

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XII • Número 25 • Mayo-Agosto 2021

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Sagrario Chávez Arreola • Ramón Díaz Olguín
Filosofía y educación: un vínculo ineludible.
Diálogo con Francesc Torralba Roselló.

❖ ESTUDIOS

Alejandra Novoa Echaurren
El Sacrificio como clave de unidad en la obra de Simone Weil

Gerardo Argüelles Fernández
*Sobre el arribo del concepto del mundo-de-la-vida (Lebenswelt)
a los estudios literarios*

María José García Castillejos
El castigo como medida de reordenamiento social.
Una aproximación a la teoría de John Locke

Francisca Echeverría
Entre el don y el contrato:
*El nuevo vínculo paterno-filial y su relación con el desafío político
de la natalidad*

Luis Fernando Butierrez
Herederos del porvenir.
Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger y Derrida

Ariela Battan Horenstein
Del danzar como hábito al danzar como proyecto motor



Open Insight

VOLUMEN XII • NÚMERO 25 • MAYO • AGOSTO 2021



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2021.

Open Insight, vol. XII, n. 25, mayo-agosto de 2021, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, 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. Página de Internet: 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: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 18 de junio de 2021. 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-No Comercial-Compartir Igual 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 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.com.mx> o del correo-e: 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 (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

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*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

COLOQUIO

Filosofía y educación: un vínculo ineludible.

Diálogo con Francesc Torralba Roselló.

Sagrario Chávez Arreola • Ramón Díaz Olguín 11

ESTUDIOS

Alejandra Novoa Echaurren 33

El Sacrificio como clave de unidad en la obra de Simone Weil

Sacrifice as the key of unity in the work of Simone Weil

Gerardo Argüelles Fernández 67

*Sobre el arribo del concepto del mundo-de-la-vida (Lebenswelt)
a los estudios literarios*

*On the arrival of the concept of the world-of-life (Lebenswelt)
to literary studies*

María José García Castillejos 91

El castigo como medida de reordenamiento social.

Una aproximación a la teoría de John Locke

Punishment as a Measure of Social Reorganization.

An Approach to John Locke's Theory

Francisca Echeverría 111

Entre el don y el contrato:

El nuevo vínculo paterno-filial y su relación con el desafío político de la natalidad

Between the gift and the contract:

The new paternal-filial bond and its relation to the political challenge of birth

Luis Fernando Butierrez 137

Herederos del porvenir.

Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger y Derrida

Heirs of what is to come.

Approaches to tradition in texts by Heidegger and Derrida

Ariela Battan Horenstein 167

Del bailar como hábito al bailar como proyecto motor

From dance as habit to dance as motor project

■ Editorial

Una filosofía que nos ayude a comprender la historia

Son tiempos de crisis. Caen las certezas y las nuevas propuestas muy pronto pasan a formar parte de lo ido, sin si quiera haberse ensayado. La existencia humana, tanto en su ser como en su quehacer, se ha vuelto el principal enigma. El horizonte histórico ha dejado de mostrar metas y los mismos caminos se han vuelto laberintos antropológicos, culturales, políticos, sociales, económicos y pedagógicos. Las mismas generaciones que vitalizan la dinámica social y su estructura parecen estar dislocadas y hacen de la vida social un entramado inmaduro o enfermo donde lo humano permanentemente se aleja de lo histórico, esa realidad que lo expresa con mayor consistencia y precisión.

No en vano los primeros exploradores del indagar histórico, allá en la lejana Grecia, se propusieron verificar todo aquello que se decía o se juzgaba. Ese esfuerzo de verificación conllevaba una convicción racional de que era posible rastrear los signos para llegar a la verdad de los hechos. Las leyendas y los mitos dieron paso a las hazañas no de los dioses, o de los elementos del cosmos, sino precisamente de los seres humanos en el tiempo. Nació así la conciencia histórica, o cierta conciencia del tiempo, que permitía ubicar a los seres humanos en el horizonte temporal como algo con densidad propia. Ciertamente, la idea de los ciclos cósmicos condicionó ese descubrimiento, y aunque lo propio de los seres humanos era el tiempo —así fue descubierto y desde entonces visto—, no hubo un avance en la conciencia y los alcances de la libertad como expresión propia de esa condición humana sometida al tiempo.

La historia de la humanidad, de la antigüedad clásica hasta nuestros días, ha formulado una constante pregunta que sigue instigando a la conciencia y sensibilidad de los seres humanos. ¿Qué sentido tiene la historia? ¿Cómo lo descubrimos? ¿Cómo lo realizamos? En la edad moderna la fascinación por el futuro llegó a su culmen. La idea de progreso prácticamente abarcó todas las ramas del saber y del hacer. Esa idea trajo otra más convincente: la perfección humana

es posible y, sobre todo, tenemos los elementos e instrumentos para lograrla. La ciencia, la economía y la democracia fueron muestra de una convicción más honda: Las leyes de la historia tienen un contenido racional, un sentido dirigido o descubierto por la razón.

No podemos olvidar la aportación de la tradición judeo-cristiana. Si el tiempo de la divinidad se llama eternidad, el tiempo de los seres humanos se llama historia. Los seres humanos pueden realizarla comprometiendo su libertad. La historia es producto de la libertad. No sólo es una conciencia que mira y percibe cómo pasa el tiempo, sino que implica la actuación humana con entera libertad. Bajo la óptica del cristianismo, lo eterno y lo histórico, Dios y el hombre, ambos de forma libre, intervienen y se vinculan en el tiempo, en la historia. Si bien es cierto, el último destino humano es la eternidad.

A partir de esta tradición bíblica el actuar humano en el tiempo se volvió relevante. Por un lado, porque a partir de ese actuar, sobre todo a partir de una libertad en el sentido más espiritual posible, la libertad nacida del corazón, realiza la historia y le descubre su significado. Por otro lado, tal historia es relevante porque a partir de ese actuar, las personas humanas podrían aspirar a la trascendencia, a la vida inmortal, al cielo (para ocupar el término a partir de su sentido filosófico, antropológico y religioso).

Después de la caída del Muro de Berlín —del fracaso del socialismo real— la historia nuevamente fue hecha a un lado. El mercado y el mundo de la tecnología inauguraron una nueva visión de la vida humana en el tiempo. Pero, más que una consideración sobre la condición humana en el tiempo —su significado— fue un olvido. La vida humana fue más bien seducida por la imagen atemporal de una existencia humana de fantasía. Y mientras el Occidente pensaba así, la pobreza, la inhumanidad, la división entre los seres humanos y el deterioro del planeta acentuaron más las convicciones de que no es posible la verdad, o de que no hay verdad. Y la existencia humana en el fondo no tiene más sentido y significado que el que cada individuo pueda darle con su sola libertad.

La pandemia nos ha vuelto de nueva cuenta a ser conscientes de nuestra condición temporal. Al mostrarnos nuestra fragilidad y vulnerabilidad, al mismo tiempo nos ha impelido a redescubrir

las responsabilidades de nuestra libertad en la construcción de un mundo donde la desgracia nos ayude a descubrir un sentido social y personal de esas condiciones y circunstancias. Hemos vuelto a la historia, a la experiencia de nuestra libertad y a la conciencia de que con ella podemos rescatar lo humano.

Las preguntas sobre lo humano una y otra vez vuelven a resurgir. ¿Tiene un sentido la historia, nuestra historia? ¿Tiene sentido el sufrimiento y el drama de lo humano? ¿Cómo nos ayuda el pensamiento filosófico para reconocer esa condición histórica, situarnos en ella y descubrir el horizonte de su significado? ¿Cómo podemos hacernos cargo de la historia? También, en todo ese contexto de interrogantes, reaparece otra vez la inquietud, la extraña convicción de que hay una voluntad, un espíritu, que junto a la libertad humana realiza la historia y, en el fondo, la conduce. ¿Cómo puede esto volver a pensarse?

Es verdad que hemos dejado la convicción en el progreso indefinido y hemos entrado en la zona de incertidumbre. Sin embargo, en el fondo de esta conciencia sobre nuestra condición histórica, subyace una esperanza de que, en medio de todo el oscurecimiento de lo humano, permanece un deseo fundamental de plenitud y de sentido. Y si existe la pregunta, de una u otra forma existe la respuesta. Esa es nuestra convicción para levantarnos en medio de la pandemia y redescubrir que podemos seguir siendo humanos y dar entrada a la esperanza de que es posible construir, en el tiempo, un espacio para la realización de lo humano. Esta será nuestra mejor conciencia histórica que nos permita responsabilizarnos de lo que podemos hacer en favor de los demás y de nosotros mismos.



Este número de *Open Insight* se abre en la sección Coloquio con una entrevista al filósofo catalán Francesc Torralba Roselló, de la Universidad Ramón Llull. Profesor de Ética y Bioética de muchos años atrás, es conocido en círculos más amplios por sus numerosos libros sobre antropología y educación. En esta entrevista, realizada por los profesores

Chávez Arreola y Díaz Olguín, de la sección Persona y Educación de la División de Filosofía del CISAV, se reflexiona brevemente, pero no sin sustancia, sobre la naturaleza de la educación y la importancia de la enseñanza de la filosofía, no sin antes reparar con algún detenimiento en las vigorosas raíces donde afondan ambas preocupaciones: la antropología de la vulnerabilidad y la ética del cuidado.

Por su parte, la sección Estudios propone seis trabajos de gran calado de pensadores latinoamericanos, provenientes de Chile, Argentina y México.

En un mundo no sólo dividido, sino cada vez más polarizado a causa de agudos conflictos sociales, marcados sobre todo por la desigualdad y la pobreza, solapadas además por la injusticia, no faltan de tanto en tanto voces proféticas que se levantan con energía para indicar caminos de salida por encima de los tradicionalmente ensayados, que no han hecho sino continuar de otra forma los mismos conflictos. Una de esas voces proféticas es la de Simone Weil, cuya filosofía se presenta no sólo como un pertinente análisis de la situación actual, sino también como un convencido testimonio de vida. Una de sus aportaciones en el campo social fue la propuesta de una «lógica sacramental», basada en el encuentro y la donatividad entre los hombres, no exenta de un amoroso sacrificio como sugieren las máximas evangélicas, en contraposición a la «lógica transaccional» que domina cada vez más en las relaciones humanas, sustentada en los cálculos económicos y científicos. El estudio de Novoa Echeverría es una detenida exposición de esta «lógica sacramental» propuesta por Simone Weil, conduciéndonos hasta sus fuentes prístinas: el amor de un Dios que se ha despojado de su condición divina para salir al encuentro de los hombres («*kénosis*»).

Uno de los conceptos filosóficos más relevantes en el campo de los estudios sociales y humanísticos es el de «mundo-de-la-vida» (*Lebenswelt*), especialmente a partir de las aportaciones husserlianas realizadas en la obra capital *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, si bien su empleo filosófico se remonta años más atrás al filósofo moravo. Uno de los objetivos del estudio de Argüelles Fernández es mostrar la paulatina aplicación de este concepto al campo de los estudios literarios —sobre todo de corte

hermenéutico— delineando la semejanza entre el mundo fenomenológico de la conciencia significativa trascendental con el mundo vital esférico que se despliega en todo texto literario a través de una específica actividad autoral que se vale para ello de múltiples artificios significativos. Este mundo vital esférico es denominado por el autor como «espacio literario».

Entre las diversas teorías sobre el castigo —como la retribucionista, que enfatiza la pena que debe sufrir el agresor en virtud de su falta para con los demás, y la restitucionista, que busca más bien la compensación del agraviado por parte del agresor o por lo menos hacerle pagar por su falta con alguna medida— la de John Locke puede inscribirse en buena medida entre las llamadas «consecuencialistas», en opinión de García Castillejos, porque mira ante todo a sancionar a un agresor individual para disuadir *a posteriori* a la comunidad de realizar la misma falta. Para mostrar que el filósofo inglés se centra principalmente en el bien de una comunidad humana, la autora expone, por un lado, su teoría del derecho y la ley natural y, por el otro, su concepción del castigo, con miras a identificar sus principales características. Un problema particular consiste en elucidar quiénes son los agentes cualificados para implementar el castigo dentro de una comunidad humana.

Es un hecho que en los últimos cincuenta años el índice de natalidad ha decrecido sobre todo en los países que conforman el mundo occidental. Sobre este fenómeno se han ofrecido las más diversas explicaciones: económicas, sociológicas, políticas, migratorias; a últimas fechas han cobrado relieve las razones ecológicas entre las generaciones más jóvenes. El estudio de Echeverría Bambach ensaya una respuesta en un orden distinto a las anteriores: muestra que en las relaciones paterno-filiales, que se desarrollan naturalmente en la dimensión de la gratuidad —esto es, del don no elegido pero sí recibido— se han introducido categorías propias más bien de las relaciones contractuales de las esferas económicas y tecnológicas, modificando profundamente de esta manera los comportamientos y las actitudes de los involucrados.

Haciendo punto y aparte de las lecturas de Heidegger y Derrida que ven cierto antagonismo entre sus concepciones filosóficas

—producto más bien de análisis esquemáticos y elaboraciones simplificadoras— Butierrez intenta mostrar en su estudio cierta confluencia entre ambos autores a través de su comprensión de la tradición filosófica y la herencia metafísica, no obstante las diferencias de categorías, conceptos, perspectivas y elaboraciones discursivas de cada pensador. Quizá una de las aportaciones más significativa del estudio es mostrar que las aproximaciones derrideanas a los textos heideggerianos pueden verse como una «herencia» del pensador francés al filósofo alemán.

Finalmente, Battán Horenstein ofrece un interesante estudio sobre el «danzar», fenómeno poco atendido por la filosofía más reciente de cualquier cuño. Moviéndose hábilmente en el campo de conceptos elaborado por Merleau-Ponty en su célebre obra *Fenomenología de la percepción* —especialmente el de «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*)— la autora presenta el danzar como una estructura de sentido que se despliega en una dimensión expresiva y con la cual se inaugura una forma de saber corporal. Para ello, realiza una aguda crítica del danzar como adquisición de una destreza corporal, de índole más bien instrumentalista, que en el pensamiento del filósofo francés se designa como «hábito motor».



Un detalle curioso de este número de *Open Insight* es que en él la presencia femenina hace sentir su voz con claridad y decisión: desde la entrevista inicial hasta la poesía final. Esto no fue pretendido, sino algo que ocurrió en los hechos de manera imprevista. Por supuesto, nos entusiasma la idea que el mundo femenino haga acto de presencia en nuestra revista y esperamos que su constante sea uno de sus rasgos más notorios de aquí en adelante.

Fidencio Aguilar Viquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Mayo 2021

Coloquio

Filosofía y educación: un vínculo ineludible. Diálogo con Francesc Torralba Roselló.

Sagrario Chávez Arreola
Centro de Investigación Social Avanzada
sagrario.chavez@cisav.org

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
ramon.diaz@cisav.org

Presentación

Es sabido que sólo la presencia de referentes actuales, de maestros vivos, puede ser verdaderamente educativa para las nuevas generaciones. Puede afirmarse que el filósofo Francesc Torralba Roselló es hoy una de esas figuras, sobre todo en una época en la que, como él mismo dice: «todo invita a no pensar».

Nacido el 15 de mayo de 1967 en Barcelona, ha dedicado su vida a la investigación y a la enseñanza de la filosofía en distintas universidades tanto en Europa como en Sudamérica; está casado y es padre de cinco hijos. Obtuvo el grado de doctor en Filosofía, por la Universidad de Barcelona, en 1992; también se doctoró en Teología, por la Universidad de Catalunya, en 1997; finalmente, se ha doctorado en Pedagogía, por la Universidad Ramón Llull, en 2018.

El profesor Torralba Roselló es autor de una ingente cantidad de libros, monografías y artículos, entre otras publicaciones; entre las principales de corte académico se encuentran *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard* (Caparrós, 1998); *Rostro y sentido de la acción educativa* (Edebé, 2001); *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Tristram Engelhardt y John Harris* (Herder, 2005); *La ética como angustia. Kierkegaard y Aranguren* (Proteus, 2013); *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein* (BAC, 2020).

También es autor de otros títulos dirigidos a un público más amplio, pero interesado en comprender —desde una perspectiva

filosófica accesible— ciertas cuestiones relevantes en el ámbito personal y social, tales como *Cien valores para una vida plena: la persona y su acción en el mundo* (Milenio, 2009); *El sentido de la vida* (Ceac, 2011); *Inteligencia espiritual* (Plataforma, 2013); *Mundo volátil. Cómo sobrevivir en un mundo incierto e inestable* (Kairós, 2018); *Vivir en lo esencial. Ideas y preguntas después de la pandemia* (Plataforma, 2020).

A partir de las obras referidas, puede advertirse con claridad que los temas en los que el profesor Torralba Roselló centra su atención se inscriben principalmente en las áreas de la antropología filosófica, la ética y la educación. Pero también hay un grupo de obras centradas en la reflexión sobre el significado de determinados actos y disposiciones humanas ante la vida cotidiana que muy pocos se detienen a tematizar. Entre éstas se encuentran *El arte de saber escuchar* (Milenio, 2007), *La paciencia* (Milenio, 2009), *Correr para pensar y sentir* (Lectio, 2015), *La humildad* (San Pablo, 2021).

La seriedad, hondura y sencillez que uno constata al leer sus publicaciones tanto académicas como divulgativas concuerda con la madurez de su voz al elaborar ideas fulgurantes en torno a las fuentes y ejes sobre los cuales gira su pensamiento, a la relación tan importante —pero descuidada por algunos— entre la filosofía y la educación, así como a las dificultades y al sentido de la formación filosófica en nuestros días, tal como se recupera en la entrevista que exponemos a continuación, la cual fue realizada, a finales del año 2020, por la profesora Sagrario Chávez Arreola y el profesor Ramón Díaz Olguín. Ambos son autores también de las notas bibliográficas a pie de página.

Sirva esta ocasión para reiterar nuestro sincero agradecimiento al profesor Francesc Torralba Roselló por su amable disposición —desde el inicio y hasta el final— en las gestiones que hicieron posible este encuentro.

Entrevista

❖ Centro, fuentes y método de su pensamiento filosófico

Open Insight: ¿Cómo describiría su trayectoria y la evolución de su pensamiento? ¿Hay en él rupturas y cambios radicales o más bien se trata de continuidades y profundizaciones?

Francesc Torralba: Mi primer libro lo publiqué en 1990, *Cercles infernals* (Edicions 62), hace más de treinta años. Lo dediqué al pensamiento del joven Nietzsche, especialmente a su obra *El nacimiento de la tragedia*, que el pensador alemán publicó en 1872. El último libro lo publiqué en 2020, *Vivir en lo esencial* (Plataforma), el cual tiene como objeto de análisis la pandemia y las alteraciones axiológicas que provoca; es decir, a las transformaciones de valores que conlleva la pandemia que estamos viviendo.

A lo largo de estos treinta años hay algunos temas que son recurrentes en mi pensamiento, casi diría transversales: por un lado, la reflexión sobre la persona ha sido una cuestión permanente; esto es, la reflexión sobre lo que somos, la identidad última del ser humano; por el otro, la reflexión sobre la ética, sobre el cómo debemos vivir, el qué debemos hacer.

Observo que estas dos constantes están entrelazadas y lo que hay es, más bien, un desarrollo en espiral. Yo no creo que haya ruptura. Si leo las obras de hace treinta años o veinticinco, no encuentro que haya ruptura o un momento de conversión, de cambio, sino un ahondamiento, una profundización y una ampliación de lecturas, así como de interlocutores. Por lo tanto, diría que es una evolución en espiral o helicoidal.

Para decirlo con un ejemplo muy claro: hace treinta años partía de que el ser humano es un ser capaz de libertad y sigo pensando eso. Lo que pasa es que, a lo largo de estos años, he podido leer más autores, responder a más objeciones, tener en cuenta otros

pensamientos, pero no puedo decir que haya cambiado de perspectiva.

Otro ejemplo: hace treinta años creía que la educación tenía que ser necesariamente integral para poder denominarse educación en sentido pleno y que tiene que afectar a todas las dimensiones de la persona (física, psíquica, social y espiritual) y sigo creyendo eso. Lo que pasa es que mi modo de entender lo espiritual, lo psíquico, lo social o lo corporal se ha ampliado, se ha transformado cualitativamente, pero no hablaría de rupturas; hablaría de una continuidad que se desarrolla al modo de una espiral, con los mismos temas, pero ampliando el horizonte, ampliando la reflexión.

OI: En este recorrido que usted nos presenta ¿cuáles han sido las «fuentes» y el «centro» de su pensamiento, tanto antropológico como ético?

FT: Quiero reconocer dos fuentes de inspiración básicas: Søren Kierkegaard y Edith Stein. Kierkegaard es una de las fuentes de inspiración más evidente y más reconocible en mis obras, sobre todo las de más estricta naturaleza filosófica. Me refiero a sus obras pseudónimas, como *La enfermedad mortal*, *El concepto de la angustia*, *La ejercitación en el cristianismo*, *Las obras del amor*, pero también a sus *Diarios*.¹ Respecto a Edith Stein, siento que tengo una especial deuda con su magistral obra, *Ser finito y ser eterno*.²

Entre mis publicaciones hay dos tipos de obras: unas, de alta divulgación, que pretende llegar a un público no-filosófico, culto, pero no iniciado en el verbo filosófico; luego, hay otros textos que son más duros de roer, más duros de digerir, sobre todo para quienes no están en el gremio. Son textos de naturaleza estrictamente

¹ Las principales obras filosóficas de Kierkegaard han sido publicadas por las editoriales Trotta y Sígueme, de España, mientras que los diarios han aparecido en la editorial de la Universidad Iberoamericana, de México.

² Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

filosófica, donde las citas, las referencias, los autores, los implícitos, se dan por conocidos.

Una de las fuentes de inspiración indiscutible es, como decía, Søren Kierkegaard. Le descubrí en la Universidad de Barcelona, gracias a un profesor excepcional, que fue José María Valverde, poeta, traductor y profesor de estética.³ Estamos hablando del año 1989. Desde entonces, me ha acompañado toda la vida, como un confidente, como un maestro espiritual, como un interlocutor, casi diría como un despertador de consciencia. Por otro lado, la otra gran autora, que descubro posteriormente, es Edith Stein; la filósofa judía, conversa al catolicismo, exterminada en Auschwitz el 9 de agosto de 1942, discípula de Edmund Husserl. He aquí las dos figuras que tengo que reconocer como fuentes de inspiración e interlocutores que tomo muy en cuenta cuando abordo cualquier tema o cualquier cuestión.

En relación con los grandes temas, tanto de la antropología como de la ética, comparto dos ideas.

Me ha interesado desarrollar una antropología muy centrada en la noción de «vulnerabilidad», como idea-clave. Sobre todo, porque me da la impresión de que hay una ocultación de la vulnerabilidad, que se ha convertido, incluso, en un tabú. Y me parece que no se puede comprender al ser humano, si no se ahonda en su naturaleza vulnerable.

La vulnerabilidad tiene múltiples epifanías o manifestaciones: la enfermedad, el sufrimiento, el dolor, el fracaso, la decrepitud, la muerte. Todas estas dimensiones, que precisamente nuestra sociedad oculta, son las que a mí me interesan de modo especial: cómo nos enfrentamos a la vulnerabilidad y cómo aceptamos esta vulnerabilidad individual y colectivamente.

3 Valencia, 1926 – Barcelona, 1996.

Y por lo que representa la ética, especialmente me ha interesado todo lo que son las éticas de la «alteridad», es decir, donde el centro de la ética es el otro y donde se concibe la experiencia ética como la capacidad de responder a la llamada del otro. La ética como respuesta, como conminación, como responsabilidad. Esto lo observamos en autores como Emmanuel Lévinas, pero también en filósofos católicos de inspiración levinasiana, como Jean-Luc Marion, por ejemplo. Se trata de una ética cuyo centro es el otro, especialmente el otro vulnerable (como la parábola del buen samaritano).

En definitiva, desde mi punto de vista, «ser ético» es no pasar de largo, es responder a la llamada del otro vulnerable. Y cuando uno responde, le puede pasar todo: pierde el control de su vida, puede ser herido; pero si no hay respuesta, no hay ética. Cuando hay indiferencia, cuando hay pasividad, todavía no ha empezado la ética. La ética es respuesta. Y uno puede responder mejor o peor, pero «ser ético» es responder a la llamada del otro.

Estos son los dos focos de la antropología y la ética que he tratado de articular: una «antropología de la vulnerabilidad» y una «ética de la alteridad».

OI: Con respecto a la antropología que subyace en sus escritos, ¿podemos decir entonces que su pensamiento se dirige al «hombre concreto», quizás como un fruto de su formación kierkegaardiana? Y, por otro lado, la imagen del hombre como un «ser vulnerable» ¿es resultado de su encuentro con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, quien nos habla de este hombre frágil, vulnerable, menesteroso, es decir, «el huérfano, la viuda, el extranjero»?

FT: Sí. Si tuviera que calificarlo, creo que podría reconocerme dentro del personalismo. Me refiero al personalismo de Emmanuel Mounier, de Jean Lacroix, de Martin Buber. Desde esta perspectiva filosófica, el valor central es la persona, sus múltiples dimensiones, sus distintas áreas, lenguajes, intereses, inclinaciones.

