim (legibus) et dignitatem maxime expetendam videmus, cum verus, justus atque honestus labor honoribus, praemiis atque splendore decoratur; vitia autem hominum atque fraudes damnis, ignominis, vinculis, verteribus, exsiliis, morte mulctantur; et docemur non infinitis, concertationumque plenis disputationibus, sed auctoritate metuque legum domitas habere libidines, coërcere omnes cupiditates, nostra tueri, ab alienis mentes, oculos, manus abstinere*" (*De Orat.*, I, XLIII). Todo esto demuestra claramente que la doctrina moral estaba bien lejana de ser conocida en toda su plenitud antes de la venida de Jesucristo. Y que en aquel tiempo pareciese que las leyes públicas hicieran a los hombres honestos, es decir, ágilmente se explica, considerándose que una honestidad legal y ajena de los grandes delitos debía parecer entonces una gran cosa, una gran santidad. Pero aquello que a nosotros nos sorprende es el ver este error que reduce la bondad moral a la sola ejecución de las leyes civiles, el cual se ha propagado hasta nosotros, porque no es raro encontrar en las personas de leyes la opinión que pertenece a ellas justamente la decisión de todos los casos de conciencia, y que con las leyes del Estado deben medirse toda la bondad. La traza de estos errores se encuentra en los mismos Códigos más reputados de las leyes civiles. En el del Cantón del Tesino, puede leerse (art. 17): "Todo tesino nace libre, y no tiene otro vínculo fuera de la ley". Sin embargo, la ley tisina no puede quitar muchos vínculos de conciencia que tienen igualmente todos los hombres, y que no provienen de la ley positiva de aquel Estado. La misma suma sapiencia, que preside la formación del Código austriaco, parece que ha dejado correr cierto equívoco en la definición que da del derecho civil, la cual expresa así: "§ 1. El complejo de las leyes que determinan los derechos y las obligaciones privadas de los habitantes del Estado entre sí, constituye el derecho civil". Porque es cierto que "las obligaciones privadas de los habitantes del Estado entre sí" no se comprenden en el solo derecho civil, sino que hay muchas obligaciones que en este derecho no se contemplan ni se pueden contener. Sé muy bien que esta observación algunos la verán como una mera pedantería, y que dirán que es claro por sí mismo el vínculo del cual habla el *Código Tisino*, y que el vínculo legal de las obligaciones de las cuales habla el Código austriaco son igualmente obligaciones legales. ¡Óptimamente! Pero esta pretendida claridad no es tal para todos; y prueba que es posible confundir la *legalidad* con la *moralidad*, error habitual que pasa de los más antiguos filósofos griegos a las leyes romanas, y de ahí se propagó hasta nosotros; error, por otra parte, pernicioso (véase sobre este error lo dicho en la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, c. VI). A mi parecer, en nuestro caso no es de ningún modo aplicable la regla que dice "*frustra exprimuntur quae tacite insunt*"; ni me parece que las palabras con las cuales se expre-

san cosas de tanta importancia como son las leyes, donde las naciones toman en gran parte la manera misma de pensar, puedan ser inexactas y carentes, confiando luego en que el entendimiento que las leerá las volverá exactas y precisas. Y, finalmente, que se aprecie bien que el progreso de la sabiduría debe consistir (y casi a solo esto se reduce) en expresar distintamente aquello que en otros tiempos no se expresaba, sino se sobreentendía, sea en los decretos del poder, sea en los tratados de filosofía. Sobre el artículo citado del código Tisino, merecen ser leídas las sensatísimas observaciones del padre G. B. Monti, en el *Secondo saggio di osservazioni sopra alcuni articoli del progetto del Codice Civile* (1836). Mendrisio: Tipografia della Minerva Ticinese.

Reseñas

Beck, H. (2017).
Otra modernidad es posible.
El pensamiento de Iván Illich.
Barcelona, Ciudad de México, Buenos Aires, Nueva York:
Malpaso Ediciones. 155 pp.