Estoy también de acuerdo con el giro existencial a lo concreto. Me interesa «el hombre de carne y hueso» que decía Don Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*.⁴ Esta es una herencia kierkegaardiana. También Gabriel Marcel, en su *Filosofía concreta*,⁵ apunta hacia el ser humano histórico, el hombre que suda, que se cansa, que siente dolor de muelas.

OI: Y sobre su método filosófico para adentrarse y profundizar en las problemáticas del «hombre concreto», ¿cuál es el que sirve de apoyo a su pensamiento?

FT: Me siento muy cercano al método fenomenológico, que consiste en lo que decía Husserl: «ir a las cosas mismas». Para ello, es fundamental poner entre paréntesis todos esos tópicos, prejuicios, precomprensiones que tenemos, para tratar de intuir la esencia de algo. En último término, tal y como lo interpreta la discípula y ayudante de Husserl, Edith Stein, me resulta iluminador esta atención a la cosa misma, esta voluntad constante de deconstruir los prejuicios.

Este método no es monológico; tal y como yo lo entiendo, es «dialógico». Sin diálogo no es posible comprender la complejidad de lo real. Debemos dialogar con quienes no piensan como nosotros, con quienes se ubican en otro universo conceptual y espiritual. A mí, por ejemplo, me han interesado mucho los maestros de la sospecha. Dedicué un libro a ello con este título: *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud* (Fragmenta, 2013). Y he tenido epistolarios con escritores ateos, como en el libro: *Con o sin Dios. Cuarenta cartas cruzadas* (Fragmenta, 2012), con un escritor catalán, ateo.

Considero relevante dialogar con quienes no participan de mis premisas, porque es el modo de crecer intelectualmente y de

4 Akal, Madrid, 1983.

5 Revista de Occidente, Madrid, 1959.

valorar la consistencia de tu propia posición filosófica. En cambio, cuando uno sólo dialoga con quienes participan de sus ideas, de sus implícitos, de sus creencias, se relaja. No tiene qué indagar más, porque todos creen lo mismo, pero cuando uno establece un diálogo de verdad, cuando se pelea con los textos de Freud, con los textos de Nietzsche, los textos de Marx o los de Feuerbach, se siente muy amenazado. Eso le obliga a pensar más, a ir más allá de lo que da como obvio. Y eso siempre me ha interesado.

❖ El pensamiento filosófico sobre la educación

OI: Mirando el conjunto de su obra escrita podemos notar que, además de los trabajos estrictamente académicos, ha publicado una serie de libros con una dirección educativa y divulgativa más específica. ¿Es alguna experiencia en particular lo que le ha hecho, digamos, no abandonar el rigor, pero sí la estructura académica, para dedicarse a estos otros estudios?

FT: Sí, sobre todo mi tarea de profesor. Me defino más como profesor que como escritor, a pesar de haber escrito más de cien libros. Me siento más profesor, que escritor. Mi lugar natural es el aula, la pizarra, la tiza y los alumnos. Es mi espacio natural, mi hábitat, mi área de confort, como dicen los psicólogos, en donde me encuentro a mí mismo, donde puedo explayarme, donde puedo desarrollar mi vocación más originaria, la vocación de educar, de transferir eso que he aprendido, eso que he vivido a los demás, para que pueda ser útil, beneficioso a quienes todavía no lo han vivido. Eso explicaría, en parte, por qué hay en mi obra una voluntad claramente didáctica, pedagógica, educativa.

Algunos de los libros que he escrito vienen suscitados por debates en el aula, por discusiones, por preguntas del educando. Otros vienen suscitados por la formación que llevo haciendo por muchos lugares del mundo, a muchas comunidades educativas de profesores, a claustros de escuelas públicas, concertadas, religiosas y no-religiosas.

Me interesa reflexionar sobre las metamorfosis de las comunidades educativas. Pongo un ejemplo: el proceso de digitalización o de robotización. Especialmente por causa de la pandemia, vivimos un proceso de digitalización muy acelerado y no solo eso, sino la desaparición de prácticas que eran tradicionales, como la clase magistral.

Especialmente me ha interesado subrayar qué es lo que no debemos perder en este afán de innovación, en este afán de ponernos al día. Tenemos, en el aula, a educandos con grandes habilidades digitales, pero con grandes carencias en lo que respecta a la comunicación oral y escrita, en la comprensión lectora, en la expresión gestual. Son cuerpos adosados a un teclado. Sufren profundas tecno-dependencias o tecno-adicciones. Me ha interesado subrayar ese depósito acumulado a lo largo de la tradición que no podemos dejar de lado en los procesos de innovación, de transformación de la escuela, de las comunidades educativas, de la relación educando y educador.

En mis obras escritas hay un sesgo educativo, o una orientación claramente educativa, porque éste es mi hábitat, el lugar en donde desarrollo mi actividad profesional. Y por eso ahí me veo más reforzado: si uno no fuera profesor o educador, no hablaría tanto de eso. Pero cuando uno lleva veintisiete años en el aula, ya se siente, con una cierta autoridad, para poder subrayar algunos elementos y realizar ciertas síntesis sin sucumbir al ridículo.

OI: A partir de lo que usted ha estudiado, por ejemplo, en la obra de Søren Kierkegaard o de Edith Stein, ¿cuál es la importancia del proceso educativo en la vida de toda persona? ¿Por qué algunos educadores podemos confundir un proceso de esa naturaleza con otros de carácter más bien instructivo o ideológico?

FT: Me ha resultado muy útil el pensamiento pedagógico de Edith Stein. Dedicué mi tercera tesis doctoral al concepto de *Bildung* o de «formación». Ha sido publicada recientemente con el título: *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein* (BAC, 2020).

Bildung es un vocablo alemán que se relaciona con la idea de *Paideia* griega. La *Bildung*, tal y como lo entiende Edith Stein, es un proceso inacabable, infinito, que tiene como objetivo, por un lado, desarrollar todas las potencias latentes en un ser humano, todo eso que está ahí en potencia, y se trata de desarrollarlo, de ayudarlo a florecer; pero, además, *Bildung* es un proceso que tiene como objetivo que el educando llegue a ser lo que está llamado a ser, tiene como finalidad no que sea lo que yo deseo que sea, sino que llegue a ser lo que está llamado a ser. Eso supone un gran conocimiento de la persona y un respeto sumo a su libertad.

Demasiadas veces, el proceso educativo es un proceso de apropiación: «mi hijo tiene que estudiar», «mi hijo tiene que ir»... ¡Pero el hijo no es una propiedad, es un sujeto de derechos, es alguien llamado a autodeterminarse! Como dice Søren Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*,⁶ todo individuo es una obra de arte, un proceso único.

Tengo la suerte de ir, casi cada semana, a una asociación de padres y madres a impartir una conferencia. Cuestiono, con ahínco, esta forma posesiva de ver al niño: «mi hijo tiene que hacer, debe estudiar, tiene que hacer lo que yo no hice». Muchos padres proyectan en sus hijos sus sueños frustrados: «como yo no fui a la universidad, él tiene que ir», «como yo no fui futbolista de primera división, él tiene que serlo». Pero el hijo no es un receptáculo de sus sueños rotos. Es un ser llamado a ser con su vida una obra de arte, un proyecto vital.

Quizá porque también en las Facultades de Magisterio y de Pedagogía el pensamiento filosófico está muy ausente. Hay Facultades de Pedagogía o de Ciencias de la Educación en las que casi no existe ni Filosofía de la Educación o, si existe, es de manera optativa, pero me parece que debería ser materia obligatoria en primer año.

6 Trotta, Madrid, 2018.

¿Para qué educamos? El fin, la teleología del acto educativo, la causalidad final no puede dejarse de lado. ¿Para qué salimos a educar? ¿Para qué vamos a dedicar nuestra vida a eso? Nos preocupa mucho el cómo lo hacemos, el proceso, la didáctica, el método, pero antes de la causa formal, está la causa final: ¿para qué educamos? Aquí detecto un profundo déficit de discurso en muchos educadores que irrumpen en las instituciones educativas a enseñar sin haber meditado sobre tales preguntas.

OI: ¿Podría ahondar un poco más en la relación entre el «cómo» y el «para qué» del acto educativo?

FT: Sí. Ambas son muy importantes. Sin embargo, el «cómo» o la causa formal está supeditada a la causa final. Uno puede decir: «el fin es construir personas que se adapten al sistema tecno-capitalista». En tal caso, hay que desarrollar unos procesos, unos medios, para que se adapten. Ahora, otra tesis es decir: «no, el fin es que sean personas capaces de pensar por sí mismas, capaces de cuestionar justamente el sistema tecno-capitalista». Entonces tendremos que introducir otras dinámicas, otros textos, otras materias, si queremos conseguir ese objetivo. Por tanto, hay que preguntarse el *para qué*.

Y eso tiene que ver también con todas las áreas. Muchos cuestionan el valor de las Humanidades, porque si la finalidad es simplemente adaptar al educando a un sistema, sin cuestionar nada, ¿de qué sirve leer un diálogo de Platón? ¿De qué sirve un aforismo de Nietzsche? ¿De qué sirve una fábula de La Fontaine? ¡De nada! Se está perdiendo el tiempo. Pero si la finalidad es que piensen por sí mismos, que analicen, que reflexionen, que sean capaces de cuestionar lo que se les da como obvio, entonces sí que tiene sentido que lean un aforismo de Nietzsche, un texto de Montaigne, o de Pascal, o de Wittgenstein, o de Kierkegaard. Pero primero hay que determinar para qué educamos.

En este punto no hay para nada unanimidad. Lo que hay es un conflicto de fines. Y también, a veces, hay un conflicto de fines

entre padres y maestros. A veces eso incomoda mucho a los padres, porque querrían que la escuela estuviera supeditada a sus fines. Entonces se plantea un punto de tensión, porque el niño es el mismo, lo que pasa es que recibe influjos distintos desde el ámbito escolar y el ámbito familiar.

OI: Entonces, ¿cómo lograr conciliar o cohesionar esta diversidad de fines que parece contradictoria?

FT: Es fundamental crear comunidades de diálogo, donde sea posible no solo un punto tangencial, sino un punto de intersección entre la comunidad escolar y la comunidad familiar, donde haya unos mínimos de acuerdos. Lo que no puede ser es que sea un campo de batalla permanente.

Imaginen que una comunidad escolar subraya mucho el valor medio-ambiental y los maestros enfatizan el valor de la eco-sensibilidad; sin embargo, en casa de este niño no se recicla, se mezcla toda la basura, se deja la naturaleza sucia cuando se va al campo. Ahí hay un conflicto de valores. Eso puede darse en muchas áreas.

También en la vida espiritual, puede ser que en una familia tenga valor la oración o el ritual, o tenga valor un texto sagrado y, sin embargo, en el ámbito escolar haya ridiculización, menosprecio, o incluso sátira respecto a eso. No podemos olvidar que el niño es un ser muy frágil, que está en proceso de construcción y necesita fortalecer determinados valores comunes. Debemos garantizar que durante la infancia, que es el momento de la construcción de la personalidad moral, haya unos consensos mínimos respecto a esos valores que queremos que queden atesorados en el alma del niño.

Pensemos en la equidad. Para ejemplificarlo, imaginemos una maestra que subraya este valor en clase, pero cuando la niña llega a su casa, la madre le obliga a cocinar, a poner la mesa y a hacer las camas, mientras el niño está en el sofá mirando la televisión.

Aquí hay un desajuste. El valor de la equidad que se subraya en la escuela entra en colisión con esa práctica de desigualdad explícita que se plantea dentro del hogar, y avalada, además, por la madre, que es la figura de referencia. Durante el día se está tejiendo, como en el mito de Perséfone, y durante la noche se desteje.

❖ Dificultades y sentido de la formación filosófica en el mundo contemporáneo

OI: Considerando las aulas de filosofía a las que asisten adolescentes y jóvenes, ¿cuáles son las principales dificultades por las que atraviesa la enseñanza de la filosofía? ¿Y qué podemos hacer para afrontarlas?

FT: Por un lado, tiene que haber una voluntad política para que esta materia esté contemplada en un sistema educativo, así como un reconocimiento de la trascendencia que tiene este saber en la formación integral de un ciudadano. La mayoría de los países, más bien situados en la OCDE, acostumbran a reconocer esta materia como troncal en los procesos formativos. Sin embargo, hay otros países que no, la consideran optativa o simplemente tangencial, pero no imprescindible.

Por otro lado, los que nos dedicamos profesionalmente a la filosofía tenemos que ser capaces de romper la jerga, el cripto-lenguaje que a veces utilizamos, para llegar, para cautivar, para tocar el corazón de los jóvenes y de los adolescentes. Esto es lo que hacían Sócrates y Jesús, respectivamente. En el caso de Jesús, comprobamos que su discurso se adapta al destinatario. Es distinto cuando le habla a un fariseo, cuando le habla a un pescador o cuando le habla a un sumo sacerdote. Esto es clave también en el filósofo.

Muchas veces la experiencia que tiene el educando de la enseñanza de la filosofía es que ésta es pesada, ininteligible, abstrusa, completamente estéril; una suma de obras, de teorías, completamente

ajenas a su vida. Y, sin embargo, vive acontecimientos que pueden ser leídos desde una clave filosófica: se enamora, se muere su abuela, experimenta el desamor, tiene que decidir, tiene que obrar, plantear su proyecto de vida, debe desarrollar su libertad.

Todo ese manantial de cuestiones pertenece a la filosofía: la amistad, el amor, la libertad, el sentido, la muerte del ser amado. Sin embargo, demasiadas veces hemos presentado a la filosofía como un conjunto de teorías anacrónicas, ininteligibles, completamente extrañas a la vida del educando.

Mas, cuando somos capaces de presentarla pedagógicamente, cuando somos capaces de adaptarnos, de aclimatarnos a su lenguaje, el éxito está asegurado, porque hablamos de sus vidas. Y esa es mi experiencia como docente. Observo que cuando uno encuentra el lenguaje adecuado se produce un punto de intersección y entonces la filosofía interesa, estimula la inteligencia. Así, el educando pasa de ser un sujeto pasivo a un ser proactivo.

OI: ¿Podríamos hablar, entonces, de una necesaria «pedagogización de la filosofía»? ¿Qué implica esto para aquellos que nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía?

FT: Sí. Hay algunos ejemplos muy bien articulados, como el «Programa de Filosofía 3/18», que desarrolló Matthew Lipman y que se lleva a cabo en algunas comunidades de Cataluña y del conjunto de España, trabajando con personas desde los tres años hasta los dieciocho años.⁷ Tiene un carácter optativo, no es obligatorio ni lo exige el sistema educativo.

Debemos ser autocríticos. Nos falta mucha didáctica y mucha

7 Al respecto, puede consultarse la página web del Grupo de Innovación e Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (IREF, por sus siglas en catalán) cuyo esfuerzo educativo —iniciado a finales del siglo pasado— se centra en desarrollar las habilidades de pensamiento de niños y jóvenes, con base en la metodología de Filosofía para niños (FpN) del filósofo estadounidense M. Lipman: <https://www.grupiref.org/>.

pedagogía. De hecho, muy pocas Facultades de Filosofía en el mundo tienen un Departamento de Didáctica o de Pedagogía de la Filosofía, en donde se utilicen recursos audiovisuales, teleseries, cómics, o simplemente materiales que están en la red. Y eso nos aleja del mundo real. Quien es capaz de establecer ese punto de intersección, observa que hay talento, vocación e interés, pero tiene que haber un trabajo de adecuación, de climatización del verbo filosófico en el ahora.

Esto es lo que hacía Sócrates. No estaba encerrado en una academia con libros, estaba en medio de la plaza, sin techo, sin nómina, sin jerarquías, como un educador de calle, practicando la mayéutica, enseñando a pensar. Y esto fue lo que le condujo a la condena y a beber la cicuta en el famoso juicio que narra su discípulo, Platón.

OI: Y en su opinión, ¿cuál es el sentido de la formación filosófica en un mundo en el que el significado de palabras como «verdad», «felicidad», «amor», se ha desvanecido?

FT: Creo que es imprescindible. La tarea del filósofo, su objetivo fundamental es enseñar a pensar. Enseñar el pensamiento crítico, enseñar a romper la frivolidad, la banalidad, la superficialidad, invitar al lector a ir al fondo de los conceptos, a no quedarse en la superficie, a cuestionar eso que se da como evidente, como claro, como distinto, como un eslogan publicitario que se presenta como un dogma de fe.

Me parece que son tareas imprescindibles en la educación hoy, porque precisamente lo que hay es mucha credulidad: los jóvenes, los adolescentes, tienden a creerse ciegamente lo que dice un *influencer*, lo que dice un *youtuber*, lo que leen en la red, lo que escuchan en un programa de radio. Tenemos que educarles para interrogar lo que ven y escuchan, para cuestionar lo que parece obvio; siguiendo la estela de Sócrates.

Sócrates en el ágora enseñaba a pensar. Y, para Sócrates, filosofar significa, esencialmente, examinar: ¿Cómo estoy viviendo? ¿Cómo trato a mis vecinos? ¿Cómo trato a mis hijos? ¿Cómo trato a mis alumnos? Este autoanálisis, esta auditoría existencial es imprescindible. Sobre todo, en un contexto caracterizado por la hiper-estimulación (recibimos muchos estímulos audiovisuales), por la velocidad, por la saturación de mensajes.

Y por eso me parece imprescindible; además es contracultural y revolucionario. Todo invita a no pensar: a consumir, a gastar, a seguir, a escribir un *like*, a ser el seguidor de alguien. Justamente, educar es dar qué pensar, activar el músculo del pensamiento. Por eso creo mucho en el educador como una figura socrática.

A mi modo de ver, los dos grandes referentes de la educación occidental son Jesús y Sócrates, los dos grandes maestros. Sócrates, por su capacidad interrogativa, por su habilidad de poner en tela de juicio lo que parece evidente, en su diálogo con los sofistas. Y Jesús, por su capacidad parabólica de introducir relatos que tienen múltiples niveles hermenéuticos o de interpretación, que aparentemente son simples —como la parábola del hijo pródigo o la parábola del buen samaritano— pero permiten ahondar en la naturaleza del amor benevolente. A mí ambos me parecen referentes imprescindibles.

Necesitamos una educación del pensamiento crítico, una educación que ponga en tela de juicio tópicos, prejuicios y preconcepciones, que se presentan como dogmas de fe, pero también una educación del corazón, desde donde se articule una pedagogía del amor.

❖ Importancia de la experiencia en la educación

OI: Ha mencionado varias veces la palabra «experiencia» en nuestra conversación. ¿Cuál es la importancia de esta noción en la educación?

FT: Es imprescindible ese término. De hecho, la experiencia es lo que realmente nos educa. La experiencia es haber pasado por una situación crítica, que no habíamos planeado ni programado y que nos ha activado toda una serie de recursos y capacidades. Esa experiencia vivida y superada nos da, precisamente, la autoridad para educar.

¿Cómo enseñar algo, si uno no ha pasado por ello? En esta cuestión el pensamiento de Santa Teresa de Ávila es muy sutil. Lo repite en muchas de sus obras: en las *Moradas* y en su *Vida*.⁸ Dice más o menos la gran mística castellana: «No hablaré de nada que no haya experimentado una o muchas veces». Y es que, si no hay experiencia, hablamos de oídas, de lo que le ha pasado a alguien.

Me pregunto: ¿puedo hablar de lo que es la paternidad? Pues sí, porque tengo cinco hijos. Ahora bien, yo no puedo hablar de lo que es la vida monástica, porque no he vivido nunca en un monasterio, ni tengo vocación monástica. ¿Puedo hablar de lo que es escribir un libro? Sí, porque he escrito bastantes libros.

La experiencia es lo que nos da la autoridad para hablar de algo. Un mecánico que se ha pasado cuarenta años en un taller tiene autoridad para enseñarle a un aprendiz —que lleva dos días— cómo hay que tratar a un cliente, cómo hay que manejar una motocicleta, cómo hay que saludar y cómo hay que facturar.

La educación se fundamenta en la experiencia. Cuando no hay experiencia, solo hablas de lo leído en alguna parte, de lo que alguien me ha contado. Cuando hablas desde la experiencia, tienes *auctoritas*. Esta *auctoritas* es reconocida por parte del educando.

Lo que pasa, muchas veces, es que empezamos a educar sin experiencia o, a veces, se subestima la experiencia y solo se valora el título, el papel, el diploma que acredita que alguien sabe cosas,

8 En *Obras completas*, BAC, Madrid, 1982.

pero ¿qué ha vivido?, ¿qué ha sufrido?, ¿qué ha experimentado?

La experiencia es clave. Tenemos que ayudar al educando a ir digiriendo sus experiencias, a ir interpretándolas. A lo largo de su periplo vital, va a vivir muchas experiencias: de fracaso, de ruptura, de desamor, de enfermedad, de todo tipo. Tenemos que darle herramientas, utillaje, para que pueda procesar y asumir correctamente esta variedad de experiencias que vivirá.

❖ Desafíos educativos para el mundo post-pandemia

OI: Finalmente, profesor, ¿cuáles son los desafíos educativos que traerá consigo el mundo post-pandemia?

FT: No soy apocalíptico. Evito la caída en la retórica apocalíptica, justamente porque abunda mucho. Abundan las profecías distópicas. Intento no ser un profeta de calamidades, siguiendo la estela de Juan XXIII. Creo que los que educamos debemos contenernos en esto. El aula no es una cloaca de nuestro malestar, no debe ser un desagüe de nuestros sueños rotos. No podemos, ni debemos contaminar a los jóvenes con este desencanto que, a veces, vivimos los adultos cuando contemplamos el mundo.

Yo lo viví también como educando. Mi primer día de clase en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (1985), el primer profesor que apareció en el estrado nos preguntó: «¿Qué hacen ustedes aquí sentados?». Y nosotros respondimos: «Estudiar filosofía». A lo que nos objetó: «¿Ya se han comprado una armónica?». Y todos pensamos: «¿una armónica?». Y él continuó: «Sí, para tocar en el metro; porque de aquí a cinco años, ustedes serán pasto del desempleo».

Es verdad que lo que se avecina es muy complejo. Primer reto: la enorme desigualdad; la pandemia ha ensanchado las desigualdades. Hay más desigualdades, más vulnerabilidades, más radicaliza-

das, no solo en el cono Sur, sino dentro de las grandes ciudades del cono Norte. Y eso tiene sus consecuencias educativas, porque los más frágiles, los niños, las niñas, no tienen las mismas oportunidades que otros alumnos. Y, por tanto, el gran reto es cómo trabajar para que haya realmente una igualdad de oportunidades educativas. Es un reto de primer orden: acceso a la red, acceso a la biblioteca, acceso a educación de calidad, acceso a la universidad.

Luego, el segundo reto que también será de primer orden en el escenario post-pandémico: cómo recrear la ilusión, cómo recrear el entusiasmo, porque lo que abunda es un clima de desánimo, de desencanto en los claustros, en las familias, en la universidad, en los alumnos. ¿Cómo activar ese entusiasmo? Necesitamos jóvenes que se entusiasmen, que tengan fe en sí mismos, confianza en que las cosas pueden cambiar, mejorar, que tengan vocación de implicarse, comprometerse, política y socialmente para cambiar las cosas. Se tiende a cultivar el pequeño jardín, a protegerse en la cocina de casa, pero lo que es el compromiso, vinculación, implicación para transformar política y socialmente una sociedad, está muy lejos de la mente de los educandos. No hay entusiasmo, no hay confianza, no hay fe, ni ilusión.

❖ Despedida

OI: Gracias, profesor Francesc Torralba. Ha sido una conversación muy amena, que nos brinda valiosos elementos para comprender nuestro tiempo. Confiamos en que nuestros lectores también la apreciarán de esa manera.

FT: Gracias a ustedes por el interés y por la lectura que han hecho de mis textos. Siempre es una gratitud saber que uno escribe y que alguien le lee en el mundo y que interesa lo que está haciendo.

Estudios

El Sacrificio como clave de unidad en la obra de Simone Weil

Sacrifice as the key of unity in the work of Simone Weil

Alejandra Novoa Echaurren
Universidad de los Andes, Chile
anovoa@uandes.cl

Fecha de recepción: 25-09-19 • Fecha de aceptación: 20-11-20

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar cómo el trabajo de Simone Weil constituye una búsqueda profunda de unidad de lo real. Proponemos que dicha unidad está dada por una lógica sacramental. Lo que significa que la relación que Dios busca establecer con su creatura configura el paradigma de toda relación verdadera, cuyo núcleo está dado por el sacrificio del yo egocéntrico. Esto implica que sólo un cambio en la sociedad, desde la lógica contractual —por tanto, transaccional— predominante a una lógica sacramental, puede constituir el medio —μεταξύ— necesario para el encuentro personal con los otros y con el Creador.

Palabras claves: analogía, lógica contractual, lógica sacramental; sacrificio, Simone Weil.

Abstract

The aim of this paper is to show how the work of Simone Weil constitutes a profound search for unity of the real. We propose that this unity is given by a sacramental logic. This means that the relationship which God seeks to establish with His creatures configures the paradigm of every true relationship, which core is given by the sacrifice of the egocentric self. This implies that only a change in society, from a predominant contractual logic —therefore transactional— to a sacramental logic, can constitute the necessary mean —μεταξύ— to a personal encounter with others and with the Creator.

Key words: analogy, contractual logic, sacramental logic; sacrifice, Simone Weil.

Introducción

La primera mitad del siglo XX —época marcada por la contradicción entre una fe ciega en el progreso indefinido de la ciencia y de la técnica y las heridas profundas provocadas por la destrucción masiva de las guerras mundiales— conoció también la aparición pública del pensamiento femenino en las esferas culturales y universitarias. En este contexto, destacan especialmente las pensadoras de origen judío, tales como Hannah Arendt, Edith Stein, Etty Hillesum y Simone Weil. Aunque la cultura dominante aún no estaba preparada para escucharlas con la atención y profundidad que sus aportes filosóficos merecían, podían y pueden hoy con mayor urgencia aportar al curso que los seres humanos decidamos dar a nuestra historia. En un mundo dominado por la razón analítica especializada, en donde la lógica matemática pretende categorizarlo todo, circunscribir cada aspecto de la realidad a lo que podemos delimitar y medir, la visión integradora de estas filósofas contiene respuestas que —en palabras de Von Balthasar (2008) — nos permiten salvar el todo en los fragmentos.

En el presente artículo nos detendremos en la propuesta de Simone Weil sobre un orden social tributario del orden trascendente. La filosofía de Weil muestra que el orden que Dios ha querido darle al mundo y a sus relaciones con el ser humano constituyen un paradigma que la persona humana debe imitar. La verdadera imitación que la criatura puede hacer de Dios es la del sacrificio, acto más alto del Amor Sobrenatural. Analizaremos cómo la autora considera el sacrificio como clave de unidad de lo real, tanto a nivel personal como en su correlato en la vida social para que ésta constituya un verdadero puente, *μεταξύ*, entre el mundo creado y Dios. De esta manera, a través del sacrificio se supera la dualidad y el ser humano puede cumplir con su vocación de co-creador de una realidad cuyo fin es permitir el regreso de la criatura libre al amor de Dios.

Para cumplir con este objetivo, cada individuo debe contribuir a reemplazar la lógica contractual que regula las relaciones de fuerza en la sociedad por una lógica que llamaremos sacramental, caracterizada por el encuentro y el don. Para analizar este tipo de dinámica, comenzaremos por identificar los elementos que la persona debe imitar para ir al encuentro de sus semejantes. Explicaremos a continuación cómo, en un nivel social, se debe pasar desde un orden configurado por la fuerza de gravedad (expresada por el poder en el ámbito político) a una sociedad ordenada por la gracia, para configurar un orden tributario de la vida divina (Weil, 2005: 43). Expondremos cómo lo anterior supone ser capaz de liberar al hombre de la miseria, lo que, en una lógica sacramental, exige una correcta comprensión de la virtud de la pobreza y el sacrificio personal en favor de la comunidad. Propuesta que se distancia enormemente tanto del marxismo como del liberalismo, en los cuales el individuo se pierde en la masa social de uno u otro modo (Weil, 2007a: 193).

Nos parece que la propuesta weiliana de una sociedad que perfeccione realmente al ser humano, es de gran actualidad. Sin duda, puede iluminar la discusión que surge por todas partes junto con los conflictos sociales que estallan por doquier, en un mundo que no ha sabido dar respuestas verdaderas a los problemas acuciantes del hombre contemporáneo. El último trabajo realizado por la filósofa cuando se encontraba contratada por el gobierno de la resistencia francesa, liderado por De Gaulle en Inglaterra, fue una propuesta sobre una sociedad fundada en las obligaciones eternas de los seres humanos hacia sus semejantes. Esta propuesta no llegó a ser discutida debido a su muerte prematura, pero sin duda hubiese iluminado la reflexión de las Naciones Unidas tras las guerras mundiales. Parte del conflicto social que vivimos hoy está dado por una sociedad en que el individuo reclama sus derechos, sin considerar sus obligaciones hacia los otros hombres y hacia la sociedad en su conjunto.

Finalmente, abordaremos brevemente cómo la Iglesia debe responder con fuerza a la lógica sacramental con que Cristo mismo la fundó para ser verdadero puente entre Dios y su creatura. De lo contrario, corre el riesgo de transformarse, como ha ocurrido en ocasiones oscuras de su historia, en una mera institución social que

responde no ha una lógica del don, sino a una dinámica meramente transaccional.

El anonadamiento de Dios: la búsqueda del Amado como paradigma de la búsqueda de los semejantes.

Simone Weil reconoce permanentemente que su vida individual está necesariamente ligada al destino de todos los hombres. Desde la infancia, cuando la centralidad del yo es natural y necesaria, Weil mostró una especial capacidad de empatía, particularmente, por el sufrimiento de sus semejantes y por el destino de la sociedad en general (Pétrément, 1997:33). Cuando aún no conocía a Dios, Él ya se le manifestaba mostrándole permanentemente el lazo que la unía a los otros hombres.

Weil se da cuenta de que el amor por el otro está necesariamente marcado por una renuncia voluntaria a los propios deseos, ya desde una tierna edad y a pesar de vivir en un ambiente burgués acomodado. Quizás el sufrimiento de una enfermedad temprana y, a causa de ésta, las privaciones alimentarias de los primeros años,¹ sumados a una disposición natural para empatizar con el dolor de los más débiles, llevaron a la joven filósofa a juzgar tempranamente la importancia de conocer e intentar aliviar el sufrimiento de los otros.

Además de la ayuda que pueda prestarse a nivel personal para aminorar el dolor de los semejantes, Weil le da una gran relevancia a la función que la desdicha personal puede tener para entender e intentar mejorar el sufrimiento de la sociedad en su conjunto. La energía del dolor personal, liberada y ofrecida, abre las puertas del alma para una comprensión superior de la desgracia de los pueblos y de los modos de superarla. Ella lo reconoce de este modo en carta a Joë Bousquet el año 1942:

¹ A los seis meses de edad, sufrió una intoxicación con la leche materna, porque su madre la siguió amamantando a pesar de estar tomando fuertes medicamentos, lo que provocó que se intoxicara y que, por los dos años siguientes, no fuera capaz de recibir alimentos sólidos (Pétrément, 1973: 20-21).

Felices aquellos para quienes la desdicha incrustada en la carne es la desdicha del propio mundo en su época, pues tiene la posibilidad y la función de conocer en su verdad, de contemplar en su realidad, la desdicha del mundo. Ésa es la función redentora. Hace veinte siglos, en el Imperio romano, la desdicha de la época era la esclavitud, y la crucifixión su límite extremo (Weil, 1995c: 55).

Sin embargo, la cuestión de Dios y la religión no fueron una preocupación para ella hasta años más tarde. A pesar de tener una abuela judía practicante, ambos padres eran judíos agnósticos y le dieron una educación fuertemente intelectual, en la misma línea. Esto influyó, sin duda, en que su contacto con Dios no se diera sino hasta los últimos años de su vida. Tal como ella le relata a su amigo en la misma carta:

Durante todo esto, ni siquiera la palabra «Dios» tenía lugar alguno en mis pensamientos. No lo tuvo más que a partir del día en que, hace aproximadamente tres años y medio, ya no pude rechazarla. En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar, pero sin creermelo con derecho a dar un nombre a ese amor, sentí —sin estar de ningún modo preparada, pues nunca había leído a los místicos— una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano, inaccesible tanto a los sentidos como a la imaginación, análoga al amor que se transparentaría a través de la más tierna sonrisa de un ser amado. Desde ese instante el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos (Weil, 1995c: 58).

Es Dios quien viene a buscar al hombre. Como el amado busca a la amada, Él toma la iniciativa (Weil, 2003: 47). Se acerca a su alma en el momento oportuno e intenta conquistarla, pero espera que esté preparada para recibirlo. Se debe aprovechar la energía obtenida del deseo que voluntariamente se ha frustrado. Esta energía debe usarse para ofrecerse a sí mismo con el fin de sostener el vacío

interior, requisito esencial para el encuentro con Dios (Weil, 2003: 212). De modo radical, el sacrificio del yo es necesario para que en el alma se produzca el espacio para ser colmado por el amor del absolutamente Otro.

Simone, educada para hallar respuestas con su inteligencia, sin duda privilegiada, es encontrada por Dios en el sufrimiento, cuando la voz de la razón está acallada, impotente, frente a la invasión del dolor físico.

Él que es omnipotente se muestra vulnerable, ruega por nuestro permiso para amarnos. No se manifiesta con todo su esplendor: “Dios llega al alma despojado de todo su esplendor. Llega sólo como algo que pide ser amado” (Weil, 2000d: 129). Dios desciende a nuestra realidad, se sacrifica, se humilla, para que respondamos a su llamado. No grita, no entra, sin que le abran, porque nos quiere a su semejanza, nos quiere libres. Dios espera que estemos preparados para responderle y para eso debemos imitarlo en su amor: descender al fondo de nosotros mismos, arrancar la mala hierba, preparar y regar la tierra, para que recién entonces se deje oír: “Hacer callar a esos animales que gritan en mí e impiden que Dios me escuche y me hable” (Weil, 2003: 161).

Los sacramentos son el medio por el cual Dios se hace presente en la vida humana y nos llama. Son símbolos reales a través de los cuales la Realidad simbolizada se hace actualmente presente para que el corazón humano pueda desear unirse a Él. No sólo en la Encarnación, sino que de modo más radical en la Eucaristía se pone de manifiesto este descenso de Dios, incluso humillación de Dios, que está en la base de la lógica sacramental. La encarnación implica asumir la condición humana; la Eucaristía, abajarse hasta un elemento material como el pan. En ambos casos, se trata de una verdadera *κένωσις* (*kénosis*).²

Dios se vacía para conquistar nuestro deseo. En la Eucaristía, se hace pan para que tengamos hambre de Él. Como explica Weil, en su «Teoría de los Sacramentos»:

2 El significado de *κένωσις* (*kénosis*) es vaciamiento, renuncia.

La naturaleza humana está dispuesta de tal modo que un deseo del alma, en tanto no ha pasado a través de la carne por medio de las acciones, movimientos y actitudes que naturalmente le corresponden, no tiene realidad en el alma. No actúa sobre ella (Weil, 1995d: 91).

Dios busca al ser humano asumiendo su naturaleza corpórea y espiritual. Por los sentidos entran los bienes del mundo para calmar los deseos del alma y Él, que trasciende todos los mundos, que es fuente de todo bien, se anonada para encontrarnos en un pedazo de pan. Se trata de una locura de amor, en la cual, si lo deseamos, Dios nos regala el mayor de los bienes, inaccesible a nuestras fuerzas. Dada nuestra impotencia e incapacidad, Él mismo desciende y viene a nuestro encuentro mendigando nuestro amor. Dios espera atento y paciente a las puertas de nuestro corazón, para que sólo quien ha dado muerte a su yo, quien ha dejado espacio, sea alcanzado por su Amor.

Lo recibiremos infaliblemente con una sola condición. La condición es el deseo. Pero no el deseo de un bien parcial.

Sólo el deseo dirigido directamente hacia el bien puro, perfecto, total, absoluto, puede poner en el alma un poco más de bien del que antes había. Cuando un alma se encuentra en este estado, su progreso es proporcional a la intensidad del deseo y al tiempo (Weil, 1995d: 92).

La mayor actividad que nos cabe es permitir que Dios nos transforme: “No podemos transformarnos a nosotros mismos, tenemos que ser transformados, pero no podemos serlo más que si lo deseamos” (Weil, 1995d: 93). Esto implica permitir que la muerte del hombre viejo, aferrado a su yo, dé paso a un verdadero deseo de Dios. Hay que desesperar de todo lo que no es Dios, vaciar el alma de bienes parciales, para aceptar ser elevado a la verdadera vida divina. En ese Bien absoluto, perfecto y eterno están integrados y elevados los bienes de este mundo. Sólo debemos dar nuestro consentimiento. Hasta que Dios considere el *καιρός* (*kairós*), tiempo justo

para ello,³ “lo máximo que un ser humano puede hacer, hasta que el momento esté próximo, es guardar intacta la facultad de decir sí al bien” (Weil, 1995c: 56).

En el diálogo que Dios entabla con su creatura a través del sacramento, la primera palabra es la de reconocimiento del Padre a sus hijos, con gran respeto por su naturaleza encarnada, se sacrifica al buscarlo en la interioridad de su cuerpo, como alimento, y en su alma como palabra de amor que modela y espera una respuesta. La respuesta humana sólo puede ser eco del verbo divino y, por lo tanto, sólo puede darse como sacrificio de los deseos más bajos del yo, para dejar el silencio que permita escuchar su voz de Amor: “El esclavo que será amado es el que se mantiene de pie e inmóvil junto a la puerta, en estado de vigilia, de espera, de atención, de deseo, para abrir en cuanto oiga la llamada del señor y deseando abrir, en el momento en que escuche tocar” (Weil, 1995d: 97).

El sacramento es ante todo sacrificio: Cristo se sacrifica en la Encarnación, en la Redención en la Cruz y en la Eucaristía para elevarnos a un nuevo orden. Y nos enseña a renunciar a nuestros deseos, como Él renunció en el Huerto de los Olivos y en la Cruz, para obedecer la voluntad de su Padre y ofrecerle nuestra salvación. El encuentro amoroso es, entonces, la unión del sacrificio; los seres humanos ofrecen “su cuerpo y su sangre, sacrificados en el curso de interminables horas de trabajo que, pasando a través del trigo y de la uva, son convierten ellos mismos en el cuerpo y la sangre de Cristo” (Weil, 1995a: 24). En la transubstanciación, Dios nos enseña la palabra y la respuesta del don.

3 Así como la palabra υπομονή (*hypomoné*), que tanto le gustaba a Weil, καιρός (*kairós*) es también una palabra hermosa y plena de significado, ya que une los de bien y tiempo. Se puede traducir por «tiempo oportuno», pero me parece que es más que eso. Con todo, considero que es la palabra justa en este contexto. Jorge Peña (2002) lo expone del siguiente modo: “En cambio *kairós* es el momento propicio, la estación, un punto en el que el tiempo está lleno de significación y cargado de sentido precisamente por su relación con el fin. Por un lado, tenemos el simple tiempo en su homogéneo y constante discurrir temporal (*chronos*) y, por otro, el tiempo decisivo del advenimiento de Dios, el cumplimiento del tiempo (*kairós*, Mc 1, 15) y el de los signos de los tiempos (*kairós*, Mt. 16, 2-3)” (127).

Hemos llamado *lógica sacramental* a este encuentro libre entre dos realidades, en el que Dios se sacrifica para encontrar a su criatura en su propio contexto y con total respeto por su ser.⁴ Este tipo de relación es paradigma de toda relación verdaderamente humana. Por esto, debemos imitar su cuidado, su respeto inmenso, su anonadamiento, cuando vamos al encuentro del otro. Con el fin de alcanzar la *lógica sacramental* que subyace a todas las propuestas weilianas de una vida que pueda responder a la vocación divina del hombre, “El hombre que tiene contacto con lo sobrenatural es por esencia rey, porque representa en la sociedad, en forma de lo infinitamente pequeño, un orden trascendente en lo social” (Weil, 2001: 692).

La propuesta de Weil no se trata de una mística aislada en la que el individuo realice un esfuerzo ascético para producir el encuentro del alma con su Creador para trascender y librarse de este mundo material. Ser elevado a la gracia de Dios requiere de una renuncia personal, pero esta no basta. Debe darse un movimiento relacional continuo entre el desapego del propio yo, el descenso de Dios al alma para llenarnos con su voz de Amor, el reconocimiento y alivio de cada uno de los individuos que nos requieran personalmente y la contribución de todos estos elementos al orden social para que el ser humano pueda cumplir con su verdadero fin. Esto implica un cambio de *lógica*, desde una *dinámica contractual* a una *lógica sacramental*.

Lógica contractual: la fuerza como configuradora del orden social

Weil propone que dos fuerzas configuran el orden de la realidad. Por un lado, aparece el reino de la necesidad, de los mecanismos causales

4 Hemos elegido llamar a este tipo de relación dinámica, marcada por el encuentro con el término de «lógica», porque revela un cierto orden de la realidad que debe ser estudiado y expresado con un tipo de método específico. Este tipo de *lógica* se expresa de mejor manera a través del método dialéctico que la autora escoge permanentemente en el desarrollo de su pensamiento, ya que éste logra asumir las contradicciones de lo real. Una *lógica* analítica abstracta no es capaz de captar la vida misma presente en la realidad del encuentro, fundamentalmente, porque esta realidad envuelve la paradoja, el misterio de que, para alcanzar la plenitud del ser en el Ser divino, es necesario perderse a sí mismo. Es necesario, por tanto, el sacrificio.

ciegos de la materia, el cual es ordenado mediante la fuerza de gravedad. Esta fuerza opera de manera que lo más pesado prevalece sobre lo más liviano y lleva necesariamente a la destrucción. En contraposición con este mundo, está el mundo del espíritu y la libertad, ordenado por la gracia, fuerza que atrae mediante una conquista amorosa. La gracia permite transformar las relaciones impuestas por el mecanismo ciego de la causalidad, para elevar la realidad humana a la vida trascendente. Las lógicas de ambas fuerzas son opuestas. La gravedad toma en cuenta las simples causalidades humanas e intenta preverlas y dominarlas a través de una lógica de cálculo racional y cientificista:

Todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia. Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural. Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad. Gravedad. De un modo general, lo que esperamos de los demás viene determinado por los efectos de la gravedad en nosotros mismos; lo que recibimos de ellos viene determinado por los efectos de la gravedad en ellos. A veces se da la coincidencia (por casualidad); normalmente, no (Weil, 2007a: 53).

A diferencia de la gravedad, la gracia, atrae con un yugo suave y una carga liviana (Mt 11: 30). La gracia que invita a una respuesta libre del hombre logra superar la oposición, la dualidad impuesta por la fuerza, para entablar un diálogo, en el cual toda la realidad, carne y espíritu, son elevados e integrados en la vida divina. Al comentar el *Fedro* (246d),⁵ Weil afirma:

5 El texto de *Fedro* 246d es el siguiente: "Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue. El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose» (Platón, 2010).

La propiedad natural del ala es elevar lo pesado. Ser atraído del cielo a la tierra no por la gravedad, sino por el amor, por unas alas a la segunda potencia. Una dimensión nueva, una más. La anchura, la largura, la altura y la profundidad. El conocimiento de la caridad de Cristo supera toda ciencia. El verdadero amor al prójimo sería una asimilación de este amor, un amor descendente. ¿Cuántos serían capaces de ellos? (Weil, 2001: 525).

El problema está en cómo se realiza el paso de una lógica a otra, desde la lógica de la fuerza a la lógica del amor. Weil propone que el verdadero camino de la persona humana, y de las sociedades que funda para alcanzar el fin de este recorrido, está dado por la operación de este cambio desde la fuerza que se impone al alma y la oprime a la libertad que le permite ascender. Para la autora, este es un camino personal, en primer lugar, una senda de conversión⁶ que el individuo debe proyectar a lo social.

En el ensayo «La Ilíada o el poema de la fuerza» (2005) y en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (2018), Simone Weil da cuenta del mecanismo de la fuerza como configuradora de las relaciones humanas. En ellos, propone que, en el origen de la vida social, existe un acuerdo de los seres humanos para superar las fuerzas de la naturaleza que exceden el poder físico de los hombres para sobrevivir. Con este objetivo, dividen el trabajo, aumentando así la producción y mejorando sus condiciones de vida.

En resumen, respecto a la naturaleza, el hombre parece pasar, por etapas, de la esclavitud a la dominación. Al mismo tiempo, la naturaleza pierde gradualmente su carácter divino y la divinidad asume, progresivamente, forma humana. Por desgracia, esta emancipación es sólo una adolorada apariencia. En realidad, en estas etapas

6 El profesor Vetö (2014: 4, 5) afirma que el concepto central de la obra de Weil es el de conversión. Tal como expongo en mi tesis doctoral: “Para el profesor Vetö, dicha conversión es la clave de la comprensión de su metafísica, ya que tanto su antropología, como su ontología y teología «se revelarían a sí mismas como interdependientes y determinadas por la Caída». Por tanto, en el contexto de una naturaleza caída, lo central de la propuesta weiliana sería, para Vetö, «un estudio conceptual de la conversión (en sentido Platónico) y su contexto metafísico y teológico»” (Novoa, 2020: 25).

superiores, la acción humana continúa siendo, en general, pura obediencia al aguijón brutal de una necesidad inmediata, sólo que, en adelante, en lugar de estar acosado por la naturaleza, el hombre está acosado por el hombre. Por lo demás, la presión de la naturaleza sigue haciéndose sentir, aunque indirectamente; porque la opresión se ejerce por la fuerza y, a fin de cuentas, toda fuerza brota de la naturaleza (Weil, 2018: 41).

Todavía sin organización más que la familiar, los hombres sólo dependen de su trabajo para sostenerse. Viven independientemente, sin embargo, en realidad están sometidos a la naturaleza que se impone frente a su debilidad física. Para sobrevivir, los seres humanos ceden parte de su aparente libertad para intercambiarla por la vida social capaz de protegerlos de las fuerzas naturales que podrían destruirlo: “entonces, este gran animal, como todos los animales se define principalmente por el modo en que se asegura la comida, el sueño, la protección del medioambiente, en unas pocas palabras, la vida” (Weil, 2007: 112). La búsqueda de seguridad que procura el contrato social no solo se establece para proteger al individuo de las fuerzas naturales, sino también y, sobre todo, para impedir la guerra continua de los hombres entre sí, por la escases de bienes y la gran codicia de los seres humanos.

El problema está en que, cuando el individuo se libera de la sumisión a la naturaleza —de la fuerza bruta que lo confronta con las necesidades vitales— se reconoce oprimido nuevamente. Esta vez por el mismo hombre: “El ser humano que se siente a sí mismo en todo lugar el más débil de todos está en el centro de la ciudad más solo que un individuo perdido en medio del desierto” (Weil, 2005: 22).

Sólo un uso moderado de la fuerza le permitiría al hombre superar su miseria en este nivel. El problema es que eso “exigiría una virtud más que humana, tan poco habitual como una constante dignidad en la debilidad” (Weil, 2005: 29). Tal moderación en el uso de la fuerza no parece realista, porque el país que no usa la fuerza disponible cae en el riesgo de ser considerado débil por sus enemigos: “si Príamo y Héctor hubiesen devuelto a Elena a los griegos, se hubiesen arriesgado a inspirar el deseo de invadir una ciudad...” (Weil, 2007d: 364).

Tal como afirma la autora (2007d: 364), la contradicción de este contrato social es que requiere de un balance de fuerzas, que ningún miembro de la sociedad imponga su poder sobre el otro. Sin embargo, esto no es posible, porque el poder social se basa en el prestigio, en el honor, y no parece haber verdadera satisfacción en estos deseos, ya que siempre aparecen como ilimitados. El político que obtiene el poder, incluso con la intención de hacer el bien, siempre se ve atrapado por este deseo ilimitado de honor. Es lo que identifica Weil al sostener: “toda satisfacción del prestigio es un ataque al prestigio o a la dignidad de otro” (Weil, 2007d: 364). Esto produce que los seres humanos tengan que elegir constantemente entre la anarquía y todo tipo de guerras originadas por la lucha de reputaciones.⁷

La búsqueda de este poder que nunca puede ser satisfecho del todo es lo que lleva a que unos seres humanos sean oprimidos por otros. El que ostenta el poder se hace de unos privilegios que sólo quiere seguir aumentando. De acuerdo a la autora, esto se produce por la dinámica natural de la fuerza como configuradora de lo social. Tal como ella afirma:

La opresión procede exclusivamente de condiciones objetivas, entre las cuales la primera es la existencia de privilegios: no son las leyes o los decretos de los hombres los que determinan los privilegios o los títulos de propiedad, es la naturaleza misma de las cosas. Ciertas circunstancias, que corresponden, sin duda, a etapas inevitables del desarrollo humano, hacen surgir fuerzas que se interponen entre el hombre común y sus propias condiciones de existencia, entre el esfuerzo y el fruto del esfuerzo, y que son, por su misma esencia, monopolio de algunos, por el hecho de que no pueden repartirse entre todos; desde entonces, estos privilegiados, aunque dependen para vivir del trabajo de otros, disponen de la suerte de aquellos de los que dependen y muere la igualdad.

7 Los estallidos sociales que se repiten por todas partes del mundo en estos días nos ponen frente a este dilema. Por esta razón, no pueden resolverse fácilmente. No basta con acceder a las demandas que se multiplican, porque la dignidad no puede ser satisfecha en un nivel puramente material y social. La solución del problema pasa por una mirada más alta, por un cambio de la lógica subyacente.

Es lo que sucede, ante todo, cuando los ritos religiosos con los que el hombre cree conciliarse con la naturaleza, al hacerse demasiado numerosos y complicados como para que todos los conozcan, se convierten en el secreto y, en consecuencia, en el monopolio de algunos sacerdotes; el sacerdote dispone entonces, aunque sea por una ficción, de todos los poderes de la naturaleza y manda en su nombre. Nada esencial ha cambiado cuando este monopolio ha pasado a estar constituido no ya por ritos, sino por procedimientos científicos y los que lo detentan han pasado a llamarse, en lugar de sacerdotes, sabios y técnicos (Weil, 2018: 42).