¿Salvar a la Modernidad de sí misma?: la tercera vía de Iván Illich

Ha poco un amigo escribió, a propósito de Mark Lilla,¹ sobre la nostalgia del pasado de los reaccionarios, entre los que socarronamente me incluye —quizá con razón—. Pesimistas antropológicos, fatalistas históricos, furibundamente antimodernos, agrios —y acaso agudos— críticos de los mitos ilustrados y modernos, vemos el mundo actual con distancia —o incluso asco— y nos refugiamos en fugas teológicas y románticas. Entre aquéllos, yo solía contar a Iván Illich (Viena 1926-Bremen 2002), el excéntrico y cosmopolita, omnisabio y políglota, profeta-filósofo de Cuernavaca, según lo entendía vía mis lecturas de *Ixtus* y *Conspiratio* y mis charlas con illicheanos cercanos. Pero me equivocaba, tal como me quedó claro gracias al librito de Humberto Beck.

A diferencia de Wojtyła y su «cultura de la muerte», Ratzinger y su «dictadura del relativismo», Foucault y su «biopolítica», Agamben y su «estado de excepción», Žižek y su «punto de no retorno apocalíptico», Vargas Llosa y su «(in)civilización del espectáculo», Negri y Hardt y su «imperio», Butler y su «precariedad», etcétera, Illich y su «convivencialidad» me recordaron —cosa que Beck señala con claridad— el proyecto de Kant, quien pretendía salvar a la Ilustración de sí misma, acotando las dos tendencias autodestructivas de sus mejores productos, la ciencia y la crítica, para que no degeneraran en materialismo y en escepticismo respectivamente, y delimitando sus condiciones de posibilidad epistemológicas, metafísicas y éticas.

La «tercera vía» illicheana apunta, como la de Kant en su momento, a la superación de las patologías de ese proyecto intelectual

¹ Disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/opinion/reaccionarios.html>

y moral que llamamos Modernidad, a partir del establecimiento de límites y esclareciendo sus condiciones de posibilidad, no de una negación radical tan violenta como inviable; tarea difícil, pues, ¿cómo mecerse en la cuerda floja de la moderación sin incurrir en el optimismo de cientificistas futurólogos y apóstoles del «progreso» ni ceder ante el pesimismo reaccionario —oscurantista incluso— que ve en cada nuevo invento un ejemplo de *hýbris* prometeica?

Según apunta Beck, Illich deseaba, ante todo, salvaguardar la máxima conquista de la Modernidad, la autonomía, para que no fuera subsumida por ese otro producto moderno que se ha salido de control: la instrumentalidad. “Sin apología de la reacción ni una utopía nostálgica”, quería rescatar los espacios irreductibles e inefables de humanidad —de espiritualidad en sentido amplio si se quiere—: el «milagro de la presencia», el «arte de sufrir», los «ambientes de convivencialidad», de los excesos de la técnica y la economía, cuya inercia provoca que superen su calidad de medios y usurpen los fines de la vida humana (como la escolarización que destruye la educación, la medicalización que merma nuestra capacidad de integrar el sufrimiento, las burocracias que monopolizan y asfixian la creatividad del Hombre, etcétera). Si su propuesta lo logra o no es harina de otro costal, pero es sin duda un debate inaplazable e imprescindible.

Al intentar la divulgación de un autor tan excéntrico pero indispensable como Illich, Beck no sólo ayuda a poner sobre la mesa viejos problemas, tensiones añejas, conceptos gastados y perspectivas novedosas, sino que aporta una bocanada de aire fresco al panorama intelectual de nuestra época. En efecto, Illich pertenece a esa rara clase de pensador que puede trazar amplios paralelismos y rastrear paradigmas generales o aun universales —cosa que siempre molestará a nuestros académicos ultraespecializados, cuyo positivismo metodológico los ha tornado en nominalistas irrelevantes—, sin miedo a dar “saltos sorprendentes y —lo más importante— razonados entre mundos aparentemente inconexos”. Porque, ¿de qué sirve conocer los comentarios medievales a la *Metafísica* de Aristóteles si no se puede debatir sobre los primeros principios de la física en tiempos del Hubble? ¿O para qué perder el tiempo con científicos

contemporáneos tan ingenuos cuanto más ignorantes de las grandes tradiciones intelectuales del pasado —pues *nihil novum sub solem*—?