La renuncia del interés individual y la libertad personal en aras de una sobrevivencia común que no está garantizada para todos los miembros, no es realista ni deseable para Weil. El peligro para la dignidad humana es mucho mayor que la de estar sometida a las fuerzas naturales, cuando el ser humano se desprende de su condición personal para ser parte de un grupo social, insertándose como una parte dentro del todo del cuerpo social. El hombre pierde en este caso su condición de individuo en la que se funda verdaderamente su dignidad inalienable. Si la dignidad se funda únicamente en un acuerdo entre los hombres, en una convención adoptada entre los países —aunque sean la mayor parte de los países del planeta— nada asegura su permanencia en el tiempo. Una nueva relación de fuerzas podría cambiarlo todo.

Marx buscó liberar al pueblo de la miseria en que se encontraba, sometido a la materialidad ciega de los medios de producción y al deseo inagotable de creación de riquezas de los dueños de dichos medios. Sin embargo, Weil sostiene que no se trata sólo de liberar al hombre de la opresión del dueño de los medios de producción o del capital, se trata en realidad de eliminar la sujeción a toda fuerza, de cualquier orden. La fuerza es por sí misma injusta. La fuerza es opresión de la cantidad sobre el espíritu del ser humano. La fuerza reduce lo humano a lo meramente material. Por esto impide la libertad. El gran problema de la sociedad contemporánea es que se encuentra organizada por la fuerza de la cantidad y la fuerza sólo puede llevar a la destrucción:

Los términos de opresores y oprimidos, la noción de clase, todo esto está muy cerca de perder toda significación, mientras son evidentes la impotencia y la angustia de todos los hombres ante la máquina social, convertida en una máquina para destrozarse los corazones, para aplastar los espíritus, una máquina para fabricar la inconsciencia, la necedad, la corrupción, la debilidad y, sobre todo, el vértigo. La causa de este doloroso estado de cosas es muy clara: vivimos en un mundo donde nada es a la medida del hombre; hay una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida humana; todo esto está desequilibrado [...] Este desequilibrio es esencialmente una cuestión de cantidad. La cantidad se transforma en cualidad, como dijo Hegel, y, en particular, una simple diferencia de cantidad basta para conducir del dominio de lo humano al de lo inhumano (Weil, 2018: 73).

Este es el origen de la miseria para Weil: el sentirse impotente no sólo frente a la naturaleza, sino sobre todo frente a los otros hombres, porque le arrebatada su condición de persona. Al miserable se le ha arrebatado la dignidad, porque no se toma en consideración su carácter espiritual; se le arrebatada su nombre para reemplazarlo por un número.

El ser humano que, aun estando entre los hombres, no cuenta con lo básico para cubrir sus necesidades biológicas, vive de modo inhumano, porque ha perdido su independencia y no dispone de más energías que aquellas que requiere para sobrevivir. El hambre en el nivel básico de la vida orgánica oscurece en ese estrato la percepción de las necesidades espirituales de un nivel superior: “Tan inhumana es la miseria, que el hombre que la padece ni siquiera echa en falta esos valores, porque sólo se ocupa —tan necesitado está de ellas— con las cosas materiales” (Peña, 2007: 18). Hombres y mujeres sometidos a la necesidad extrema, sufren la desgracia de sentirse objetos inertes, indignos incluso de recibir misericordia, porque el alma queda anulada por la fuerza material con que el más poderoso la somete. Se vuelve una cosa más entre las cosas del mundo; no reconoce su propia humanidad.

La fuerza manejada por otros se impone al alma, como el hambre extrema, porque consiste en el poder perpetuo de la vida y la muerte. Y es una imposición tan fría, tan dura como la ejercida por la materia inerte (Weil, 2005: 21-22).

La miseria —la *malheur*, como la llama Weil— más que ser un asunto exclusivo de satisfacción de necesidades materiales, es en realidad una carencia extrema que sufre el espíritu. El sentimiento de impotencia surge por el reconocimiento de haber perdido toda libertad, todo despliegue de las potencias altas del espíritu. La miseria es estar sometido a la lógica de la fuerza, en el escalón más bajo, oprimido, reducido a pura materialidad. Es realmente un estado de des-gracia, porque se está sometido a la lógica opuesta a la libertad y la gracia: “Que un ser humano sea una cosa es, desde el punto de vista lógico, una contradicción; pero cuando lo imposible se ha hecho realidad, la contradicción se hace desgarrar en el alma” (Weil, 2005: 19).

El hombre no se siente miserable frente a la naturaleza – los animales no son nunca desgraciados en este sentido. El ser humano puede sentir temor frente a las catástrofes naturales, experimentar su debilidad, pero no sufre miseria. Sólo se trata de la necesidad ciega de la materia, del orden natural del mundo. Por esto, el hombre recibe la enfermedad propia o de un ser querido con mayor resignación que cuando es víctima de un crimen. El dolor físico busca alivio y consuelo. El crimen clama justicia. Frente a las causas naturales, el hombre no siente la intensidad de la rebeldía, porque están dentro de un orden que el ser humano comprende que él no ha dispuesto. En cambio, la miseria es propiamente social, porque es provocada por la acción del hombre sobre el hombre. La verdadera miseria se vive en las ciudades, cuando en el mismo orden que el ser humano se ha dado entre iguales, el hombre le arrebató a su semejante la dignidad. Esto ocurre sobre todo por la forma en que el hombre ha organizado el trabajo a partir de la modernidad, en la cual “las cosas desempeñan el papel de los hombres y los hombres desempeñan el papel de las cosas; ésta es la raíz del mal” (Weil, 2007c: 135).

Weil había vivido rodeada de comodidades. Sin embargo, su mirada acerca del otro, del ser humano que aparece ajeno a su realidad,

es completamente diferente. Weil considera que la respuesta al fenómeno real del sufrimiento no puede darse desde la teoría a la que se adhiere, ya que quien no desciende a la realidad del sufrimiento del otro, no puede conmoverse verdaderamente con su dolor. No puede considerar que el dolor del que tiene hambre se produce porque no puede pensar en otra cosa más que en la satisfacción de la necesidad más básica. Por tanto, no posee libertad para pensar qué quiere hacer de su vida, qué sentido quiere darle. En cambio, Weil se aproxima poniéndose en el lugar del que sufre. Lloro incluso sus lágrimas. Desde la realidad del otro, reconoce su necesidad y sólo entonces plantea una posible solución. Por esto, el pobre es también sacramento.

Esta capacidad de ir al encuentro del otro, con total respeto por su ser particular y su contexto concreto, supone la renuncia a la imposición de los propios deseos, lo que permite el silencio necesario para escuchar la necesidad del que se encuentra frente a mí. Si no se sacrifica la propia posición en el mundo, los propios deseos y necesidades, no hay teorías sociales posibles que den verdadera respuesta al sufrimiento de los seres humanos y de los pueblos. Paradójicamente, sólo el que es pobre de espíritu, el que vive desasido de los bienes parciales, materiales y culturales, puede reconocer la necesidad del otro y sanar su miseria. Aquel que tiene el alma cargada ya de respuestas es sordo a la carencia de sus semejantes.

El rico que atesora codiciosamente los bienes materiales es miserable también, porque no es libre, se encuentra atado a las cosas y no puede acceder a los bienes del espíritu. El problema esencialmente humano es el de la miseria y la pobreza, porque es, en realidad, un problema de libertad. El miserable es el que no puede disponer de su vida, desde lo que su inteligencia le muestra como verdadero, porque su voluntad se encuentra anulada por la dependencia, por la sujeción a la acción de otros. En este sentido, el siervo es tan esclavo como el amo, porque ambos dependen del otro para saciar sus necesidades materiales. Los dos viven presos del miedo. El pobre teme perder su vida por la falta de alimento o de abrigo; el rico teme perder sus comodidades. El rico no es más libre porque no realice esfuerzo para conseguir lo que desea (Weil, 2018: 64).

La libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a este fin (Weil, 2018:57).

El miserable es el que vive apegado a los bienes parciales y, por tanto, no es libre para orientar el alma hacia el verdadero Bien. El pobre de espíritu, del que hablan las Bienaventuranzas, es aquel que no confunde los bienes finitos con el único Bien trascendente. El miserable es aquel que confunde los medios con el fin. Se puede ser, en realidad, un desgraciado, viviendo en la más estricta austeridad y es quizás la miseria más difícil de superar, ya que su atadura es el orgullo (Weil, 2000c: 86).

Para la persona humana, puede significar un obstáculo mucho menor el desprenderse de lo material, porque lo material es real y la acción que el hombre ejerza sobre lo material, cambiará efectivamente cosas en el mundo. Puedo desprenderme de casi toda mi ropa y quedarme solo con un vestido. Al poco tiempo, ya no pensaré en qué ponerme cada mañana, porque no habrá más vestidos a mi disposición, no necesitaré detenerme en ellos. En este sentido, pueden ser obstáculos mucho mayores los bienes parciales del espíritu, porque provienen de mi propio yo, de la obstinación de mi voluntad, de las respuestas que yo mismo me he dado, de la idea que me he forjado de mí mismo. Todos estos son bienes ilusorios mucho más difíciles de eliminar, porque no son reales. Su destrucción sólo provoca un vacío interior, casi imposible de soportar si el alma no es colmada por el verdadero Bien trascendente.

Este es el sentido de las palabras de Jesucristo en el Evangelio: “es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos” (Mt 19, 23-30). El joven rico no podía seguir al Maestro, no sólo porque no quería vender sus cosas, sino porque creía ser alguien bueno y generoso. Estaba apegado a esa imagen falsa de sí mismo.

Dos maneras de renunciar a los bienes materiales: Privarse de ellos en aras de un bien espiritual. Concebirlos y tenerlos por condiciones de bienes espirituales (ejemplo: el hambre, el cansancio y la humillación ofuscan la inteligencia y entorpecen la meditación), y, con todo, renunciar a ellos.

Sólo esta segunda clase de renuncia es desnudez espiritual. Es más, los bienes materiales apenas serían peligrosos si aparecieran solos y no vinculados a bienes espirituales. Renunciar a todo cuanto no sea la gracia, y no desear la gracia (Weil, 2007a: 63).

La virtud de la pobreza consiste, sobre todo, en ser libre de sí mismo. Es tener el alma disponible para Dios. No es libre aquel que desprecia los bienes materiales y que se jacta de no depender de ellos. Ese desprendimiento puede ser sólo un disfraz de una idolatría mucho más peligrosa, la idolatría del propio yo. Si el alma no se encuentra dirigida al Bien Supremo, en palabras de Millán-Puelles, “la pobreza voluntaria es una necedad o una soberbia o, mejor, las dos cosas a la vez” (1974: 328).

El bien del espíritu que nos abre a la trascendencia, el único que puede librarnos de la miseria, no es el bien que se busca para sí mismo, sino el bien que se persigue para satisfacer la necesidad del otro. Buscar el bien del otro implica el sacrificio, en primer lugar, de la imposición de los propios deseos, para satisfacer el deseo del otro. Weil lo ejemplifica con un hermoso relato oriental: “La historia del Buda que, en una existencia anterior, siendo liebre, se había ofrecido como alimento a un monje saltando a su cazuela puesta al fuego. Si se tratara, como parece, de un tema del folclore, eso confirmaría mi suposición sobre el sacrificio” (Weil, 2001: 763).

La suposición a la que se refiere Weil es que el verdadero sacrificio encuentra siempre su sentido en la donación al otro. Sacrificarse sólo por la propia salvación o por alcanzar un nivel espiritual mayor, no tiene sentido. Es sólo un engaño del orgullo. La pobreza de espíritu permite no sólo reconocer la necesidad material y cultural del otro, sino ante todo permite reconocerse a sí mismo como un ser necesitado de Dios; permite reconocerse como criatura. Esto

implica comprender también que no se puede aliviar al otro desde las propias energías del yo, ya que esto establecería una nueva relación de fuerza. Este es el caso de la caridad mal entendida, que aplasta aún más al miserable. Lo vuelve un pedigüeño que recoge las migajas de quien se cree fuerte y generoso, pero que sólo está dispuesto a dejar caer al suelo lo que le sobra. Sólo el que es pobre de espíritu, es decir, aquel que vive desprendido de la riqueza material, de los bienes culturales, de su posición de poder en el mundo y, sobre todo, de la imagen de sí mismo, sólo el que se reconoce como instrumento divino, puede ayudar a otros a superar la miseria:

Vaciarse de la falsa divinidad, negarse a sí mismo, renunciar a ser en la imaginación el centro del mundo, comprender que todos los puntos podrían serlo igualmente y que el verdadero centro está fuera del mundo, es dar el consentimiento al reino de la necesidad mecánica en la materia y de la libre elección en el centro de cada alma. Este consentimiento es amor. La forma en que este amor se muestra cuando se orienta hacia las personas pensantes es la caridad hacia el prójimo [...] (Weil, 2009b: 99).

Esta nueva lógica presupone ayudar a salir de la miseria y de todas las necesidades básicas, satisfacer el hambre del otro. Jesús nos enseña esto en muchas partes del Evangelio. Cristo viene a alimentarnos con su palabra y su perdón, porque somos seres necesitados, dependientes y libres a la vez. Weil afirma que esta obligación de atender al otro en su necesidad está presente en todas las conciencias humanas, porque es una obligación eterna:

Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarlo sufrir hambre teniendo oportunidad de asistirlo. Esta obligación que es la más evidente debe servir como modelo para hacer una lista con todos los deberes hacia el ser humano. Para establecer estrictamente esta lista debemos proceder desde el primer ejemplo por vía de analogía (Weil, 2000e: 21-22).

Es iluso pensar en cambiar la sociedad si no se transforman sus integrantes, personal y libremente. De esta manera, se produce una enconada dialéctica entre una visión materialista y una espiritualista del hombre. En la primera, se busca el bienestar, entendido hedonísticamente como un estado orgiástico o carnalesco. Sus participantes despliegan energías ajenas al bien propiamente humano. En este nivel, la igualdad es aparente, todos parecen jugar juntos sin ataduras en la fiesta de la libre expresión de los deseos. Sin embargo, cada uno se encuentra atado a ellos y bajo su mandato se siente autorizado para destruir cualquier tipo de orden que limite la fuerza del instinto.

Cuando la eliminación de la miseria se entiende como un mero bienestar material, no se soluciona realmente la desgracia del hombre. La miseria consiste esencialmente en la falta de libertad, en que se le arrebate al hombre lo propiamente humano. La libertad sólo se consigue cuando podemos fijar la atención en bienes espirituales. No podemos encontrarla ni en la falta absoluta de bienes materiales ni en la total disponibilidad de éstos, porque la relación de dependencia es la misma. Sin embargo, en la visión puramente espiritualista tampoco se logra superar la miseria, porque el hombre queda atado a sí mismo y esto constituye un peligro mayor: “esta descalificación del bienestar [material] suele ir acompañado por un gran aprecio de sí mismo que formalmente es un desprecio de Dios” (Peña, 2007: 17). Es por esto que, paradójicamente, sólo la virtud de la pobreza puede liberarnos de la miseria, porque ésta consiste en desapegarse de los bienes parciales, sean materiales o inmateriales, en ser libre de ellos. La virtud de la pobreza permite el vacío del alma necesario para recibir el único Bien que puede colmarnos.

Después de pasar por el bien absoluto, encontramos los bienes ilusorios y parciales, pero dentro de un orden jerárquico que impide que nos permitamos ir en pos de un bien si no es dentro del límite por la apetencia de otro determinado. Este orden es trascendente respecto de los bienes que agrupa, y constituye un reflejo del bien absoluto (Weil, 2001: 763).

No se trata, pues, de eliminar todos los bienes parciales, sino de ordenarlos adecuadamente. Esto significa dejarlos ordenar por el Bien Absoluto. Para lograr un orden social real, en el que pueda darse un encuentro verdadero entre seres humanos, cada ciudadano debe ser transformado personalmente por la lógica del don. De otro modo los hombres reclamarán libertad para que la vileza florezca impune. Sólo un milagro puede liberarnos de esta situación. Un milagro que no implica una única y rara intervención divina en asuntos humanos, sino que implica un cambio real de la lógica que se maneja en las relaciones sociales. La superación de la fuerza que se impone en lo social sólo puede lograrse desde la dinámica del don propia del sacramento, con su gracia que no genera una dialéctica, sino un diálogo verdadero, un encuentro.

Lógica sacramental como superación de la lógica contractual: diálogo social como analogía y puente entre Dios y los hombres.

La gracia es el modo como Dios se comunica con su creatura humana a través de los sacramentos. Sólo ella es capaz de liberar la fuerza ciega de la gravedad. La acción de la gracia exige y presupone el libre consentimiento de la persona movida por un deseo desinteresado y exclusivo de unión amorosa con Dios: “Dios nos ha creado sin que nosotros lo hayamos querido. Es preciso ahora que nos vuelva crear con nuestro consentimiento, porque no desea violentarnos en absoluto” (Weil, 2001: 757).

Sin embargo, Dios le permite al hombre levantar barricadas contra la invasión de la gracia. Efectivamente, la sociedad contemporánea llena de ruido y estrépito, bombardeada con imágenes y acosada por abundancia informativa, no deja espacio ni tiempo necesarios para escuchar a Dios y cultivar la vida interior. Pareciera que todo está dispuesto, tanto en las actividades cotidianas, en las condiciones del trabajo, como en los siempre nuevos medios tecnológicos, para impedir que esto ocurra.

A pesar de ello, Dios irrumpen en el mundo humano a través de los sacramentos. La encarnación de Dios en el tiempo y la historia permite superar la lógica contractual, surgida de la necesidad y de las fuerzas mecánicas, e instaura una nueva fuerza transfiguradora de la realidad: la gracia que permite un orden sacramental.

Esta lógica sacramental configura de modo nuevo las relaciones sociopolíticas, cuando es asumida por los seres humanos. Surgen relaciones fraternales y se impide que una fuerte minoría se haga con el poder, explotando a los demás miembros de la sociedad.

En sus últimos escritos, Weil considera necesaria una reorganización de los Estados modernos para reducir la miseria de los más débiles. Su texto *Raíces del Existir* (Weil, 2000e) constituye una propuesta a De Gaulle con este propósito. El cambio que propone hacia un nuevo orden exige la sustitución de la lógica contractual por un orden que es tributario de lo trascendente. Esto, porque la esencia de la lógica contractual es transaccional. Por el contrario, en la lógica sacramental, los seres humanos se dan a sí mismo de una manera incondicional para buscar el bien del otro. Esta nueva lógica no es colectiva, anónima e impersonal, sino es fruto de un encuentro personal y libre, en virtud de la cual cada uno de los involucrados, al darse a sí mismos, al sacrificarse por el otro, acceden a un nivel de realidad más alto. Esta realidad trascendente transfigura a su vez la realidad social:

El objeto de la obligación, en el dominio de las cosas humanas, es siempre el ser humano como tal (...).

Esta obligación no se basa en ninguna convención. Todas las convenciones son modificables según la voluntad de los contratantes, y ningún cambio en la voluntad de los hombres puede modificar la obligación.

Esta obligación es eterna. Responde al destino eterno del ser humano. Sólo el ser humano tiene un destino eterno. Las colectividades humanas no lo poseen. Por eso no hay para con ellas obligaciones directas que sean eternas. Sólo es eterno del deber hacia el ser humano como tal (Weil, 2000e: 20).

A todos los seres humanos nos une una común referencia e igual afán por entrar en comunión con el Bien trascendente. Por esto, no puede haber una salvación aislada, exclusivamente individual. Tampoco la respuesta puede estar sólo en lo social, obviando la acción personal, porque el todo y sus miembros están ordenados por el Bien único que los trasciende. Por esto mismo, no existe verdadera justicia sin la referencia de todo el organismo social a un orden sobrenatural:

No hay otro móvil posible del respeto universal a todos los seres humanos. Cualquiera sea la fórmula de creencias o incredulidades que los seres humanos hayan elegido, todo aquel cuyo corazón se incline a practicar el respeto por los demás, reconoce de hecho una realidad distinta a la de este mundo. Aquel para quien este respeto es ajeno, la otra realidad es extraña también (Weil, 2000b: 64).

Este nuevo orden no puede ser impuesto de modo extrínseco, sino que cada persona debe acogerlo en su interior de modo personal. Una educación consciente puede intencionar el cambio, favorecer la conversión mediante la educación de la atención, el desapego y el diálogo, pero el cambio de mirada sólo puede producirse a nivel personal. Sólo así podrá influir luego en otros integrantes de la sociedad y en la sociedad en su conjunto.

La plenitud del amor al prójimo estriba simplemente en ser capaz de preguntar: «¿Cuál es tu tormento?». Es saber que el desdichado existe, no como unidad más en una serie, no como ejemplo de una categoría social que porta la etiqueta de «desdichados», sino como hombre, semejante en todo a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha. Para ello es suficiente, pero indispensable, saber dirigirle una cierta mirada.

Esta mirada es, ante todo, atenta; una mirada en la que el ama se vacía de todo contenido propio para recibir al ser que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello quien es capaz de atención (Weil, 2009a: 72-73).

Sólo transformando la lógica que subyace la organización socio-política —es decir, cambiando el objetivo de sobrevivir a las fuerzas naturales por el fin de alcanzar un verdadero respeto humano— el hombre puede alcanzar su bien real. Este bien trascendente aceptado y ofrecido configura a la sociedad como puente, μετὰξὺ, entre Dios y su creatura.

Cuando se reconoce que la relación de responsabilidad hacia el otro es la que funda mi actuar en el mundo, cambia toda la perspectiva del orden social. El motor principal de la acción es el Amor que a través de estas relaciones es participado. Weil (2000e: 19-48),⁸ muestra cómo se transforma y modifica el enfoque del orden social desde una sociedad fundada en los derechos individuales adquiridos por el contrato social, a una sociedad fundada en mi obligación hacia el otro. Si bien las leyes positivas que emanen de ambas concepciones suelen coincidir en su mayoría, la perspectiva ética se altera radicalmente. Weil propone que las normas concretas que una sociedad se dé deben emanar de obligaciones eternas de la naturaleza humana y no de un mero contrato social, que es modificable de acuerdo a los deseos de quién ostente el poder. Esto es parte de un debate actual de suma relevancia.

La noción de obligación está situada por encima de la de derecho. Éste debe considerarse como derivada de la primera, dependiente

8 *L'Enracinement* —obra a la que hace referencia la cita indicada arriba— es un volumen que reúne los escritos que Simone Weil escribió durante su último año de vida en Londres por encargo de De Gaulle, junto al cual trabajaban un grupo de intelectuales y políticos, quienes, mientras luchaban por la liberación de su patria, pensaban cómo debían reorganizar el Estado francés, una vez recuperado su territorio. La traducción del título al español, en la edición del 2000 de la Editorial Sudamericana, como *Raíces del Existir*, no me parece ajustada al título original en francés, ya que tiene una connotación distinta. El título «Enraizamiento» me hubiese parecido más adecuado, porque expresa esta necesidad del alma humana de pertenecer a un lugar y a una colectividad. El nombre traducido en Editorial Trotta, *Echar Raíces* (2014), se acerca más a esto.

de ella y relativa (Weil, 2000e: 19). Los derechos, expresados en normas concretas, pueden tomar diversas formas, porque no están separados de la realidad contingente. El derecho se configura “cuando la obligación desciende al terreno de los hechos; por tanto, implica siempre en cierta medida la consideración de estados efectivos y situaciones particulares” (Weil, 2000e:19).

Por el contrario, las obligaciones son eternas, al radicar en la misma naturaleza humana. De allí se deriva un respeto incondicionado hacia todo ser humano exclusivamente por el hecho de serlo, sin que importe ninguna otra consideración. Estas obligaciones no se basan en volubles convenciones, modificables por la voluntad del soberano o del pueblo, sino que son eternas, porque radican en las intrínsecas necesidades de la naturaleza humana:

El hecho de que un ser humano posea un destino eterno sólo impone una obligación: el respeto. La obligación se cumple cuando el respeto se expresa efectivamente, de manera real y no ficticia, y únicamente puede serlo a través de las necesidades terrestres del hombre (Weil, 2000e: 21).

Para identificar las necesidades del alma humana, debe procederse a modo de analogía a partir de las necesidades del cuerpo (Weil, 2000e: 22). La primera necesidad del cuerpo humano es la de ser alimentado, por tanto, la primera obligación que deriva de esta necesidad de nuestra naturaleza corpórea es la de no dejar a otro pasar hambre. De esta obligación analógicamente se desprende el alimentar el alma humana para que pueda sostener y llevar a su plenitud la vida que le corresponde de acuerdo a su naturaleza racional y libre. Por tanto, de esta necesidad se desprendería a su vez la obligación de dar a los otros orden, libertad, educación, cultura, participación social, etc.

Es destacable que este documento fue redactado antes de la “Declaración Universal de los Derechos Humanos”,⁹ anticipándose a las

9 La «Declaración Universal de los Derechos Humanos» fue realizada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Ver www.un.org.

crisis políticas actuales.¹⁰ Estos conflictos surgen en países dominados ya sea por una cultura capitalista fuertemente individualista, ya sea por un tipo de socialismo populista, donde la iniciativa individual es anulada por el Estado en aras de una igualdad que tampoco satisface las necesidades básicas del cuerpo ni las del alma.