Iván Illich, en cambio, demuestra cómo, para pensar soluciones radicales, fuera de la caja, podemos servirnos de monjes medievales que nos ayuden a repensar, por ejemplo, las categorías del mundo cibernético o las consecuencias de una Modernidad que apenas reprimió sus raíces teológicas: auténticos contemporáneos nuestros como Hugo de San Víctor y Tomás de Aquino, que le hablan cara a cara a Steve Jobs y Bill Gates. Quizás eso sea lo que más aprecio de Illich y cuanto más eché en falta en el libro —aunque lo entiendo, pues tal vez merezca un libro aparte—: el giro teológico que le dota de una agudeza crítica extra, indispensable para remontar la miopía jacobina de nuestros tiempos, y su polémica aseveración —creo yo que la más fuerte y que mayores reservas me provoca— de que la Modernidad es producto de la perversión del cristianismo.

El loable esfuerzo de Beck logra, a mi juicio, introducir una serie de ideas de difícil ingesta por su agudeza, complejidad y, sobre todo, radicalidad —no todo el mundo tiene el paladar para ver tantas certezas cuestionadas o aun demolidas—. Se agradecen, por tanto, la transparencia analítica de su prosa, la claridad de su metodología, lo acotado de su alcance (una *introducción a una parte* de la obra illicheana) y lo pertinente de aderezar y complementar las provocadoras ideas de Illich con las de otros autores, clásicos y contemporáneos por igual (Marx y Weber, Benjamin y Arendt, Adorno y Horkheimer, Foucault y Camus, Bourdieu y Lukács, Gorz y Latour...), a propósito de problemas similares o situaciones nuevas que aquél no pudo haber previsto (como las redes sociales o los *smartphones*). Sobra mencionar, asimismo, lo afable de la cuidada factura de Malpaso, que demuestra que el libro electrónico no está peleado con la dicha de tener un bonito libro impreso en las manos —ciertamente, se trata de un ejemplo de esa tercera vía convivencial que Illich aplaudiría—.

Gabriel G. Jolly
Universidad Panamericana, México
ululatus.sapiens@gmail.com

Serrano de Haro, A. (ed.)(2010).
Cuerpo vivido
Madrid:
Encuentro. 2010. 168 pp.

Uno de los varios egregios malentendidos que se han formado en torno al proyecto fenomenológico husserliano es el que concibe la primacía trascendental de la subjetividad como una vuelta a las fauces del idealismo. Tal concepción gira sobre el vértice que representa el minucioso análisis de la estructura de la conciencia en el primer tomo de *Ideas*. Es, sin embargo, en la perspectiva de la teoría de la constitución presente en el segundo tomo de éstas donde el idealismo trascendental de la fenomenología adquiere forma y distinción, a partir de las que es posible comprender la constitución del mundo como un proceso de manifestación y de significación de la realidad, del que la subjetividad trascendental es una condición junto con otras, como la intersubjetividad, la historia y el cuerpo.