El descontento de los ciudadanos se da en relación con distintos ámbitos de la vida social, en los que exigen el cumplimiento de una serie de derechos, sin duda de importancia radical, pero sin considerar las obligaciones que fundan y de los cuales derivan estos derechos. Esto transforma las reivindicaciones sociales en un diálogo de sordos con el sistema político, porque se pone el énfasis en lo que la sociedad o el Estado me debe, en las injusticias y violaciones a mis derechos, antes que en mis deberes. Con ello, no queremos afirmar que los derechos no deban respetarse. No se trata de la imposición de la voz de uno de los actores sociales sobre el otro mediante la coerción (ya sea la imposición de los representantes del Estado por sobre el ciudadano o de unos ciudadanos sobre otros iguales o sobre el Estado, como en el caso de las manifestaciones violentas), sino que la única forma efectiva de que puedan respetarse los derechos es que se produzca un cambio de perspectiva que permita un verdadero diálogo personal.

Únicamente se logra un consenso sobre los derechos, que a su vez se expresan en leyes y normas sociales concretas, si se fundan en las obligaciones eternas que dimanar de la naturaleza humana. El primer paso para reconocer dichas obligaciones es mirar al otro en su necesidad y, desde mi particular posición en la sociedad, ser capaz de escucharlo, de acogerlo y respetarlo. Esa escucha atenta y respetuosa reclamará de mi obligación por el otro, solicitará mi responsabilidad y exigirá que me ponga al servicio del otro. Sólo desde estas básicas convicciones podré establecer un diálogo que expresen

10 En los convulsionados años de las Guerras Mundiales, como también en nuestro tiempo, urge el desarrollo de personas conscientes, abiertas a la luz divina, que se transformen en los μεταξύ necesarios para superar la crisis. Se trata de momentos en la historia en que se aplica con toda su intensidad la frase del evangelio "por sus frutos los conoceréis" (Mt 7, 13), lo que nos da la clave para reconocer más allá de las ideologías comprometidas, a los héroes que la sociedad necesita para recuperar la paz.

derechos a través de normas y leyes concretas. Dicho temple moral no proviene de leyes que la sociedad extrínsecamente pueda imponernos, sino que brotan de la reforma personal de cada cual. Abandonar la inevitable posición céntrica que adopta cada persona, no nos debe hacer olvidar que requiere de una verdadera conversión orientada tanto hacia el bien del otro como hacia el Bien trascendente. Sólo entonces la virtud de la justicia, coincide con la generosidad y la más alta virtud de la caridad:

Aquel de quien procede el acto de generosidad no puede actuar como lo hace si no se introduce en el otro por el pensamiento. Él también, en este momento, está compuesto solo de agua y espíritu.

La generosidad y la compasión son inseparables y ambas tienen su modelo en Dios, es decir, creación y pasión (Weil, 2009b: 92).

Ese diálogo con las otras personas que configura el tejido de las relaciones sociales exige la conversión personal, una muerte de mi posición egocéntrica, que me permita mirar a mis semejantes, desde la luz que brinda el Amor sobrenatural de Dios: “Es negarse a sí mismo. Y negándose a sí mismo se hace uno capaz, con Dios, de afirmar al otro por una afirmación creadora. Uno se ofrece como rescate por otro. Es un acto redentor” (Weil, 2009b: 93).

Desde esta perspectiva, una de las principales críticas que Weil hacía a la Iglesia, a pesar de desear ardientemente poder participar en los sacramentos, es que algunos miembros de la Iglesia, actuando como cualquier otra sociedad humana dominada por la fuerza, han operado bajo una lógica contractual. Esta crítica es, sin duda, la misma que reclamaba al pueblo judío. Siendo religiones, cuya misión es constituir puentes para la salvación y trascendencia del ser humano, han caído en la tentación de conducirse por la lógica inmanente del poder. Guiados por este afán han cometido graves injusticias contra individuos concretos y contra pueblos y comunidades enteras. Han rechazado de este modo la lógica del amor por dejarse conquistar por la dinámica de la fuerza. La Iglesia, como institución divina y humana,

sólo puede ser un puente entre Dios y el ser humano, con todas sus imperfecciones. Si se absolutiza su poder terrenal, se comporta como cualquier Imperio y se transforma, de este modo, en una idolatría. Tal como explican Perrin y Thibon, en su libro sobre Weil:

Existe, sin duda, una tentación —y es aquí donde la crítica de Simone Weil encuentra su verdadero objetivo— hacer de este puente un fin y su morada, para permitir que el cuerpo visible de la Iglesia ponga un velo a su alma invisible, y para practicar «la Fe» en un partido orgulloso y agresivo — en síntesis, una tentación que permite a lo temporal sofocar a lo eterno, y a lo social sofocar lo divino. Es una tentación tan antigua como el pecado de idolatría, una ante la cual, ya sea individualmente o en grupo, los miembros de la Iglesia han sucumbido contantemente (2003: 150; traducción propia).

Weil reconoce en la Iglesia a una institución divina, custodia de la verdad, que tiene “la misión de formular decisiones sobre puntos esenciales, como depositaria de los sacramentos y guardiana de los textos sagrados...” (Weil, 1995e: 99). El problema está en que, en muchas ocasiones históricas, la jerarquía ha sucumbido a la tentación de actuar como un gran animal social, esperando que los creyentes renuncien a su libre voluntad y a la autonomía de su pensamiento y conciencia para obedecer, no a Dios, sino a sus propios deseos. Esta lógica contractual, en la cual los fieles asisten a los sacramentos para recibir la salvación y la paz del alma a cambio de entregar su conciencia libre es lo que ha conducido a la Iglesia a grandes crisis, hoy y en otras épocas.¹¹ En estos tiempos, algunos miembros de la Iglesia han

11 A Simone Weil le horrorizaban particularmente las violentas Cruzadas contra los herejes y, por supuesto, la Inquisición. Hubiese, sin duda, sufrido muchísimo con la crisis actual de abusos. Pero creemos que su develamiento le traería, como nos trae a nosotros, gran esperanza, de una recuperación de la lógica sacramental, realmente predicada por Cristo, en la cual el respeto por el otro es lo primordial, fundante de toda relación. Cristo dice de manera radical en sus evangelios que el que viole el respeto esencial al otro, sobre todo al niño, al más débil, se condena irremediamente: “Pero al que escandalice a uno de estos pequeños, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en lo profundo del mar” (Mt 18, 6).

actuado con la lógica en la cual una minoría usa todo su poder para reducir a las personas a una esclavitud espiritual, a meros objetos que pueden satisfacer sus propios intereses. Weil creyó que esta lógica de poder es la que corrompió al pueblo de Israel también (Weil, 1995b: 37-45). Y, ciertamente, es la que, con gran dolor, podemos reconocer en algunos de nuestros sacerdotes y laicos cristianos que han vuelto miserables a quienes tenían a su cargo y, por tanto, debían respetar y ofrecerles, como fieles instrumentos, el Amor de Dios.

La violación es una caricatura horrenda del amor, de la que está ausente el consentimiento. Después de la violación, la opresión es el segundo horror de la existencia humana. Es una caricatura horrenda de la obediencia. El consentimiento es tan esencial para la obediencia como para el amor (Weil, 2000a: 43).

Sólo un muy consciente regreso a una lógica sacramental —lógica fundada por Cristo— puede recuperar este espíritu para la Iglesia, como el principal *μεταξύ* a través del cual Dios nos encuentra en sus sacramentos. Una Iglesia guiada por este tipo de lógica es, sin duda, la comunidad a la cual Simone Weil quiso pertenecer.

Simone Weil deseó con toda el alma ser llenada por el amor de Dios a través de los sacramentos y a través de verdaderas relaciones humanas. La filósofa soñó con una sociedad estructurada con esta lógica y lo propuso a una sociedad que estaba sorda y ciega por la arrogancia de la razón y de la fuerza horrorosa de la guerra. Su propuesta filosófica y social aún nos interpela con gran fuerza, nos invita a entrar en un diálogo. Esperamos poder superar la sordera.

Referencias

- Millán-Puelles, A. (1974). *Economía y libertad*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- Nuevo Testamento (2012). Traducción de A. Fuentes. Madrid: Rialp.
- Novoa, A. (2020). *El sacrificio como clave de unidad en la obra de Simone Weil*. [Tesis doctoral]. Universidad de los Andes.
- Peña, J. (2002). *La Poética del Tiempo. Ética y estética de la narración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2007). “Espíritu de pobreza y miseria”. En *Anales del Instituto de Chile*. Vol. XXVI, Estudios: La pobreza en Chile, 1; pp. 53-78.
- Perrin, J. M., Thibon, G. (2003). *Simone Weil As We Knew Her*. Traducción de E. Craufurd. New York: Routledge.
- Platón. (2010). *Fedro*. Traducción, presentación y notas de E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Pétrément, S. (1997). *Vida de Simone Weil*. Traducción de F. Díez. Madrid: Trotta.
- Vetö, M. (2014). *La Metaphysique Religieuse de Simone Weil*. Paris: Harmattan.
- Von Balthasar, H. U. (2008). *El todo en el fragmento*. Traducción de M. Montes y M. Leonetti. Madrid: Encuentro.
- Weil, S. (1995a). “El cristianismo y la vida rural”. En *Pensamientos desordenados*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta; pp. 21-28.
- (1995b). “Israel y los gentiles”. En *Pensamientos desordenados*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta; pp. 37-46.
- (1995c). “Carta a Joë Bosuquet”. En *Pensamientos desordenados*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta; pp. 53-60.
- (1995d). “Teoría de los Sacramentos”. En *Pensamientos desordenados*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta; pp. 91-97.
- (1995e). “Último Texto”. En *Pensamientos desordenados*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta; pp. 99-101.
- (2000a). “¿Estamos luchando por la Justicia?”. En *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción de M. Larrauri. Madrid: Trotta; pp. 41-62.
- (2000b). “Estudio para una Declaración de las Obligaciones”. En *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción de M. Larrauri. Madrid: Trotta; pp. 63-70.
- (2000c). “Esta guerra es una guerra de religiones”. En *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción de M. Larrauri. Madrid: Trotta; pp. 81-88.
- (2000d). “Fragmentos y Notas”. En *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción de M. Larrauri. Madrid: Trotta; pp. 119-139.

- (2000e). *Raíces del existir*. Traducción de M. E. Valentié. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (2001). *Cuadernos*. Traducción de C. Ortega, Madrid: Trotta.
- (2003). “Cuadernos de América”. En *El conocimiento sobrenatural*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta; pp. 15-253.
- (2005). “La Iliada o el Poema de la Fuerza”. En *La fuente griega*. Traducción de J. L. Escartín y M.T. Escartín. Madrid: Trotta; pp. 15-43.
- (2007a). *La gravedad y la gracia*. Traducción, introducción y notas de C. Ortega. Madrid: Trotta.
- (2007b). “Meditación sobre la obediencia y la libertad. Proyecto de artículo”. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta. 111-112.
- (2007c). “Experiencia de la vida de fábrica. Carta abierta a Jules Romains”. En *Escritos históricos y políticos*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta; pp. 129-156.
- (2007d). “No empecemos otra vez la Guerra de Troya”. En *Escritos históricos y políticos*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta; pp. 351-365.
- (2009a). “Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares”. En *A la espera de Dios*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta; pp. 67-73.
- (2009b). “Formas del amor implícito a Dios”. En *A la espera de Dios*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta; pp. 87-130.
- (2018). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Traducción de C. Revilla. Madrid: Trotta.

* El presente trabajo ha sido auspiciado por la Universidad Autónoma de Querétaro a través del «Fondo para el Desarrollo del Conocimiento» (FONDEC-UAQ-2019, Programa: 20501444090101), teniendo como asistentes de investigación a las becarias: Aranza Izamar Rendón Rodríguez, Verónica Montoya Torres, Cintia Reyes Cruz y Laura Ximena Esperanza Guerrero, quienes han colaborado en la revisión técnica de este artículo, incluyendo la preparación y rectificación de las traducciones del inglés.

Sobre el arribo del concepto del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) a los estudios literarios*

On the arrival of the concept of the world-of-life (*Lebenswelt*) to literary studies

Gerardo Argüelles Fernández
Universidad Autónoma de Querétaro
gerardo.arguelles67@gmail.com

Fecha recepción: 15-06-20 • Fecha de aceptación: 12-04-21

Resumen

El concepto «mundo-de-la-vida» (*Lebenswelt*) ha influido en una importante serie de análisis en las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, faltan aún contribuciones que se ocupen de su potencial relevancia con miras a instalarlo dentro de los estudios literarios. Mundo-de-la-vida indica el ámbito cotidiano del ser humano en su estado de cosas más genuino, antes de cualquier intervención por parte de los discursos científicos. En la literatura, parece que el bosquejo del mundo responde a ese mismo principio ontológico, al servir éste como una esfera natural en donde la experiencia humana comparece sin previsiones ni justificaciones teóricas. El objetivo que persigue este texto es el análisis de este concepto de mundo-de-la-vida en sus términos fenomenológicos más básicos y su gradual incorporación a los estudios literarios.

Palabras clave: inteligencia autoral, interpretación, mundo-de-la-vida (Lebenswelt), teoría literaria.

Abstract

The concept «world-of-life» (*Lebenswelt*) has influenced an important series of analyzes in the social and human sciences. However, there is still a lack of contributions that address its potential relevance with a the aim to install it within literary studies. World-of-life indicates the daily environment of the human being in its most genuine state of affairs, before any intervention by scientific discourses. In literature, it seems that the outline of the world responds to that same ontological principle, by serving it as a natural sphere where human experience appears without any predictions or theoretical justifications. The objective pursued by this text is the analysis of this life-world concept in its most basic phenomenological terms and its gradual incorporation to literary studies.

Keywords: authorial intelligence, interpretation, life-of-world (Lebenswelt), literary theory.

Antecedentes

El concepto del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), recuperado principalmente de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl (Hua VI y Hua XXXIX),¹ se ha convertido en uno de los referentes conceptuales más importantes no sólo para la investigación filosófica en general, sino además para la promoción de múltiples análisis al interior de las ciencias sociales y humanísticas, detonadas sobre todo por su adopción en las obras de Alfred Schütz, Hans Blumenberg y Jürgen Habermas. En los estudios literarios, las pesquisas para ubicar contribuciones relacionadas a la recepción de este importantísimo concepto remiten a una incipiente tendencia, encabezada en primera instancia por dos catedráticos de los estudios literarios alemanes, Eckhard Lobsien (1988; 2012) y Gottfried Willems (1989) quienes han sugerido en sus alumnos la fecundidad de este término para intentar averiguaciones sistemáticas y hermenéuticas (Löck y Oschmann, 2012; Matuschek, 2012).

La repercusión para la filosofía misma se puede ejemplificar recordando algunas de las más destacadas publicaciones colectivas sobre el tema (Ströker, 1979; Vetter, 1998; San Martín, 1994; Renn, 2012; Bermes y Hand, 2015 y Gonçalves y Novotný, 2019), de entre las cuales sobresalen las memorias del *Vigésimo Primer Congreso Alemán de Filosofía*, en donde el concepto del mundo-de-la-vida fue abordado desde múltiples ámbitos colindantes entre la filosofía primera, ética, metafísica, ciencias básicas, filosofía de la ciencia, estudios culturales comparados, informática, ciencias del lenguaje, significación y comunicación, ciencias jurídicas, económicas, pedagogía, medicina

1 En adelante, para citar las obras de Husserl se adoptan las siglas internacionales «Hua», «Hua-M» y «Hua-D», para hacer referencia, respectivamente, a la edición «Husserliana», «Husserliana-Materialen» y «Husserliana-Documente», seguidas del número de volumen.

y psiquiatría, musicología, incluyendo las artes visuales y análisis cinematográfico (Gethmann, 2011).

A pesar de la profusión de este término después de Husserl, los rastros de la idea capital detrás del bosquejo de un originario «mundo vital» remontan hasta la era pre-socrática, pasando por Aristóteles hasta su llegada a Immanuel Kant, sólo que con la peculiaridad de haber sido referido principalmente en un ámbito naturalista y, por supuesto, todavía evocado de modos distintos al sustantivo alemán que se deriva de la correlación entre la vida corpórea (*leibliches Leben*) y el mundo (*Welt*) que lo recibe y le brinda habitación (Held, 2012: 12). Con ayuda de Ernst W. Orth (1999: 134) y Christian Bermes (2002: 179), sin embargo, valdría preguntarse: ¿Qué exactamente o cuántos estados de cosas enuncia este neologismo decimonónico, que ya en el diccionario de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm guarda una primera entrada (1885: 457), pero que incluso sobre éste se podría afirmar que fue un invento de Heinrich Heine en sus *Noches florentinas* de 1836 (1979: 21)?

Atender esta interrogante obliga a admitir junto con Bermes (2002) que la noción del mundo-de-la-vida por supuesto subyacía ahí «en el aire» entre poetas, filósofos y científicos, lo que obliga a considerar una suerte de «tradición», para no cometer el error de querer obviar su campo semántico previo a la multicitada *Krisis-Schrift* (194). Desde mediados del siglo XIX, además de su aparición en ramas de las ciencias naturales, como en la biología botánica de Christian Gottfried Ehrenberg y Matthias Jakob Schleiden (175), este concepto se anticipa a modo de alusiones sinonímicas en ámbitos matemáticos de la escuela de Gotinga alrededor de Hermann Minkowski, Hermann Weyl y David Hilbert, vecinos de cátedra de Husserl en esa Universidad durante el crucial período de impulso de la fenomenología entre 1907 y 1916 (Majer, 2014: 48). A su arribo al siglo XX, la escritura literal de *Lebenswelt* aparece en escritos antropológicos y enseguida netamente filosóficos de pensadores como Karl Diener, Walter Rathenau, Ernst Troeltsch y especialmente Georg Simmel en su monografía *Die Religion*, de 1912 (Fellmann,

1983: 120, en Welter, 1986: 13). En este contexto, como lo resalta Ferdinand Fellmann, el devenir del mundo-de-la-vida registra un importante episodio poco explorado, el cual trata acerca de la influencia que ejerció Rudolf Christoph Eucken, filósofo y premio Nobel de literatura en 1908, en la tesis de doctorado de Max Scheler (1900: 103; 117 y 180s.).²

El empleo de esta noción fuera del ámbito alemán se registra por vez primera en la obra de William James (*life-world*) y Henri Bergson (*monde de la vie*) (Kern, 1996: 199; Meyer Kallen, 1914), mientras que de retorno a la tradición alemana, previo a su adopción por Husserl en su *Krisis-Schrift* para sus bosquejos de una ciencia del mundo vital descriptiva-apriorística (Hua VI: 357-358; Staiti, 2010: 43; Sowa, en Hua XXXIX: xxxix), la interpretación subjetiva de la noción naturalista del mundo (*der natürliche Weltbegriff*) de Richard Avenarius jugará un papel importante, mientras que también será crucial la teoría de Wilhelm Dilthey (1981) en torno a la edificación del mundo histórico atado a un incipiente proyecto hermenéutico de la comprensión humana (Riedel en Dilthey, 1981: 9; Sowa, en Hua XXXIX: xliii). En este contexto, no sobra recordar la influencia que el poeta y dramaturgo Hugo von Hofmannsthal ejerció también en su momento, tal como se cita a menudo a propósito de la carta del 12 de enero de 1907 (Hua-D III: 133-138). De este estímulo literario se puede afirmar que en la poética de Hugo von Hofmannstahl el concepto de *Lebenswelt* aparece justo en el marco de ese espíritu vitalista de principios de siglo, vigente por lo menos hasta 1914, al cual se inscriben también otros literatos como Rainer Maria Rilke, el joven Thomas Mann y Stefan Zweig, en cuyas estéticas se instala la idea de un espacio vital omnicircundante, en donde la experiencia humana —recordando una feliz formulación de Lázló Tengelyi— comparece de modo especialmente privilegiado (2007: xiv), y que a

2 Fellmann (1983: 67) logra contrastar otras variantes semánticas del concepto de *Lebenswelt* para elucidar el espacio vital en tanto suelo primigenio reservado a una determinada comunidad, en donde ésta habrá de constituir su propio devenir, según se advierte en la obra de Hans Freyer, quien a la postre no puede dejar de ser vinculado con esa generación de autores asociados a la germinación ideológica del Nacionalsozialismo.

la luz de la recepción filosófica se traduce en una suerte de terreno universal de experiencias vitales manifiestas y mensurables intersubjetivamente (Aristizábal, 2019: 137).

Una vez reunido lo anterior, quisiera conjeturar que tales enunciaciones capitales como el «espacio microscópico», el cual remite al núcleo irreductible de la vida microscópica, y el «mundo planetario», tendiente a ser analizado por una hermenéutica de la facticidad, parecen fungir como los dos superconceptos más útiles y estables subsidiarios del *Lebenswelt*, en tanto enunciación destacada para derribar el objetivismo científico, por medio del cual desventuradamente se ha cosificado, cuantificado, formalizado y articulado al mundo humano (Brand, 1971: 21) a tal grado, como apunta Hans-Georg Gadamer, que en la noción de experiencia humana no queda rastro histórico alguno (1990: 329).

Como ya se ha referido ampliamente en la bibliografía especializada, la noción husserliana del mundo-de-la-vida no fue acuñada sin contradicciones; al contrario, fue colmada de rectificaciones y aditamentos, lo que para un proyecto serio de adopción de este término, presto para otras disciplinas, supondrá siempre una tarea frágil y de gran esmero metodológico. A decir de algunos expertos, y de entre ellos Manfred Sommer (1984), para hablar sobre el mundo-de-la-vida es menester ubicar un marco sólido de referencias leales a lo que en la fenomenología trascendental es imperativo, *v. gr.* la propia definición de conciencia trascendental mundano-constituyente y, por extensión, de todo sentido. A grandes rasgos, para la fase decisiva de la fenomenología trascendental de Husserl resulta imprescindible reparar que todos los análisis filosóficos conducen a la explicación de las formas, detalles y dimensiones por medio de las cuales a la conciencia humana «se le aparece el mundo», cuyo proceso recibe el nombre de «constitución». Así que la pregunta fundamental de la fenomenología pide comparecer sobre los modos «constitutivos» en los que al ser humano «se le presenta el mundo en cada caso». A ello obedece que a la noción de mundo-de-la-vida debemos admitirle su significado trascendental, si la requerimos con toda su fecundidad para los estudios literarios, a saber, en calidad de mundo vital desde su particularidad como aparición (*Welt als Erscheinung*), y es «vital» porque ahí comparece

particularmente *el ser* de nuestra conciencia colmada de afectividad, motivación y sentimiento (Held, 1986: 7; Figal, 2007: 7s.).

Por razones de espacio y dimensión no cabría perseguir el dilema en torno a las aporías que pudieran envolver una definición unívoca de este concepto en Husserl, sino además registrar todas las autoridades replicantes, para de ahí proceder a contrastar sus argumentos. Sin embargo, en un intento sucinto podría decirse que esta controversia reside en el hecho de que por una parte, el término de *Lebenswelt* es propuesto por Husserl en el marco de una definitiva consolidación de los principios genéticos del entorno constituyente de sentido de la conciencia intencional, *v. gr.* el mundo inmediato de la experiencia subjetiva, mientras que al mismo tiempo el mundo-de-la-vida también funge como ese espacio esférico y horizontal del quehacer humano imprescindible para el devenir histórico y cultural. Frente a estos presupuestos antagónicos, a decir de Bernhard Waldenfels, tal controversia se revela irresoluble, porque “mientras el mundo-de-la-vida sea tenido como uno histórico-concreto, entonces no puede fungir como fundamento universal, y si esto así fuera, entonces jamás podrá ser histórico-concreto” (1989: 114).³

Una década antes, David Carr, traductor al inglés de la *Crisis*, se cuestionaba con toda insistencia:

[...] Dentro de un mismo *título*, Husserl edifica una serie de conceptos dispares y hasta cierto punto contradictorios. Cada uno de ellos tiene cierta validez e importancia, sin embargo, Husserl no parece percatarse de su carácter desigual y por lo tanto nunca se preocupa por abordarlos ni cómo es que se correlacionan mutuamente. La cuestión, entonces, es si dichas nociones pueden combinarse de manera justificada bajo el título de «mundo-de-vida», y en tal caso, si una vez clarificada la concepción obtenida, llega a representar un papel importante en la fenomenología contemplada por Husserl (1977: 203).⁴

3 Mientras no consigne lo contrario, las traducciones y paráfrasis del alemán son de mi autoría.

4 “[...] Husserl has assembled under one *title* a number of disparate and in some senses

En consideración a las aportaciones de Waldenfels y Carr, más la obligada bibliografía al respecto (Biemel, 1972; Claesges, 1972; Aguirre, 1982; Welter, 1986; Dilcher, 2003; Gander, 2006; Lee, 2019), si de todos modos se intentara un resumen viable en aras de trabajar sensatamente esta noción con la mayor lealtad a su verdadera dimensión semántica relativo a sus últimos bosquejos alrededor de la *Krisis-Schrift*, quisiera aventurarme a lo siguiente: por una parte es cierto que Husserl desarrolla este concepto a lo largo no sólo de la última década de su vida, sino desde muy temprano: ya en 1907, hasta su primera aparición literal en las lecciones de verano de 1919, llamadas *Natur und Geist* (Hua-M IV: 17s.; en Welton, 2000: 339; Luft, 2005: 14). Y es justo durante esos primeros lustros del siglo en donde el *Geheimrat* emplea algunos sinónimos a lo que de ordinario identificamos como nuestro espacio circundante, entorno cotidiano o rutinario (*Umwelt, Lebensumwelt, Alltagswelt, Alltäglichkeit*).⁵ Por otra parte, y en apego a los ya citados Manfred Sommer (1984), Klaus Held (1986) y ahora, con un énfasis decisivo, a Rudolf Bernet (2010: 7), no se debe ignorar que la fenomenología husserliana, respecto al estado último a la luz de la propia intención de su autor, debe ser observada como una genuina filosofía eidética trascendental, en cuyo centro se ubica el análisis fenomenológico de la intencionalidad de la conciencia constituyente de sentido (*konstituierendes Bewusstsein*),

even incompatible concepts. Each of these concepts has some validity and importance, but Husserl does not seem to be fully aware of their separateness and thus does not concern himself with showing that or how they belong together. The question, then, is whether these notions can legitimately be combined under the title «life-world», and if so, whether the resulting clarified conception can play the role in phenomenology that Husserl thought it should play” (1977: 203).