El libro que ahora reseñamos se encuentra en el marco de las investigaciones sobre la constitución del segundo tomo de *Ideas* y en los análisis que sobre la corporalidad como condición de ella se efectúan. *Cuerpo vivido*, el título de esta compilación de ensayos de filósofos españoles realizada por Agustín Serrano de Haro, es un rótulo con el que se hace alusión a la distinción entre los términos *Körper* y *Leib* que Husserl usa para diferenciar la realidad corporal que está animada (*Leib*), es decir, la realidad corporal que no se reduce a la materia extensa y que no sólo está sujeta a las leyes de la causalidad física, de un tipo de realidad corporal cuyas propiedades específicas son justamente la extensión y, por ello, la sujeción a la causalidad física (*Körper*). Entre lo que se presenta como extenso (una mesa, un ordenador portátil, un libro), hay cuerpos extensos que tienen propiedades por las que es más apropiado llamarlos cuerpos vivos pues ellos muestran vinculación con el estrato de lo anímico, por lo que tienen propiedades distintas a las de los cuerpos físicos.

Estas propiedades del cuerpo vivo atienden a un modo de aparecer singular. Para las descripciones fenomenológicas es preciso atender a la experiencia originaria, es decir, a aquello que se da en primera persona. En el aparecer de los cuerpos vivos hay uno que digo *mío*, que se señala en primer lugar por una “cualidad inconfundible y sin embargo imprecisa, que es justamente su referencia a mí mismo”, en otras palabras, no me es posible referirme a las particularidades de un cuerpo vivo como un cuerpo extraño (como sí es posible hacerlo al tratar las propiedades de cualquier otra cosa), sino que al decir algo de la corporalidad habrá irremediablemente una referencia a mí, pues soy mi cuerpo. De modo que el cuerpo propio se halla intrincado en un estatuto objetivo y subjetivo a un tiempo: es y se me aparece no como un objeto del mundo sino como órgano *mío*, no es sólo una realidad física sino también una realidad que siento y que siente. De ahí que, frente a la dirección del análisis de la ciencia natural en el que la experiencia propia por sí sola no explicaría nada y hasta se presenta como una variable que requiere «neutralización», en la descripción fenomenológica del cuerpo se “reafirma el valor supremo del fenómeno originario, «pre-científico», de mi cuerpo, como una trama de experiencias no accidental y que no puede obviarse”. De modo que la experiencia del cuerpo propio es principio para todo análisis del cuerpo vivido en general.

A partir de este principio puede describirse la corporalidad según direcciones fundamentales que dan cuenta de ciertas propiedades que no podrían atribuirse a la materia extensa.

Primera. El modo como aparece la corporalidad al propio sujeto experimentante hace del cuerpo ante todo un órgano perceptivo. Dentro de toda la capacidad sensorial hay una dimensión que da especial cuenta de la constitución del cuerpo vivido, la tactilidad, que es un principio de sensación que permite distinguir la constitución de los cuerpos de la de las «meras» cosas materiales. Dentro de este ámbito, el cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado, es cosa física, materia, tiene su extensión a la cual ingresan sus propiedades reales, espacio-temporales, y por otro lado, encuentro en él y siento «en» él y «dentro» de él. Tocar me permite distinguir entre el contacto de dos cosas materiales del

contacto de mi cuerpo con otras cosas. Los roces de mi mano sobre la mesa como sucesos físicos no se reducen a los referidos a la cosa material, la mesa, sino que ellos son sensaciones localizadas en mi propio cuerpo, propiedades de él pero no como cosa física, sino que al percibir táctilmente la mesa percibo inherentemente mi cuerpo. Husserl llama a estas sensaciones localizadas *Empfindnis*, término que ha sido traducido como «ubiestesia». Este tipo de sensaciones es el distintivo fundamental del cuerpo vivo frente al cuerpo físico, e incluso, dice el moravo, ellas son “precondición para la existencia de todas las sensaciones (y apariciones) en general, incluso las visuales y las acústicas”.

Segunda. Para cada yo el cuerpo vivo es *centro de orientación*. La percepción que tengo de mi cuerpo propio se distingue de la de las demás cosas expuestas, porque la percepción de toda otra realidad se da a partir de mi cuerpo y se da en un sistema de apariciones y orientaciones que puede variar según yo me mueva. Los otros cuerpos físicos y los otros cuerpos vivos podrán estar alejados o cercanos en relación al lugar que mi cuerpo ocupa en el espacio: “el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el punto cero de todas estas orientaciones”.