5 En el contexto de la explicación en torno a la conciencia interpretante, Antonio Aguirre relaciona la validez de las cualidades de la intencionalidad «horizontal», la cual Husserl desde su *Lógica formal* llega a designar también como intencionalidad situacional o, mejor dicho, en la traducción de Luis Villoro y Antonio Ziri6n Quijano (Husserl, 2009: 259), intencionalidad constituyente referida al horizonte (*konstituierende Horizontenintentionalit6t*) (Hua XVII: 177). Adem6s, Husserl llamar6 *Lebenswelt* al correlato correspondiente (*Korrelatpol*) de esa conciencia significante; un correlato ubicado en el mundo exterior (horizontal) en tanto mundo de experiencia (*Erfahrungswelt*), a saber: un mundo as6 constituido colmado de situaciones y contingencias «ocasionales» (Aguirre, 1982: 86).

teniendo que admitir en consecuencia las fases «objetivas» o «estáticas» de la fenomenología como parte de una obra en edificación permanente, aunque sea necesario contradecir o dejar inadvertidos a Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty.

Una vez asegurando esto, la noción de mundo-de-la-vida responde a un régimen de inteligencia noético-noemático y categorial, a través de la cual esa conciencia constituyente de sentido se arroja motivada aprehendiendo a su mundo vital circundante. A la luz de este principio, la consecuencia que exige el seguimiento de este arrojamiento al entorno circundante no-objetivado por ningún discurso *a posteriori* habrá de colindar con el descubrimiento de los valores universales y no psicológicos contingentes o azarosos que rigen justo ese —nuestro— espacio vital. Al revelarse esto en su certeza, desde luego que el descubrimiento de la otredad, la edificación simbólica del mundo, la revelación de éste por medio del lenguaje constituyente de sentido, el uso de la escritura en tanto vehículo herramienta antropológico y racional, más la plusvalía de la intersubjetividad hermenéutica, enriquecerán necesariamente el concepto original de Husserl, sólo que desde una óptica que podría considerarse en largos tramos «no-trascendental».⁶ A juicio de los críticos de esta controversia, este vaivén epistémico entre una fenomenología eidética-trascendental y una incipiente hermenéutica —en tanto campo disciplinar intersubjetivo— impidió a Edmund Husserl lograr finalmente una postulación unívoca del *Lebenswelt*.

6 Parte de las investigaciones en torno a las disputas semánticas del mundo-de-la-vida toman muy poco en cuenta la llamada «fase cartesiana de Gotinga»; un período muy fructífero en la concepción de este término, en virtud de que aquí se obtiene una versión del mundo-de-la-vida tenida como una suerte de complemento al proyecto de una incipiente fenomenología trascendental, cuyos registros fehacientes se obtienen, antes que en *Ideas II* (Hua IV) e *Ideas III* (Hua V), tanto de las cinco lecciones relativas a «La idea de la fenomenología», dictadas entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907 (Hua II), como de los subsidiarios aditamentos dedicados a la constitución fenomenológica del espacio, teniendo como punto nodal la explicitación fenoménica de la *res extensa* a partir de los anticipos al respecto en Carl Stumpf y Alexander Bain, asentados por Husserl en el llamado *Dingkolleg* (Claesges, en Hua XVI: xx y xxiv).

El arribo del mundo-de-la-vida a la teoría literaria como categoría central

Posterior a Husserl, el mundo-de-la-vida ha llamado la atención debido a esa flexibilidad de carácter operativo para referirse al espacio de nuestro entorno vital inmediato, o como lo subrayé más arriba: en la forma como el mundo se constituye para mí, en mi conciencia, en cada caso, para luego advertirme históricamente en ese mundo (Held, 1986: 7). Habida cuenta de esas consideraciones que apuntan hacia la viabilidad del tránsito de una noción trascendental a una histórico-sociológica del mundo-de-la-vida se gesta una definición, a mi parecer, bastante adecuada para vincularla con la teoría literaria hermenéutica, en la que se describe un «mundo originario» en cuyo núcleo esférico y horizontal habita y acontece la vida del sujeto, dueño de su conciencia experienciante que no sólo genera sentido sino que también se apropia de otros adyacentes y ajenos. En ese sentido, la noción del mundo-de-la-vida, apunta Sommer:

Es un mundo en detonante separación, en incipiente disociación: el momento de transición de unidad a dualidad. La vida misma, y en la vida la acción y el conocer, y en el conocer la intuición y el concepto, y en el concepto la significación y el signo: todos ellos son todavía uno y sin embargo están a punto de separarse (2016: 7).

Y si la mera semántica del mundo vital corresponde al espacio humano teóricamente desprejuiciado, en donde semejante asociación entre el vivir y su reflexión están a punto de acontecer, entonces me parece certera la analogía que en consecuencia replica el llamado «espacio literario», en tanto por éste se comprenda una constelación edificada de sentido ontológicamente posible, mediada por una instancia autoral, en donde todo acontecimiento narrado, representado o evocado en la literatura, se revela como un momento vivencial siempre en un estado de apenas a punto de acontecer y concretizarse. De ahí invoco la viabilidad de adoptar esta comparación entre el mundo-de-la-vida de la conciencia significativa trascendental y el

mundo vital esférico que se despliega en todo texto literario, según el género y las reglas del caso.

Con ayuda de lo anterior, quisiera afinar estos dos hilos conductores y vinculantes en una suerte de justificación para las siguientes averiguaciones, *v. gr.* entre: i) el torrente vivencial, libre de definiciones científicas, propio al *Lebenswelt* trascendental husserliano, con ii) el caudal narrativo, dramático o poético también de una determinada aunque diferida experiencia humana, cuyo vehículo semiótico invariable (el texto), ha sido concebido por una inteligencia autoral colmado de artificios significativos, lo que en lenguaje de teoría literaria acuñada por Roman Ingarden llamamos el carácter puramente intencional de la obra literaria (1972: 263).

En consecuencia, con esta noción del mundo-de-la-vida, subsidiaria a una hermenéutica atenta al cuerpo semántico del texto, se puede interpretar el espacio literario desde el plan arquitectónico de la inteligencia autoral antes de que la actualización científica intervenga en la significación literaria recurriendo a una hermenéutica hostil a las elucidaciones genuinamente poetológicas. Y lo inadecuado de una hermenéutica psicológica, a la que aquí hago alusión, proviene de los intentos por «desenmascarar» de modo *ex negativo* lo que una obra literaria no puede sostener desde sus propios esquemas semánticos de referencia (Argüelles y Herrera, 2019: 179); y ello resulta evidente cuando la crítica literaria se ayuda de Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche o Karl Marx para postular tesis de interpretación sobre lo que ocurre en una obra literaria partiendo de toda clase de postulados teóricos que en nada tienen que ver con las estrategias de significación que la inteligencia autoral poetológicamente ha concebido desde su arquitectura mundo-vitalicia (Gerigk, 2010: 156). A mi entender, la viabilidad del concepto de *Lebenswelt* correspondiente a la certeza epistémica de la conciencia trascendental que edifica sentido, ajusta con los procesos de constitución de ese sentido literario trazado desde «la mesa de trabajo» de la inteligencia autoral. Si todo esto es certero, me permito advertir que el mundo de la ciencia, que cosifica *a priori* al individuo y sus experiencias, resulta incompatible con una lectura literaria que busca comprender la diferencia hermenéutica entre el sentido de la vida real propia —de

todo lector, él o ella— con el sentido diferido y ficcionalizado, *v. gr.* un sentido atado a una presunción de verdad no por eso menos genuina que cualquier tesis de realidad empírica.

De ahí que la definición no sólo del mundo-de-la-vida cobre pertinencia para una hermenéutica no-psicológica sino también la fenomenológica propia de «mundo», entendido como aquel escenario único y vinculante, esférico, horizontal y liminar (Held 1991: 305; Elm, 2004: 7; Husserl, *EU*: 23-37). En esta consecuencia, lo que una voz autoral edifica en su escritura es precisamente un mundo semejante al fenomenológico; uno que es «así interpretado» por una conciencia narradora igualmente trascendental que habrá de desplegar un espacio vital omni-abarcante que no requerirá de su público lector, en primera instancia, un talante «des-trascendentalizador» para asegurar y luego presumir una comprensión cabal y certera. Aquello que la obra literaria certifica en tanto donación de sentido, lo demuestra en su propia textualidad, y el cometido de una lectura de investigación hermenéutica radicaría no en reducir la intención significativa del texto de modo adverso a su propio código—Umberto Eco *dixit* (1987)— sino, más bien, dar cuenta en tanto especialistas en estudios literarios justamente de esa «literaturidad» y las estrategias de significación que la constituyen, en virtud de las acciones, planeadas, realizadas, aunque también, desde luego, omitidas, y que Henry von Wriqth llama “contingencias lógicas” (1985: 73, en Campos, 2020: 73). Por otra parte, estoy de acuerdo que cada lector (él o ella) revisa el texto sopesando la sensatez de esas contingencias lógicas desde su propia realidad empírica, pero regresar o reflejar esa aplicación fáctica personal a un texto literario no certifica su grado de especialización en los estudios literarios, sino que sólo da cuenta de las preocupaciones vitales privadas para lo cual la literatura sólo habrá comparecido como pre-texto.

Bajo estos argumentos lo suficientemente enérgicos quiero destacar la oportunidad que este artículo me ofrece para ligar algunas apreciaciones adicionales respecto a la llegada e instalación del mundo-de-la-vida al campo de la hermenéutica del texto artístico, entendiendo aquí, en última instancia, por «hermenéutica literaria» como el campo disciplinar apto para reunir investigaciones en torno

al fenómeno de la comprensión y la historicidad de la misma, camino a la interpretación concreta de obras literarias en resguardo de la propia articulación artística de sentido. Deseo defender esta pertinencia invocando autoridades que han puesto de relieve la asombrosa relación que existe entre la noción husserliana de la *epoché*⁷ trascendental y los procesos de constitución de sentido literario realizado por el sujeto cognoscente autorial (Ingarden, 1972: 353-380). Aunado a ello, el ámbito epistémico que ofrece la propia noción de «mundo» desde el acento husserliano, y que ya he respaldado arriba con Held (1991: 305), coadyuva de forma concreta para destacar la analogía con la cual también se circunda analíticamente el espacio literario hasta ser concebido en la semántica literaria como «mundos ficcionales posibles», y no sólo advertidos como «posibles» según su mera verosimilitud mimética-referencial apostada en datos y experiencias resguardas por la memoria histórica, sino además por sus cualidades ontológicas de indeterminación, heterogeneidad, así como por sus modalidades auto-anulantes y paradójicas (Doležel, 1997: 84-91).

Este detonante hipotético que promueve la analogía del mundo de la vida con el mundo del texto, tenido el primero en una suerte de *a priori* concreto (Janssen, 1974: 146; Ströker, 1987: 176), me permite ligar también otras virtudes fenomenológicas aplicables a la teoría literaria, como puede ser, *v. gr.* el tema de la fenomenología de

7 La noción de *ἐποχή* / *epoché* o *epokhé* / (suspensión) servía en el escepticismo griego para expresar una abstención de juicio, con lo cual se estimulaba el estado de quietud, requerido a su vez para contrarrestar el desorden caótico de las disputas filosóficas en torno a los reclamos, en cada caso, de posesión de la verdad. A decir de Andrea Staiti (2010: 84), Husserl acude a este término buscando algo similar, más no idéntico para sustituir expresiones cotidianas como «desconexión», «puesta entre paréntesis», «inhibición», entre otras, con las cuales en la fenomenología se trata de aludir justo esa ejecución de la conciencia dirigida a la exclusividad de un interés puro frente a lo meramente subjetivo, y por esa vía, según Husserl, lograr “la suspensión de toda tesis relativa al ser conscientemente trascendente” (Hua II: 44; Hua III/1: 63). La *epoché* abre con ello la perspectiva para una apreciación pura de las formas de donación en las cuales se manifiesta el ser trascendente en la conciencia, y en dado caso también se constituye su validez (Staiti, 2010: 84). Incluyendo además que en tanto por reducción significativa intencional del mundo circundante se entienda como un proceso de develación y averiguación subyacente entre la correlación del mundo que habitamos y la constitución de éste en nuestra conciencia (Hua VI: 164; Richir, 2003: 153).

la lectura literaria, la cual se explica mejor con las descripciones sobre la pasividad de nuestra conciencia constituyente en sus estadios de retención y protención; lo mismo que el tema de la experiencia antepredicativa (Hua XI), en donde la obra literaria, colmada de intencionalidad espacio-vitalicia estimula todos nuestros registros de simbolización y resignificación del mundo.⁸ Todo ello, sin olvidarme de que el estatuto ontológico de todo texto literario es ya un fenómeno estético *sui generis*, en donde su creador, él o ella, ha efectuado la realización de una pre-comprensión hermenéutica del mundo, aunque dicha significación sólo verbalice una experiencia humana diferida, nunca apodíctica y, por lo tanto, puramente intencional.

Con ayuda de Eckhard Lobsien (2012: 37), quien sigue a Gottfried Gabriel (1991: 11 y 15) y, en lo general, ambos rinden crédito a Wolfgang Iser, cabe decir que la literatura constituye modelos de mundo cuyo desempeño semiológico mayor reside en la suspensión referencial de cualquier dato objetivado del mundo, lo que explica que en la obra literaria la inteligencia autoral despliega un mundo probablemente cercano al nuestro (o acaso simbolizado tropológicamente),⁹ pero jamás en réplica realista, como muy ingenuamente se piensa a menudo, sino en un talante «asombroso», *v. gr.* «ensombrecido de claro-oscuros», en el mejor sentido fenomenológico de la noción de escorzo generado en una forma irrepetible de plasticidad o claridad ostensiva (*Anschaulichkeit*), desde la cual —según Gottfried Willems (1989: 10)— se puede hablar de literatura en tanto “fenomenología del espíritu auto-representante” (*Phänomenologie des sich darstellenden Geistes*) (en Hogrebe, 2012: 15). Adicional a ello, en la literatura se despliega y ocurre un mundo vital que más bien presentifica (*vergegenwärtigt*) un mundo-de-la-vida, que por mor de su constitución como donación de sentido figurado, detona la gran paradoja universal que a su vez constituye el dilema

8 Por experiencia antepredicativa entiendo un tipo de proto-vivencia intencional sensible y noemática que aún no llega a los lindes de toda verbalización extrovertida (Husserl, *EU*: 21-37).

9 Pienso en toda la literatura infantil de formación, pero también en grandes tramos de la literatura trivial colmada de estereotipos y esquemas de conducta translúcidos.

de nuestra profesión como estudiosos de la literatura, consistente en interpretar la facticidad y verosimilitud de toda obra literaria, mientras que al mismo tiempo esa constitución de sentido de experiencia humana diferida, en razón de su misma estructura significante cuasi-juicial, se resiste a ser cosificada y reducida a argumentos histórico-psicológicos moldeables al devenir de cada quien (Jahraus y Neuhaus, 2016: 27). Así que el desplazamiento de la *res cogitans* a la *res extensa*, de la que refiere Sommer a propósito del *Lebenswelt* husserliano de los tiempos del *Dingkolleg* (Claesges, en Hua XV: xx) cobra una factura de pertinencia con grandes dividendos para la teoría literaria.

A todo lector (él o ella), atado a su momento vivencial de experiencia estética de lectura, si bien tiene dominio sobre sus vivencias referenciales, el texto literario le obliga a trascendentalizar cualquier rasgo de indexación realista; y en esa lógica de argumentos el mundo vital, trazado por Husserl, asume en su totalidad aquella perspectiva humana que, interceptada en el texto —Paul Ricœur *dixit* (1970: 184)—, despliega siempre una defensa hermética anti-objetivante. Si esto es acertado, la esfera vital literaria debe entenderse no como una suerte de mostración reflectiva de un mundo objetivo, sino como un vehículo de presentificación de esa tensión trascendental de la vida misma, de ese que, por decirlo así, «está siempre a punto de acontecer». De este modo se puede apreciar cómo la obra literaria involucra vivencialmente a sus lectores bajo su propio imperio semántico, al menos durante una lectura en silencio, en donde las facultades antepredicativas para asir el mundo y la expulsión corpórea de la conciencia de cara a la elucidación intersubjetiva de esa correlación intencional *res cogitans* – *res extensa* se ensayan de manera formidable (Sommer, 1984: xv; Tengelyi, 2007: xiv). En ese caso se trata incesantemente del bosquejo estético de un mundo vital, siendo en sí e indexado «en tanto algo», y que a cada personaje ficticio o voz lírica también le va pareciendo que acontece en un aquí y ahora (Matuschek, 2012: 58).

Salida: Recuerdos del porvenir

El famoso título de la novela *Recuerdos del porvenir* de Elena Garro (1963), como es sabido, se edifica a partir de una irresoluble paradoja espacio-temporal. En una suerte de emblema, este título de la autora mexicana me sirve para ilustrar esta posibilidad de significación literaria que surge frecuentemente para asombro, gozo o incertidumbre nuestro. En efecto, al parecer únicamente en el arte podemos «recordar algo que aún no hemos vivido»; y ello es verosímil gracias a la intencionalidad constitutiva de nuestra conciencia significante. Al facturar esta premisa en su contundencia, la riqueza del concepto del mundo-de-la-vida instalada en la teoría literaria se genera en virtud de sus características precisamente categoriales, a saber, discursivas, por medio de las cuales se logra la enunciación epistémica del espacio vital más inmediato del ser humano, sea éste altamente referencial o no, haya jamás acontecido o no, según lo dictamina Schopenhauer:

Así pues, quien quiera conocer la humanidad en su esencia interna idéntica en todos los fenómenos y desarrollos, en su idea, las obras de los grandes poetas inmortales le presentarán una imagen más fiel y clara que la que puedan nunca ofrecerle los historiadores [...] —Por eso dice Schiller: «Lo que nunca y en ninguna parte ha sucedido, sólo eso no envejece nunca» (2004: 302).¹⁰

La evocación de un espacio esférico y liminar a la vez, en donde la experiencia humana se debate en atención a sus propias reglas arqueológicas, parece cobrar renovado sentido si se liga con el matiz brindado actualmente a la noción de «ecosistema», también destacado por Husserl en varios tramos de su obra publicada y póstuma. En *Meditaciones Cartesianas* (Hua I) —en la traducción de Mario A. Presas (Husserl, 2016)— se puede seguir esta observación con toda claridad:

10 La referencia a Schiller proviene del poema «An die Freunde» de 1802, perteneciente al ciclo de poesía reunida entre 1776 y 1805.

En efecto, está incluido en la esfera de la universalidad incondicionada en cuanto correlato de la forma esencial de la constitución del mundo, el hecho de que cada uno, y *a priori*, vive en la misma naturaleza, en una naturaleza que él, por la necesaria comunización de su vida con la de los otros, ha transformado en un mundo cultural —un mundo con significaciones humanas, por primitivo que pueda ser su nivel—. Pero esto no excluye, ni *a priori* ni fácticamente, que los hombres de uno y el mismo mundo vivan en una comunidad cultural separada —o inclusive sin ninguna— y que, consecuentemente, constituyan diferentes mundos circundantes culturales, como concretos mundos de la vida en los cuales las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas. (173s.).¹¹

Más tarde, en los escritos póstumos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad —y gracias a una pesquisa de Emanuele Soldinger (2010: 183)— se tiene lo siguiente:

Mientras tanto no debe olvidarse la constitución de la perseverante convivencia entre seres humanos, de la abierta humanidad mancomunada y sus jerarquías, por medio de las cuales acaso se logra la unidad de un entorno perene y práctico del mundo-de-la-vida (Hua XV: 135).¹²

11 "Allerdings reicht in die Sphäre der unbedingten Allgemeinheit noch dies hinein (als Korrelat der Wesensform der Weltkonstitution), dass jedermann, und a priori, in derselben Natur lebt, und einer Natur, die er in notwendiger Vergemeinschaftung seines Lebens mit dem Anderer in individuellem und vergemeinschaftetem Handeln und Leben zu einer Kulturwelt, einer Welt mit menschlichen Bedeutsamkeiten gestaltet hat – mag sie auch noch so primitiver Stufe sein. Aber das schließt ja nicht aus, wie a priori so faktisch, dass die Menschen einer und derselben Welt in loser oder gar keiner kulturellen Gemeinschaft leben und danach verschiedene kulturelle Umwelten konstituieren, als konkrete Lebenswelten, in denen die relativ oder absolut gesonderten Gemeinschaften leidend und wirkend leben" (Hua I: 160).

12 "Dabei ist nicht zu vergessen die Konstitution des verharrenden Miteinander von Menschen, der offenen Gemeinschaftsmenschheit und ihrer Gliederungen, durch die erst eine Einheit einer bleibenden praktischen Umwelt, einer Lebenswelt wird" (Hua XV: 135).

Y enseguida comparece Husserl aquí mismo con mayor aliento:

Quiero comprender cómo se constituye mi mundo en tanto entorno humano [*menschliche Umwelt*], y a decir verdad, en tanto entorno de una humanidad viviendo en comunicidad, y más en detalle de ese «nosotros» propio de nuestro entorno práctico o del mundo-de-la-vida, circundado por un siguiente a-práctico horizonte del mundo que contiene a su vez otras humanidades y sus mundos-de-la-vida y que finalmente habrá de integrarse en un horizonte «vacío» del mundo. Para lograr ello requiero de abstracciones, y un nivel de abstracción es la comunidad de seres humanos maduros, y enseguida asumidos en tanto realmente «semejantes a mí» (Hua XV: 141).¹³

Como se repara de ambas citas, la virtud epistémica de dicha cualidad ontológica del mundo-de-la-vida en calidad de «entorno» muestra el estado primigenio de semejante espacio de la vida humana en esa significación tan estable contenida en todas las definiciones del *Lebenswelt*, sean o no trascendentales. En la obra literaria, las diversas conciencias significantes y constituyentes de sentido narran, actúan o evocan su encontrarse en el mundo en un talante que con frecuencia me hace recordar al mismo Avenarius en los pasajes de su *menschlicher Weltbegriff*, estudiados por Husserl, y que aquí cito de la segunda edición de 1905 que tuve a la vista:

Yo, junto con todos mis pensamientos y sentimientos, me encontraba en medio de un entorno. Ese entorno estaba constituido, a su vez, por diversos elementos, los cuales se hallaban en variadas condiciones de codependencia entre sí. A ese entorno

13 "Ich will verstehen, wie sich meine Welt als menschliche Umwelt, und zwar als Umwelt einer vergemeinschaftet lebenden Menschheit, ja des näheren meines «Wir» meiner praktischen Umwelt oder Lebenswelt konstituiert, umgrenzt von einem weiteren apraktischen Welthorizont, oder konkreter, einem Welthorizont, der andere Menschheiten und ihre Lebenswelten enthält und schließlich erst in einen «leeren» Welthorizont übergeht. Um das zu können brauche ich Abstraktionen, und eine Abstraktionsstufe ist die Gemeinschaft der reifen und zunächst der als wirklich «meinesgleichen» angenommenen Menschen" (Hua XV: 141).

perteneían también otros seres humanos dueños de diversas expresiones; y aquello que decían, por lo menos se hallaba igualmente relacionado co-dependientemente con las condiciones del entorno. En lo que resta hablaban e interactuaban los demás como yo: respondían a mis preguntas como yo a las suyas; ocupaban los diversos elementos o los evitaban [...] y aquello que hacían u omitían designaban con palabras y declaraban como hecho u omisión sus razones e intenciones. Todo, como yo mismo también: y así pensaba yo y no de otro modo, en tanto que los demás serían seres como yo – así yo mismo uno como ellos (4s.).¹⁴

Gracias a esta referencia, mi analogía del mundo vital, en tanto edificación ficcional de sentido signada por la inteligencia autoral, empata con la relevancia que he querido anticipar desde el subtítulo de esta contribución. A saber, la cita a Avenarius que alude a los principios básicos de la empatía humana, no sólo coincide con una enunciación entre líneas que todos reconocemos en el discurso literario, en el cual se apela a los lectores (ellos y ellas) para que se permitan la suspensión de toda tesis objetiva empírica de su rededor en aras de que su conciencia constituyente de sentido trascendental fluya comprensivamente al interior del mundo vital del texto (Argüelles y Herrera, 2019: 179).