Tercera. Además de ser órgano perceptivo y centro de orientación el cuerpo vivo es *órgano de la voluntad*, en el cuerpo vivo se halla el origen del movimiento espontáneo y libre, por el que el mismo “es movable de manera inmediatamente espontánea y [también] medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas”. Nace de mi querer mover mis dedos sobre el teclado para escribir esto o aquello, tal cosa es posible porque yo lo quiero y también, podría dejar de escribir así lo quisiera.

Los ensayos del libro compilatorio de Haro están en vinculación con estas tres dimensiones de descripción del cuerpo vivo, los primeros cuatro, que anteceden al de Haro, están ordenados según el orden cronológico de aparición. En el primero, “Vitalidad, alma y espíritu”, Ortega y Gasset sostiene que para explicar la realidad humana no es precisamente adecuada una psicología mecanicista, que siguiendo los principios de las ciencias naturales pretenda comprender la psique como una instancia sujeta a principios cuantificables

y medibles. Frente a las explicaciones de este corte y a partir de la descripción de algunos fenómenos de la vida de conciencia, Ortega apunta en dirección a una psicología que atienda con mayor cabalidad la complejidad de la experiencia vital personal, por medio de la distinción (que hace eco de la distinción aristotélica de las potencias del alma o de la tríada agustiniana voluntad, memoria, intelecto) entre vitalidad, espíritu y alma. Ortega hace una caracterología de cada una de estas instancias y de sus relaciones: la primera está, dice, hincada y fundida en el cuerpo y es la que le otorga movimiento, en el segundo coloca el entendimiento y en la tercera la vida afectiva. La unidad de estas instancias es un dato ineludible porque, dice Ortega, no hay teoría que pueda refutar lo que tan patentemente sentimos. El cuerpo tiene la particularidad de que sabemos no sólo externamente sino también internamente. De modo que las relaciones e interacciones entre estas instancias constituyen fundamentalmente al yo que es cada uno, un yo que de ninguna manera podría ser acorpóreo.

En el ensayo “La caricia” Gaos hace luz con el rigor propio de la descripción fenomenológica, sobre las notas esenciales de la caricia. Explora las vinculaciones esenciales entre la caricia, la mano y la expresión. Y sin usar el explícitamente el término describe la esencia de la caricia como una ubiestesia. La caricia, como fenómeno en general, es una expresión de caracteres unívocos: tiene unas notas de movimiento y sensaciones externas e internas, que le son propias y que la distinguen de otro tipo de expresión de la mano como un apretón, una mera palpación o un pellizco. De modo ascendente, según los estratos del movimiento y la expresión, el filósofo transferrado señala otro tipo de notas que se superponen o condicionan entre sí y sin las que se puede dar origen a distintos tipos de expresiones pero no a una caricia. Ortega prosigue hasta la caracterización propia de la mano que acaricia y de la superficie que es acariciada. Culmina su descripción expresando el sentido de la caricia como una expresión con intención. Así, lo que distingue a las caricias de otro de tipo de expresiones de la mano es su finalidad. La caricia, dice Gaos, tiene un origen: el amor, razón por la cual la caricia es una expresión que tiene su fuente en la intimidad y la personalidad.

De Joaquín Xirau se nos presenta el ensayo “Presencia del cuerpo”. El catalán sostiene que de entre todas las polaridades que caracterizan al hombre la más primigenia es la relación del cuerpo y el alma, esta relación se manifiesta como una dramática tensión entre la voluntad y la diversidad de emociones y afectos. Pero junto a tal tensión también se presenta un palpitante deseo de armonía, que tiene origen en la propia voluntad. En su ensayo Xirau sostiene que esa armonía puede asumirse, o como dice, puede ser *in-corporada*, de modos distintos según la disposición de ánimo con que se asuma el dinamismo de la vida afectiva y las vicisitudes circunstanciales que le afectan. En función de los modos con que el cuerpo vivo discurra en el tiempo serán también los distintos modos de expresión personal, en función de ellos el cuerpo se constituirá presencia. A mi cuerpo, dice Xirau, “gradualmente lo impregno de mí, le doy expresión y sentido”.