Hasta aquí, y con todo ello, quisiera apelar a las virtudes que arroja el campo de significados semánticos inscritos en toda obra literaria, los cuales se hallan de tal suerte configurados y previstos por el autor (ella o él) que su resultado no puede ser otro sino el

14 "Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand mich inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung. Im übrigen redeten und handelten die Mitmenschen, wie ich: sie antworteten auf meine Fragen wie ich auf die ihre; sie suchten die verschiedenen Bestandteile der Umgebung auf oder vermieden sie [...] und was sie taten oder unterließen, bezeichneten sie mit Worten und erklärten für Tat und Unterlassung ihre Gründe und Absichten. Alles, wie ich selbst auch: und so dachte ich nicht anders, als daß Mitmenschen Wesen seien wie ich – ich selbst ein Wesen wie sie" (1905: 4s.).

que sugiere un mundo autóctono y primordial; y es de tal forma genuino que anticipa cualquier intervención de las ciencias interpretantes, porque sólo a estas últimas les podemos exigir el origen de su saber, a la literatura no. Además, esto último podría acudir para ejemplificar las razones por las cuales uno, como lector, admita la transmisión de emociones, situaciones y acontecimientos diferidos, puramente intencionales, al grado de que resulte pueril cuestionar quisquillosamente una supuesta intención realista detrás del disimulo literario. Con esto se trata de un estado de cosas que, aplicado a una hermenéutica literaria leal a los planes poetológicos de la inteligencia autoral, habrá de exigir abstenerse de toda interpretación *ex privativa*, tal como lo expone con toda elocuencia Horst-Jürgen Gerigk (2010: 157).

En última instancia, quisiera sostener que con el mundo vital se puede meditar con elementos fenomenológicos acerca de todo mundo posible propuesto por una inteligencia autoral, en tanto reconocamos la potencialidad intrínseca de toda obra artística para evocarnos una gama de experiencias mundo-vitales de la facticidad humana que, desde la esfera de un mundo real y objetivo —*de facto*— jamás acontecen; un estado de cosas muy similar a los atributos otorgados a nuestras piezas musicales favoritas, que a menudo «nos recuerdan» experiencias jamás vividas.

Referencias

- Aguirre, A. F. (1982). *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Argüelles, G., Herrera, K. (2019). “La condena a Kafka: Notas sobre el autor literario entre el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y la interpretación literaria”. En *Estudios de Teoría literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, Universidad Nacional de Mar del Plata vol. 8, n. 17, Septiembre-Diciembre; pp. 171-185.
- Aristizábal, P. J. (2019). “El mundo de la vida como terreno universal de una nueva ciencia y su realización intersubjetiva a través del lenguaje”. En *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. XI; pp. 125-150.

- Avenarius, R. L. (1891). *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O. R. Reisland.
- (1905). *Der menschliche Weltbegriff* (2ª ed.). Leipzig: O. R. Reisland.
- Bermes, Chr. (2002). "Lebenswelt (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens". En *Archiv für Begriffsgeschichte* 44; pp. 175-197. DOI: <https://www.jstor.org/stable/24361381> (Consultado el 06 de junio de 2020).
- Bermes, Chr., Hand, A. (eds.) (2015). *Lebenswelt und Lebensform*. En *Phänomenologische Forschungen* (Jahrgang 2015). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bernet, R. (2010). "Was kann Phänomenologie heute bedeuten?". En *Information Philosophie* 4, Oktober; pp. 7-21.
- Biemel, W. (1972). "Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik". En *Phänomenologie Heute*. Den Haag: Martinus Nijhoff; pp. 49-77.
- Brand, G. (1971). *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: De Gruyter.
- Campos, J. M. (2020). "¿Conocían los lógicos medievales el sistema S5 de Lewis? Una respuesta desde el octágono modal medieval". En *Open Insight*. vol. XI, n. 21. Enero-Abril, 2020; pp. 87-112. <http://openinsight.mx/index.php/open/article/view/398/768> (Consultado el 05 de junio de 2020).
- Carr, D. (1977). "Husserls problematic concept of Life-World". En *Husserl, Expositions and Appraisals*. F. A. Elliston y P. McCormick (eds.). Notre Dame: University of Notre Dame Press; pp. 202-212.
- Claesges, U. (1972). "Zweideutigkeiten in Husserls Begriff der Lebenswelt". En *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. U. Claesges y K. Held (eds.). Den Haag: Martinus Nijhoff; pp. 85-101.
- Dilcher, R. (2003). "Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie". En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 57, H. 3, Julio-Septiembre; pp. 373-390. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20485163 (Consultado el 05 de junio de 2020).
- Dilthey, W. (1981). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [1910]*. Prólogo de M. Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Doležel, L. (1997). "Mimesis y mundos posibles". En *Teorías de la ficción literaria*. A. Garrido (ed.). Madrid: Arco/Libors, S. L.; pp. 95-122.
- Eco, U. (1987). *Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Traducción de R. Pochtar. Barcelona: Lumen.
- Fellmann, F. (1983). *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Figal, G. (2007). "Lebenswelt und Welt der Dinge". En *Information Philosophie*, Dezember, Heft 5; pp. 7-15.

- Gabriel, G. (1991). *Zwischen Logik und Literatur: Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke. Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gander, H.-H. (2006). *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Garro, E. (1963). *Los recuerdos del porvenir*. México: Joaquín Mortiz.
- Gethmann, C. F. (ed.) (2011). *Lebenswelt und Wissenschaft (Deutsches Jahrbuch Philosophie)*. Bd. 2. XXI Deutscher Kongreß für Philosophie. 15.-19. September 2008. Duisburg-Essen. Kolloquienbeiträge. Hamburg: Felix Meiner.
- Gerigk, H.-J. (2010). "Literaturwissenschaft. Was ist das?". En *Wertung und Kanon*. M. Friese y C. Stockinger (eds.). Heidelberg: Universitätsverlag Winter; pp. 155-178.
- Gonçalves H. y Novotný, K. (eds.) (2019). *Edmund Husserls Idee der Lebenswelt / Edmund Husserl's Idea of Lebenswelt*. En *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana [AUC Interpretationes]*, vol. VII, n. 1. Prague: Karolinum Press. DOI: <https://doi.org/10.14712/24646504.2019.4> (Consultado el 06 de junio de 2020).
- Grimm, J., Grimm, W. (1885). *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 12. Leipzig: S. Hirzel.
- Heine, H. (1979). "Florentinische Nächte". En *Werke. Briefwechsel. Lebenszeugnisse. Säkularausgabe*, Bd. 9. Prosa 1836-1840. Berlin: Akademie / Paris: Editions du CNRS; pp. 7-25.
- Held, K. (1986). *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- (1991). "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt". En *Phänomenologische Forschungen. Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, vol. 24/25. E. W. Orth (ed.). Freiburg im Breisgau / München: Karl Alber; pp. 305-337.
- (2012). *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern: Peter Lang.
- Hogrebe, W. (2012). "Gottfried Willems' Konzeption einer Literaturwissenschaft als Phänomenologie der Darstellungsstile". En *Literatur und Lebenswelt*. A. Löck y D. Oschmann (eds.). Wien / Köln / Weimar: Böhlau Verlag; pp. 15-22.
- Husserl, E. (1952a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. En *Husserliana*, Bd. IV. M. Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1952b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. En *Husserliana*, Bd. V. M. Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1958). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. En *Husserliana*, Bd. II. W (2ª ed.). Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. En *Husserliana*, Bd. I. S. Strasser (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. En *Husserliana*, Bd. XI. M. Fleischer (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*. En *Husserliana*, Bd. XV. I. Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1973b). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. En *Husserliana*, Bd. XVI. U. Claesges (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1974). *Formale und transzendente Logik*. En *Husserliana*, Bd. XVII. P. Jansen (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. En *Husserliana*, Bd. III/1. K. Schuhmann (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. En *Husserliana*, Bd. VI. W. Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1994). *Briefwechsel. Teil 7. Wissenschaftlerkorrespondenz*. En *Husserliana-Dokumente*, Bd. III. K. Schuhmann (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (1999). *Erfahrung und Urteil*. L. Landgrebe (ed.). Hamburg: Meiner.
- (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. En *Husserliana-Materialien*, Bd. IV. M. Weiler (ed.). Dordrecht / Boston / London: Springer.
- (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. En *Husserliana*, Bd. XXXIX. R. Sowa (ed.). Dordrecht: Springer.
- (2009). *Lógica Formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de L. Villoro, revisada por A. Zirión. México: UNAM.
- (2016). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de M. A. Presas. Madrid: Tecnos.
- Ingarden, R. (1972 [1931]). *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft. (Mit einem Anhang: Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jahraus, O., Neuhaus, S. (eds.) (2016). *Kafkas «Urteil» und die Literaturtheorie. Zehn Modellanalysen*. Stuttgart: Reclam.
- Janssen, P. (1974). *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau / München: Karl Alber.

- Kern, I. (1996). "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblems". En *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. R. Bernet et al. (eds.). Hamburg: Felix Meiner; pp. 199-208.
- Lee, N-I. (2019). "The Pluralistic Concept of the Life-World and the Various Fields of the Phenomenology of the Life-World in Husserl". En *Husserl Studies* 36; pp. 47-20. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10743-019-09254-6> (Consultado el 05 de junio de 2020).
- Lobsien, E. (1988). *Das literarische Feld. Phänomenologie der Literaturwissenschaft*. München: W. Fink.
- (2012). "Phänomenologie der Spielräume: Konstitutionsweisen lebensweltlicher und literarischer Gegenständlichkeit". En *Literatur und Lebenswelt*. A. Löck y D. Oschmann (eds.). Wien / Köln / Weimar: Böhlau; pp. 37-56.
- Löck, A., Oschmann, D. (eds.) (2012). *Literatur und Lebenswelt*. Wien / Köln / Weimar: Böhlau Verlag.
- Luft, S. (2005). "Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituenten der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie". En *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner; pp. 13-40. DOI: <https://doi.org/10.28937/1000107910> (Consultado el 05 de junio de 2020).
- Majer, U. (2014). "The Origin and Significance of Husserl's Notion of the *Lebenswelt*". En *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, D. J. Hayder y H.-J. Rheinberger (eds.). Stanford: Stanford University Press; pp. 43-63.
- Matuschek, S. (2012). "Lebenswelt als literaturtheoretischer Begriff. Im Anschluss an Hans Blumenbergs *Theorie der Lebenswelt*". En *Literatur und Lebenswelt*. A. Löck y D. Oschmann (eds.). Wien / Köln / Weimar: Böhlau Verlag; pp. 57-72.
- Meyer, H. (1914). *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*. Chicago: Chicago University Press.
- Orth, E. W. (1999). *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie". Vernunft und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Renn, J. (2012). *Lebenswelt und Lebensform: Zum Verhältnis von Phänomenologie und Pragmatismus*. Weilerswist: Velbrück.
- Richir, M. (2003). "*Lebenswelt* et Époque: Phénoménologique transcendantale". En *Kairos* 22; pp. 151-164.
- Ricœur, P. (1970). "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre". En *Hermeneutik und Dialektik II: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.). Tübingen : J. C. B. Mohr; pp. 181-200.
- Riedel, M. (1981). "Einleitung [zu W. Dilthey] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [1910]*". Frankfurt am Main: Suhrkamp; pp. 9-80.

- San Martín, J. (ed.) (1994). *Sobre el concepto de Mundo de la Vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología*. Madrid: U.N.E.D.
- Scheler, M. (1900). *Die transzendente und die psychologische Methode: eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. Leipzig: Dürr.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Traducción de P. López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Soldinger, E. (2010). "Lebenswelt". En *Husserl Lexikon*. H.-H. Gander (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; pp. 182-187.
- Sommer, M. (1984). "Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt". En *E. Husserl. Die Konstitution der geistigen Welt*. Text nach *Husserliana*, Bd. IV. M. Sommer (ed.). Hamburg: Felix Meiner; pp. ix-xlii.
- (2016). *Lebenswelt und Zeitbewußtsein* (2ª edición). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Staiti, A. S. (2010). "Epoché". En *Husserl Lexikon*. H.-H. Gander (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; pp. 84-86.
- Ströker, E. (ed.) (1979). *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (ed.) (1987). *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Vetter, H. (1998). *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Im Gedanken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1996)*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York: Peter Lang.
- Von Wright, H. G. (1985). *Sobre la libertad humana*. Traducción de A. Canales. Barcelona: Paidós.
- Waldenfels, B. (1989). "Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem". En *Phänomenologie im Widerstreit*. Chr. Jamme y O. Pöggeler (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp; pp. 106-118.
- Welter, R. (1986). *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Willems, G. (1989). *Anschaulichkeit. Zu Theorie und Geschichte der Wort-Bild-Bezeichnungen und des literarischen Darstellungsstils*. Tübingen: Niemeyer.

El castigo como medida de reordenamiento social. Una aproximación a la teoría de John Locke

Punishment as a Measure of Social Reorganization. An Approach to John Locke's Theory

María José García Castillejos
Universidad Panamericana, Campus CDMX
mjgarcia@up.edu.mx

Fecha de recepción: 21-11-19 • Fecha de aceptación: 31-07-20

Resumen

En el marco de la teoría sobre el castigo, es consistente defender a Locke como un autor consecuencialista y, a la vez, como un defensor radical de los derechos naturales. En la filosofía lockeana, el derecho al castigo es un *ius* natural e instrumental cuya función consiste en preservar los derechos, también naturales, a la vida, la libertad y la riqueza. Con base en la filosofía lockeana, expondré que la determinación del castigo debe considerar principalmente la falta: la restitución y la retribución para crímenes en contra de los bienes materiales y la disuasión para ofensas en contra de la libertad y la vida. El perdón, en ninguna de sus manifestaciones, puede cumplir con estos objetivos.

Palabras clave: castigo, derecho natural, ley natural, Locke, perdón.

Abstract

Within the framework of the theory of punishment, it is consistent to defend Locke as a consequentialist author and at the same time as a radical defender of natural rights. In Locke's philosophy, the right to punishment is a natural and instrumental *ius* whose function is to preserve the rights, also natural, to life, liberty and wealth. Based on Lockean philosophy, I will state that the determination of punishment must primarily consider the fault: restitution and retribution for crimes against material goods, and deterrence for offenses against freedom and life. Forgiveness, in none of its manifestations, can meet these objectives.

Keywords: forgiveness, Locke, natural law, natural right, punishment.

Introducción

El objetivo del presente texto es defender que, en el marco de la teoría sobre el castigo, es consistente defender a Locke como un autor consecuencialista y, a la vez, como un defensor radical de los derechos naturales. Para ello, en la primera parte se reconstruirá el argumento lockeano sobre el derecho y la ley natural. Aquí se defenderá que el derecho natural se subordina a la ley natural que manda preservar la vida propia y la de la humanidad. En el segundo apartado se desarrollará la definición de castigo que nuestro autor ofrece en distintas obras con el objetivo de dilucidar sus características principales. En la tercera sección se explicará quiénes son los agentes responsables de implementar el castigo en el estado de naturaleza y en el estado civil. Finalmente, en la cuarta y última sección se abordarán las causas y las consecuencias de la aplicación del castigo a partir de las justificaciones retribucionistas, restitucionistas y consecuencialistas. Se concluirá que la justificación depende de la falta cometida, aunque Locke opta en mayor medida por el consecuencialismo si se analiza con detenimiento su teoría sobre los derechos.

Consideraciones en torno al derecho y a la ley

Con el objeto de defender que existen ciertos derechos ajenos a cualquier orden civil y de responder al absolutismo, John Locke propone ciertos derechos naturales que, como su nombre lo indica, encuentran su fundamento en la naturaleza misma y no en el criterio de algún gobierno en particular. La fuerza del derecho natural es reconocida como válida por cualquier agente moral y racional aparte de cualquier ley positiva.¹ Existe una correlación y dependencia

¹ Waldron (1988: 19): “[S]on también naturales, probablemente, en el sentido de que

entre los derechos naturales y las leyes naturales, las cuales tampoco responden a alguna legislación en particular. La ley se refiere a la dirección de los agentes libres y racionales hacia sus propios intereses y el bien común (*TGII*, § 54: 123),² y el derecho se define como el uso libre (*ELN*, I: 6).³

Esta definición de ley considera que “el bien común es la regla y la medida de toda la legislación. Si algo no es útil en la sociedad (*commonwealth*), aunque se crea que es indiferente, no puede ser establecido como ley” (*CT*: 233). De ello apresuramos dos conclusiones: primera, Locke tenía un interés genuino por la humanidad;⁴ segunda, las leyes incitan a que el hombre actúe libremente, pero le prohíben, a la vez, afectar a los demás. En este sentido, las leyes *obligan* a algo, por lo menos a no interponerse en el ejercicio de los derechos de otros miembros de la sociedad. La ley, pues, se preocupa por el bien propio y el de los terceros.

Las leyes de la naturaleza son inmutables y universales, consisten en “reglas de moral permanente y fija que la razón misma dicta, de tal manera que persisten y vienen a ser algo inherente a los principios de la naturaleza humana. Y para que dichas leyes fuesen alteradas o abrogadas, antes sería preciso que la naturaleza humana

la relación que genera estos derechos tiene raíces importantes en la naturaleza de los seres humanos”.

2 Todas las obras de John Locke son citadas en el cuerpo del trabajo sin mayor indicación que las siguientes siglas, seguidas de los números de página y parágrafo, cuando aplique: *Primer tratado sobre el gobierno (TGI)*, *Ensayo sobre el gobierno civil (TGII)*, *Carta sobre la tolerancia (CT)*, *Ensayo sobre el entendimiento humano (EEH)*, *Segunda carta sobre la tolerancia (LTII)*, *Justicia Punitiva (JP)*, *Ensayo sobre las leyes de la naturaleza (ELN)*, *Segunda carta sobre la tolerancia (CTII)*. Las traducciones de los textos de Locke son propias, con excepción del último tratado, escrito en latín, para el cual se utiliza la versión de Jenny Strauss y Diskin Clay de 1990.

3 En realidad, Locke utiliza cuatro definiciones distintas de derecho: libertad, reclamo, reclamo obligatorio y reclamo opcional. El derecho entendido como «utilizar libremente alguna cosa» presenta una definición más general y considera que la naturaleza humana es originalmente libre, tal como nuestro autor la describe en la caracterización del estado de naturaleza (Simmons, 1992).

4 No es materia de la presente investigación explicar que la propuesta de Locke se aleja del individualismo radical. En esta línea, véase Kramer (2004).

cambiara, pues hay una armonía entre ambas” (*ELN*: 86).⁵ Las leyes de la naturaleza obligan “por virtud de su propia naturaleza o fuerza” (*ELN*, VII: 13) y no están sujetas a la voluntad de un gobierno en particular; su autoridad yace en su razonabilidad y no en su poder de coerción, si bien esto no significa que sean ajenas a cualquier tipo de sanción como efecto de su incumplimiento. Que la ley se entienda a partir de la razón nos lleva a afirmar que su fuerza no depende de un premio o de un castigo a merced de la voluntad de alguien más, sino de la naturaleza misma. Los seres humanos están naturalmente obligados a seguir las leyes de la naturaleza, aunque *de facto* no siempre sea así, razón por la cual, existen los castigos.

La primera ley de la naturaleza manda preservar la propia vida, pues el conocimiento empírico más inmediato es el de la auto-preservación.⁶ Para Locke, concluir a partir de nuestra experiencia que la vida busca destruirse a sí misma es improcedente. Los sentidos comprueban, en el mismo sujeto, en sus semejantes y en los animales, lo que la inclinación natural solicita desde el comienzo de la vida: sobrevivir (*TGI*, § 86: 56). Por ello, el hombre está llamado a preservar su propia vida y la de los demás, y la defensa personal está permitida cuando el individuo se encuentra amenazado por alguien más:⁷ “el hombre es llamado a preservarse a sí mismo y a no escapar voluntariamente de su sitio para que, de igual forma, cuando su propia preservación no esté en juego, cuide al resto de la humanidad tanto como pueda a menos que se trate de hacerle justicia a quien le ofende” (*TGII*, § 5: 102). A partir del deber que tiene el hombre de preservar su propia vida, se entiende también el deber de cuidar al resto de la especie por las mismas razones.

5 Véase también *EEH*, II.xxviii.7 y II.xxviii.8.

6 Idea similar a la de Tomás de Aquino en *Suma teológica* (I-II, q. 94, a. 2).

7 Otra lectura de Locke, paralela —no contradictoria o exclusiva—, indica que el ser humano cuida de sí mismo por ser una criatura divina. James Tully (1980) profundiza en este argumento. ¿Puede explicarse la obligatoriedad de la ley de la naturaleza al margen de su legislador divino? Sí, siempre y cuando se entienda a la ley de la naturaleza como una ley de razón. La naturaleza humana puede entender las razones para preservar su vida y la de los demás. La normatividad está sujeta a una justificación racional no meramente dogmática.

Por su parte, el derecho se diferencia de la ley en su fin:⁸ el derecho se refiere al uso libre sobre una cosa (*ELN*, I: 6), y la ley, por el contrario, permite y prohíbe, pues no depende de la libertad del individuo, sino de las leyes de la naturaleza inherentes a la naturaleza misma. En el caso específico del derecho natural, Locke se refiere a éste como un reclamo, no como un privilegio o inmunidad. Ello se debe a que, para nuestro autor y para los pensadores iusnaturalistas, los derechos naturales son tales porque los seres humanos reconocen y reclaman su fuerza al margen de los derechos positivos, no porque obtengan ese privilegio realizando alguna actividad en particular.

Locke deriva tres derechos sustantivos, o del hombre, de la ley natural: la preservación de la propia vida, la preservación de la especie y la propiedad privada; y un derecho derivativo, pero esencial para constituir el orden político: el derecho a castigar. Existen, entonces, cuatro derechos naturales. Los tres primeros son irrenunciables, y el orden político se crea para protegerlos, y el cuarto se postula en favor de la preservación de la especie humana. Estos derechos son correlativos a las leyes naturales. Es decir, la obligación de preservar la vida de un tercero se convierte en su derecho de reclamar que así sea. En otras palabras, el deber de cuidar a los demás es, al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias, el derecho que éstos tienen de preservar su vida.

Cuando el derecho al castigo se fundamenta sobre una noción de derecho natural, resulta más sencillo concluir su inminente necesidad. Dada cierta normatividad original, entendida como un reclamo de toda la especie humana y no como una situación privilegiada, la sanción intenta volver a la armonía que, por lo menos en Locke, es natural. Sin embargo, a diferencia del resto de los derechos naturales, el derecho al castigo se entiende mejor como un poder —el “poder de ejecutar la ley de la naturaleza” (*TGII*, § 86: 136)— y no como un reclamo. El ejercicio de este *ius* no es indispensable ni necesario cuando predomina el respeto a los derechos ajenos y, por

8 “Locke es cuidadoso en distinguir *jus* como derecho a disfrutar de algo, de *jus* en el sentido común que se refiere a ley. Sin embargo, en algunas ocasiones, Locke utiliza *jus* no como derecho sino como ley” (Clay, 1990: 89).

ende, hay un ambiente pacífico; más bien, el derecho a castigar es un tipo de derecho instrumental que se utiliza cuando peligra la vida y se ignora la ley de la naturaleza.

Como se aprecia, el objetivo de la ley de la naturaleza y del castigo difieren. El primero ofrece un ámbito normativo de acción, el segundo asegura que el ambiente sea libre y seguro. Mediante la recuperación del derecho al castigo como un derecho natural, Locke presenta la manera en que los seres humanos pueden confrontar a quien no respete sus derechos. Durante las revoluciones inglesas del siglo de nuestro autor, se apreciaban violaciones inminentes a la libertad de religión y a la propiedad privada que debían ser castigadas, independientemente de que los gobernantes fueran los victimarios. Ello no sugiere que aplicar cualquier sanción sea —o haya sido— asunto sencillo. Dilucidar esta cuestión requiere profundizar en el argumento lockeano sobre el castigo.

Conceptualización del castigo

La legislación consiste en un sistema normativo explícito que regula, en parte, el comportamiento de quienes conforman alguna sociedad. Como la experiencia nos ha enseñado, los seres humanos encuentran, frecuentemente, algún espacio para infringir las leyes que les rigen. Frente a ello, la consecuencia más común consiste en aplicar un castigo. Locke define el castigo como

un sufrimiento: quitar o abreviar alguna cosa buena a la cual, la persona castigada tendría el derecho. Para justificar este mal sobre cualquier hombre, se requieren dos cosas. Primero, que quien castiga tenga el encargo y el poder de hacerlo. Segundo, que el castigo sea directamente *útil* para procurar un mayor bien. Cualquier castigo que un hombre le aplique a otro sin cumplir con estas dos condiciones, independientemente de lo que pretenda, prueba un daño y una injusticia. Luego, cuando la utilidad no está —considerando que es una de las condiciones que hacen

al castigo justo—, los castigos pueden ser ilegítimos en las manos de cualquiera (CTII, 100).