En penúltimo lugar está el ensayo de Leopoldo Eulogio Palacios titulado “El rostro y su anulación”. Palacios explora la especificidad del rostro humano y pone de relieve las notas esenciales que lo distinguen de la cabeza, pero sobre todo de la cara. El rostro o semblante, sostiene Palacios, es una manifestación de la persona en su singularidad y, por ello, “condición indispensable de la vida civil”. Esto es así porque la identidad personal está enraizada en el cuerpo y tiene manifestación concreta en el rostro, y por ello, la responsabilidad moral y social tiene referencia en él. En cierto sentido el rostro es manifestación de lo que elige la persona, de su voluntad. Cuando alguien comete una acción loable se pintan cuadros de su persona, cuando alguien comete una acción reprochable se difunde su rostro en busca de justicia.

Finalmente, en el texto de Serrano de Haro, “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, se ejecuta el análisis y la ordenación de las características esenciales de la afección dolorosa. Serrano describe cómo la afección del dolor, al ser un fenómeno de ruptura, suscita que el cuerpo propio se mueva desde el “plano cero de la orientación” a algunas de las dimensiones del factor atencional. En sencillas palabras, no es sino hasta que mi cuerpo me duele que le presto atención. Serrano recogiendo la estructura cuatri-partita de

la atención que Husserl explora, sostiene que cuando acontece una afección dolorosa corporal la desatención en la que con generalidad está el cuerpo propio suele virar hacia alguno de los otros tres momentos de la estructura del factor atencional: el foco de atención, en la co-atención o en el fondo (u horizonte). La exploración de estas relaciones le permite a Serrano mostrar cómo se halla en movimiento la atención o desatención hacia mi cuerpo, revelando con ello estructuras fundamentales de la vida consciente.

El trabajo compilatorio realizado Serrano de Haro representa una importante aportación a la difusión de los trabajos de talante fenomenológico sobre el cuerpo vivo en la tradición hispana, que estuvo (y quizá lo sigue estando) caracterizada por escribir sobre estos temas en mayor medida a través del ensayo, sin que ello demerite el rigor conceptual. Como intenté mostrar al señalar la presencia de las tres direcciones de descripción del cuerpo vivo (como órgano perceptivo, centro de orientación y órgano de la voluntad) en los ensayos de los españoles. En este sentido, la aportación del texto que reseñamos tiene dos direcciones. Primero, da cuenta de que la corporalidad es un tema de primera importancia para la fenomenología, y segundo, muestra que las investigaciones que ahora mismo están en ciernes en la fenomenología hispana tienen antecedentes preclaros en su propia tradición. El texto, pues, viene a consolidarse como un clásico de las investigaciones sobre el cuerpo vivo en nuestro idioma.

Tania Guadalupe Yáñez Flores
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Centro de Investigación Social Avanzada
tania.yanez@cisav.org

Referencias bibliográficas

- Escudero, J. “Introducción” en Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ziri6n, A., trad. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Serrano de Haro, A. “Fundamentos del an6lisis fenomenol6gico del cuerpo”. En Serrano de Haro, A. (ed.) (1997). *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 185-216.
- Serrano de Haro, A. (ed.) (2010). *Cuerpo vivido*, Madrid: Encuentro.

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/UIAM 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

I have heard the key
Turn in the door once and turn once only
We think of the key, each in his prison
Thinking of the key, each confirms a prison.

~T. S. Eliot~



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)245-2214

www.cisav.mx
www.openinsight.mx