A continuación, se enuncian seis características: a) Debe ser desagradable; b) se aplica tras una ofensa a la ley (es decir, se opone a la manipulación del comportamiento mediante estímulos previos a la acción como los condicionamientos y las propagandas y, en este sentido, promueve la libertad, pues el ser humano es capaz de elegir entre obedecer la ley o asumir las consecuencias si la desobedece⁹); c) requiere un ofendido y una ofensa; d) se aplica intencionalmente por seres humanos; e) en el estado civil, se impone y administra por la autoridad avalada por el sistema legal en cuestión;¹⁰ f) busca un mayor bien tras su aplicación.

Existen otras opciones cuando la sociedad civil se desarmoniza y la ley se desobedece: la amnistía y el indulto, por ejemplo. La amnistía se entiende como el impedimento de un juicio penal y de ciertas acciones civiles tras una específica conducta criminal.¹¹ Técnicamente, este concepto significa *sin memoria*, lo que indica un tipo de renuncia a condenar un delito en particular. La amnistía se diferencia del indulto, en el cual, dadas ciertas circunstancias especiales, se condona el castigo de alguna falta individual. No nos adentraremos demasiado en la diferencia entre amnistía e indulto —términos a los que en adelante nos referiremos, simplemente, como *perdón*—, baste por el momento enfatizar que ambos rechazan al castigo como solución a algún perjuicio. ¿Justifica Locke el castigo frente a estas alternativas de paz social? Explícitamente no; sólo considera una

9 Entiendo que este elemento es más complejo, pues a mayor número de leyes que carezcan de sentido, la persona es menos libre de rechazarlas. Ello es lo que sucede en los totalitarismos.

10 La enumeración de estos elementos se basa en el texto de Hart (2008: 5 y 23). No se trata de una cita textual, pues Hart realiza este ejercicio sin considerar el ejercicio hipotético del estado de naturaleza.

11 "Amnistía", en *Instrumentos del estado de derecho para sociedades que han salido de un conflicto*. Nueva York y Ginebra: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2009.

remota posibilidad de perdonar las faltas en contra de la ley, si bien esto no disminuye la ofensa ni retribuye a las personas ofendidas.¹²

El perdón y el castigo se interesan igualmente por los miembros de su sociedad; no obstante, el primero se ocupa de condonar al victimario y el segundo de hacerle justicia a la víctima. La diferencia radica en que, mientras que los castigos buscan penalizar a quien incumple la ley, el perdón pretende evitar cualquier correctivo, sin importar que la falta en cuestión haya ignorado las normas.¹³ Asimismo, en el caso del castigo, el agraviante debe hacer o recibir algo directamente; en cambio, cuando se trata de perdonarlo, el ofensor es un agente pasivo que no está obligado a hacer algo. Es decir, la existencia del perdón depende primordialmente de la víctima, y la ejecución del castigo requiere la presencia de un victimario.

Las ventajas y desventajas de estas características no garantizan la eficacia en la aplicación de alguna opción ni la desacreditan absolutamente. Ante esto, es menester preguntarse críticamente qué opción resulta más viable si *de facto* nos encontramos en sociedades consolidadas y regidas por leyes. El perdón, en el marco de la filosofía lockeana, dificulta cumplir con uno de los objetivos del castigo: cuidar a la humanidad de sufrir el mismo crimen. Considerando los conceptos de «ley» y «derecho» ya esbozados, el perdón —en ciertos casos límite— consiste en una violación a la segunda ley de la naturaleza cuando la vida de la humanidad corre riesgo ante la inminente posibilidad de que se cometa un delito contra ella de nuevo. Además, al margen de la legislación universal de la que parte Locke,

12 “El Magistrado, al ser tal, tiene en sus manos el derecho común de castigar, y con frecuencia puede, donde el bien público no demande la ejecución de la Ley, *perdonar* (*remit*) el castigo de la Ofensa Criminal mediante su propia Autoridad, aunque no pueda *reducir* (*remit*) la satisfacción de algún hombre privado debido al daño que ha recibido. Él, quien ha sufrido el daño, tiene el Derecho a demandar en su nombre y a *condonar* (*remit*)” (TGII, § 11: 104). O bien, la ley “no hace distinción entre personas, que por sus acciones, pueden merecer el premio y el perdón; en estas condiciones, el Gobernante puede tener un Poder, en muchos casos, de mitigar la severidad de la Ley y perdonar (*pardon*) a algunos Ofensores: Pues el *fin del Gobierno* es la *preservación de todos*, tantos como pueden ser, incluso los culpables deben ser salvados (*spared*) donde no se le pueda probar perjuicio alguno al inocente” (TGII, § 179: 180; cursivas del original).

13 ¿Se puede castigar y perdonar al mismo tiempo? Sí, aunque el objetivo del castigo predomina sobre el perdón. Si no fuera así, sería innecesario aplicar la sanción.

el perdón no asegura la reparación del daño, pues depende de la víctima y no del victimario.

La aplicación del castigo

Locke parece confirmar la obligatoriedad de ejecutar el castigo en varios textos.¹⁴ En su calidad de derecho natural, el derecho a castigar es un derecho universal, igual que el derecho a la vida o el derecho a la libertad. Todos somos igualmente libres de castigar, siempre y cuando otro no haya ejecutado el castigo previamente.¹⁵ Esto deriva en algunos retos detectados por Locke, como la aplicación desproporcionada de sanciones en el estado de naturaleza que desemboca, posteriormente, en la necesidad de un juez imparcial en el estado civil. En el marco de un gobierno consensuado y establecido, el castigo sigue siendo un derecho natural que se cede a un tercero para asegurar la objetividad de su aplicación y la seguridad de los involucrados.

El castigo no puede ser aplicado por quien cometió la falta, pues no bastan las penas autoimpuestas ni las que podrían darse naturalmente, como el remordimiento de conciencia o algún castigo divino. Es decir, la existencia de la ley exige, necesariamente, la aplicación de una sanción a quien no la cumpla. Implementa el castigo quien tenga la *autoridad* y el poder de hacerlo (*CTII*: 100). En el hipotético estado de naturaleza, los castigos son aplicados por cualquier ser humano; en la sociedad civil, se ejecutan por un magistrado que se encarga de legislar las sanciones correspondientes a su territorio¹⁶ (excepto en el caso de la defensa propia).

14 Por ejemplo, en *EEH*, IV.iii.18.

15 Esto resuelve la objeción de Lyons (1976: 210): si todos tienen el derecho a castigar, podríamos enfrentarnos a un escenario terriblemente sádico en donde el victimario recibe la misma pena varias veces.

16 Lo cual nos lleva a cuestionarnos la legitimidad del castigo hacia los extranjeros (que Locke aprobaría) o de los castigos a personas que no fueron castigadas en su país.

Cualquier rechazo a la ley pone en peligro a la humanidad en su totalidad y no sólo a la víctima inmediata, pues todas las personas son susceptibles de ser atacadas por el mismo individuo o grupo y: “[c]uando se transgrede la Ley de la Naturaleza, el ofensor declara que vive por otra Ley, diferente a la de la *razón* y la Equidad común [...] y por ello se convierte en un peligro para la Humanidad” (TGII, § 8: 103).¹⁷ Por ello, el derecho al castigo no es un derecho privado, aunque sólo haya un afectado. Ello es consistente con lo dicho sobre la universalidad del derecho natural, precisamente por tratarse de un poder público de todos.¹⁸ Por lo tanto, la defensa de alguien cuyos derechos no han sido respetados se convierte en el deber de todos de proteger a la humanidad. En otras palabras, castigar a quien desobedece la ley no es una posibilidad, sino un imperativo.¹⁹ Hacer cumplir la ley no significa actuar sólo cuando se observa directamente una ofensa (como privar de su libertad a quien está robando algo en el momento en que lo hace), sino implementar un castigo *a posteriori* aunque la persona afectada y el resto de la humanidad ya no se enfrenten a un peligro inminente.²⁰ Si no se coaccionara a quien rompiera las leyes, en vez de normas, deberían ser llamadas consejos o recomendaciones opcionales: “[p]ues la *Ley de la Naturaleza* sería vana, así como todas las otras Leyes que conciernen a los Hombres en este Mundo, si no hubiera ser alguno que en el Estado de Naturaleza tuviera el *Poder de Ejecutar* dicha Ley” (TGII, § 7: 103).

Causas y consecuencias del castigo

¿Cómo defender la aplicación del castigo? Algunas posturas significativas justifican el castigo con base en las consecuencias, la retribución

17 Asumo que también existen faltas contra comunidades enteras y no sólo contra particulares.

18 Green (1967, § 178: 136).

19 Por ejemplo, castigar a quien violenta a las mujeres en pos de proteger a todas aquéllas que pudieran sufrir un ataque similar.

20 Simmons (1992: 136).

o la restitución. La severidad y el tipo de castigo dependen, en parte, de la opción que se elija (Hart, 2008: 14). La postura consecuencialista promueve el castigo en aras de los beneficios colectivos *a posteriori*, pues se desempeña como pauta de comportamiento social, no individual. Considerando exclusivamente sus efectos, la aplicación consecuencialista pretende desmotivar a quienes también consideran —o consideraban— romper la ley (al observar en otro las secuelas de desobedecer las normas, los espectadores pensarán dos veces si desean vivir lo mismo), detener cualquier indicio de guerra y evitar que el transgresor de la ley delinca nuevamente. De modo que, quien impone un escarmiento para disuadir al resto de la población considera que, cuantitativa y cualitativamente, vale más dañar a un infractor que presenciar el mismo perjuicio reiteradas veces. Resulta preferible un daño individual sobre un percance social (Farrell, 1988: 450).²¹

Es imposible, sin embargo, asegurar la eficacia de la sanción de manera absoluta, pues como apunta Ferrajoli, la ponderación entre costos y beneficios es imposible (2001: 261). Además, es inviable disuadir a todos los infractores potenciales de desobedecer la ley mediante la alternativa consecuencialista: el castigo “excluiría grados de severidad que son inútiles en el sentido de que no hacen nada más por asegurar o mantener un nivel más alto de observancia de la ley u otro resultado considerado valioso” (Hart, 2008: 15). Asimismo, este tipo de consecuencialismo presupone una naturaleza humana reflexiva y precavida —lo cual es sumamente discutible—. Es bien sabido que el castigo no siempre desmotiva a los malhechores cuando consideran que su acción está encaminada a un bien mayor que aquél que trae evitar su pena.

Como se aprecia, el recurso de la disuasión utiliza al castigado como un medio para convencer a la humanidad de no repetir sus pasos, a costa —en algunos casos— de aplicar penas máximas, como

21 Esta idea se opone a la filosofía kantiana que defiende a la persona como fin en sí mismo: “La ley penal es un imperativo categórico y ¡ay de aquel que se arrastre por las sinuosidades de la doctrina de la felicidad para encontrar algo que le exonere del castigo..., por la ventaja que promete, siguiendo la divina farisaica <es mejor que un hombre muera a que perezca todo el pueblo>!” (Kant, 1989: 167).

la tortura y la pena de muerte, para lograr una sociedad segura (Ferrajoli, 2001: 261).²² Nos enfrentamos con la instrumentalización de una persona en aras del bienestar de la mayoría. ¿Y no representa esta situación un tipo de rechazo a sus derechos? En otras palabras, ¿no observamos una contradicción interna en la filosofía de Locke cuando, por una parte, promueve los derechos naturales y, por otra, salvaguardarlos supone la negación de éstos, por lo menos en quien comente alguna falta y debe ser castigado?²³

Esta tensión puede resolverse señalando dos argumentos. Primero, el transgresor se aleja de la ley natural de manera voluntaria y, por ende, también de su protección y de la obligación que tienen los demás de reconocerle sus derechos. En segundo lugar, el ofensor no pierde todos sus derechos, pero probablemente el ofendido sí lo haga. Así que, si un agresor atenta contra el bien material de otro, lo hace, al mismo tiempo, contra su libertad de portar y tener lo que desee y de desarrollar su vida de acuerdo con sus intereses. En cambio, el castigo en consecuencia no necesariamente elimina todos los derechos del ofensor, sólo el que sea proporcional a la falta cometida.

Disuadir a otros de cometer la misma infracción mediante el castigo de un tercero se distingue del castigo por merecimiento. En el primer caso, varios son los involucrados y afectados; en el segundo, sólo hay un protagonista (sin bien es cierto que la aplicación de un castigo no está exenta de consecuencias no consentidas, como el asentimiento de los espectadores). El merecimiento se relaciona más con la postura retribucionista y restitucionista: la retribución (también entendida como compensación) conlleva un pago que no es idéntico a lo que se tomó originalmente y la restitución es la devolución exacta de lo que se retiró.

22 Nos enfrentamos a lo que Ferrajoli (2001) denomina *prevención general negativa*, es decir, la imposición de una pena sobre una persona en específico con la finalidad de intimidar a “la generalidad de los asociados” (275).

23 Tuckness (2010: 721) señala que cuando Locke enfatiza las consecuencias del castigo, omite, absolutamente, los derechos del victimario. Los defensores actuales de los derechos humanos procuran los derechos de los delincuentes y no sólo de los delinquentes. Locke, por el contrario, suspende los derechos de los transgresores de la ley hasta que su castigo sea aplicado.

La justificación retribucionista se entiende en un sentido fuerte y otro moderado. Este último defiende la necesidad de penar los agravios de un culpable por su naturaleza moral.²⁴ En un sentido fuerte, se trata de atender la relación que “existía entre el criminal y la víctima [antes del delito] y buscar restaurar, todo lo posible, este vínculo mediante el castigo” (Tuckness, 2010: 720).²⁵ La retribución se ejemplifica con la defensa propia. No se trata de castigar al agresor para obtener algo a cambio, sino de escalearlo para salvarse a uno mismo en el momento específico del ataque, porque el victimario y la víctima *así lo merecen*.²⁶

En el marco de la discusión sobre los derechos naturales que propone Locke, quien comete una falta en contra de su propia vida o la de los demás recibe un castigo por ello. Cuando se transgreden los derechos de los demás, los propios también quedan suspendidos mediante el castigo proporcional correspondiente. En cambio, cuando se trata de un atentado en contra de los bienes privados, la retribución se entiende como una gratificación material equitativa: cuando A realiza B, recibe a cambio C. Si se tratara de restitución y no de retribución, C consistiría en algo en específico, que no necesariamente modifica el nivel de seguridad en la sociedad,²⁷ como cuando alguien regresa un objeto valioso que fue robado a su dueño original.

La restitución puede tener dos objetivos: que el ofensor pague o que al ofendido se le compense. Como se verá, coincidimos en que Locke opta por la restitución como una consecuencia para el ofensor. Por su parte, la compensación, si bien directamente relacionada, se refiere más bien a quien sufre el daño. Éste tiene derecho a recibir una compensación y, al mismo tiempo, a reclamar un castigo.

24 Tuckness (2010); Hart (2008).

25 Tuckness (2010: 720 y 728) asegura que Locke se oponía a la retribución en sentido fuerte y optaba, más bien, por castigar para disuadir a la sociedad; sólo secundariamente, Locke prefería el castigo como restitución.

26 La defensa propia es rescatable en casi todas las legislaciones, aunque presenta algunos problemas. Idealmente, ésta debe ser proporcional, como no matar a alguien que sólo está hurtando. Quien aplique desproporcionadamente el castigo es merecedor, a su vez, de otro castigo.

27 Tuckness (2010: 728).

En estos casos, si la humanidad corre riesgo, el castigo se vuelve un deber, no sólo un derecho.

Consideremos el siguiente ejemplo: alguien le roba un bien privado a otro. Un castigo proporcional consistiría en devolver lo hurtado. Si lo regresa tal y como lo tomó, nos enfrentaríamos a un caso de restitución; si hace algo por enmendar su falta, como ayudar a la persona en otro asunto o devolver algo similar, sería reparación. En este ejemplo se aprecia que es más fácil determinar la proporcionalidad del derecho a castigar *para reponer* que para disuadir, pues la reposición tiene un criterio objetivo material, y la disuasión, especialmente la de los espectadores, es algo subjetivo e incommensurable.

La retribución, por sí sola, parece resolver la cantidad de castigo por aplicar. Locke resuelve esta cuestión mediante la proporcionalidad, pues el derecho al castigo es un ejemplo de justicia retributiva en donde la pena debe ajustarse a la falta cometida:

Y a pesar de que en el Estado de Naturaleza *un hombre consigue poder sobre otro*, no se usa al criminal cuando se tiene entre las manos, de acuerdo al poder absoluto o arbitrario de las pasiones o las extravagancias ilimitadas de su propia voluntad, sólo se le retribuye lo proporcional a su transgresión, tan lejos como la razón en calma y la conciencia lo dicten, que es tanto como puede servir a la *reparación* y a la *disuasión (restraint)*. Pues estas dos son las únicas razones por las que un hombre podría dañar legalmente a otro, que es lo que llamamos *castigo* (TGII, § 8: 103).

Por lo anterior, no debería recibir la misma sanción quien terminó conscientemente con la vida de un ser humano y atentó contra la ley natural, y quien lo intentó y no lo logró. Tampoco se debería matar a quien ha insultado a otro, o insultar a un asesino para castigarlo. ¿Cuál es la medida? Si se considera la fuerza,

[l]a justicia punitiva consiste en no excederse y en no volverse poco relajado (*solutive*). Y ambas por la misma razón, a saber, porque ninguna de estas maneras consolida el derecho del otro; el castigo consiste en quitarle un bien a otro o pagarle para

reponerle un bien, por ejemplo, dinero, elogios, etc. Aquél que se mantiene dentro de estos límites frente a cualquier persona nunca será injusto (*JP*: 339).

¿A quiénes se suma John Locke? ¿A los retribucionistas o a los consecuencialistas? La cuestión no es menor, pues el iusnaturalismo y el consecuencialismo parten de premisas que, si bien no llegan a contradecirse lógicamente, difieren radicalmente. Reflexiónese, entre otras cosas, que los iusnaturalistas consideran la existencia de los derechos sin evaluar o medir los resultados. Los derechos son cuestiones morales que no están sujetas a la cuantificación propia de la filosofía consecuencialista. A ello se debe que Locke sea un retribucionista en parte; no obstante, coincide también con los consecuencialistas en lo que se refiere al castigo.²⁸

El retribucionismo de Locke reside en su iusnaturalismo. En el caso específico de las leyes de la naturaleza, su misma condición de ley las obliga a sancionar a quien no las cumpla, pues el ser humano está llamado a vigilar su cumplimiento en sí mismo y en los demás (es menester recordar que la ley manda, también, cuidar la vida de la humanidad). Es decir, la humanidad tiene el derecho de exigir el cumplimiento de la ley que regula a todos sus integrantes. Ello no significa que el ser humano siga la ley sólo por temor al castigo —como propusiera Hobbes—. Significa, más bien, que la fuerza de la ley radica en su inteligibilidad y que el castigo es la consecuencia de no entenderla. Transgredir la ley “demuestra cierto nivel de irracionalidad” porque “la racionalidad es una condición para ser sujeto de la ley natural y poseedor de los derechos que la ley define” (Simmons, 1992: 153).²⁹ Considerando el derecho a la rebelión que

28 Para Nozick (1974: 61 y ss.), la disuasión es más efectiva que la retribución, pues no toda falta es sujeta de pago; además, hay algunas consecuencias, que no se pueden retribuir y que el ofensor está dispuesto a asumir cuando comete la falta. La retribución, además, podría ser sumamente costosa para el Estado, pues quien enmienda su mala acción con algo similar, no considera los costos que castigarlo y encontrarlo supuso para el gobierno.

29 Cabe señalar que Locke limita la aplicación del castigo a los ámbitos que interfieren con las leyes, pero nunca aceptaría que se castigara a quien no comparte una religión

defendía nuestro autor y los retos que vivían los propietarios del siglo XVII, sería más consistente que Locke optara por la restitución y por la reparación, y no por la disuasión. Al gobernado que se rebela no le interesa en demasía disuadir a unos pocos gobernantes de ya no faltarle al respeto a su vida, a su libertad y a sus bienes. Más bien, busca ejercer estos derechos tal y como se los merece, sin modificación alguna.

Por su parte, defender que Locke es consecuencialista supone recuperar su famosa conceptualización de persona, entendida como ser con conciencia de sí (*EEH*, II.xxvii). De esta definición se podría seguir, tal como lo señala nuestro autor en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que quienes carezcan de conciencia psicológica no pueden recibir una sanción. Pero no es así, el mismo autor rechaza esta idea: “No obstante el castigo se anexa a la personalidad, y la personalidad a la conciencia, y el borracho (*drunkard*) quizá no fue consciente de lo que hizo, las judicaturas humanas lo castigan *justamente*; porque el hecho se prueba en su contra, pero la voluntad de la conciencia no le puede ser probada” (*EEH*, II.xxvii.22, cursivas mías). Y es que, en el plano individual, poco servirá el castigo a quien no cometió intencionalmente una falta, pues no fue una acción consentida. Sin embargo, en este caso, la sanción representa una medida sumamente útil para la humanidad en general que se salvará de lidiar con el mismo *ser humano*,³⁰ capaz de dañarles en el futuro, consciente o inconscientemente. El castigo, pues, se implementa pensando en el bien común de la humanidad, tal como se indica en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, donde Locke afirma que el perdón es viable siempre y cuando no afecte el bien público: “El Magistrado, al ser tal, tiene

para obligarlo a compartir otra distinta: “Pues donde no hay falta alguna, tampoco puede haber castigo moderado. Todo castigo es inmoderado cuando no hay falta que castigar” (*CTII*: 75). Ello queda especialmente claro en el texto de Locke, *A Second Letter Concerning Toleration*, el cual se escribe para responder a algunas objeciones hechas al documento que le antecede, *Letter Concerning Toleration*. La razón de esto es que el castigo sirve para que el ofensor acepte su error, mas no la verdad. Así que, apelando nuevamente a la naturaleza racional del ser humano, Locke opta por argumentar, en vez de castigar, cuando se trata de los asuntos religiosos.

30 Ser humano en el sentido literal. Locke define al ser humano como la unión de alma y cuerpo.

el derecho común de castigar puesto en sus manos, y con frecuencia puede, donde el bien público no demande la ejecución de la Ley, *perdonar (remit)* el castigo de la ofensa criminal mediante su propia autoridad” (CTII: 75). Se trata, entonces, de asegurar la justicia hacia quien sí cumple la ley y protegerlo de quien no lo hace. Esto lo entiende bien Hart cuando teoriza en torno al castigo en general: “Las *sanciones* son requeridas no como el motivo normal que lleva a obedecer, sino como una garantía para aquellos que voluntariamente obedecen de que no serán sacrificado en aras de los que no lo hacen. Obedecer, sin esto, sería arriesgarse a ir a la pared. Dado este peligro inminente, lo que la razón demanda es la cooperación voluntaria en un sistema coercitivo” (Hart, 1990: 198).

La enumeración de los objetivos de los diferentes tipos de castigo nos presenta otro problema: resolver qué tipo de castigo aplicar. Y es que, si el derecho natural al castigo tiene como finalidad la reparación y la disuasión (TGII, § 8: 103), se fundamenta en dos finalidades distintas que se podrían concretar en la aplicación de dos sanciones diferentes.³¹ Pienso que Locke optaba más por la disuasión y que, en el marco de su filosofía vista de modo sistemático, el derecho al castigo se enmarca dentro del consecuencialismo. En el caso de la reparación, el castigo protege a la humanidad del individuo que obró mal; y en el caso de la disuasión, el castigo protege a la humanidad de todas las personas que hubieran considerado actuar de la misma forma (Farrell, 1988: 441), lo cual indica un bien cualitativamente mayor con una sanción, también mayor, que se adecua a lo establecido por la ley de la naturaleza. Lo anterior nos lleva a concluir que el objetivo del castigo —disuadir, restituir o reparar— depende del tipo de falta cometida: no es lo mismo un delito civil que uno penal, por ejemplo. Locke, entonces, propone el castigo como restitución o reparación cuando se trata de un daño a los bienes materiales, y la disuasión cuando la vida y la libertad están en juego. En este último caso, incluso la pena de muerte está permitida.

Predomina el castigo con el propósito de disuadir si se acepta la siguiente jerarquización formal de los derechos lockeanos: el

31 Simmons (1992).

derecho a la propiedad privada material es un derecho especial que deriva del derecho general a la vida y a la libertad.³² Los derechos generales son “derechos que todos los hombres capaces de elección tienen en ausencia de condiciones especiales” (Hart, 1955: 188). Los derechos especiales son aquellos que “surgen de transacciones especiales entre individuos o de otra relación personal” (Hart, 1955: 188). Por tanto, si predominan los derechos generales sobre los especiales, y el castigo salvaguarda a ambos, es preferible castigar para disuadir y proteger los derechos generales de toda la humanidad que castigar para restituir y responder sólo al ofendido.

En conclusión, resulta inevitable cuestionarse acerca del perdón y del castigo como dos opciones distintas ante una sociedad que, en algunas ocasiones, es irrespetuosa de la ley. Locke nos ilumina al respecto. Y es que se debe castigar con proporción, atendiendo a la falta en cuestión y decidiendo, con base en ello, si se trata de disuadir o de reparar. El perdón, por su parte, se convierte en una alternativa viable frente a los castigos improcedentes e injustos. En este último escenario, no se trata de perdonar a los victimarios, sino de pedirle perdón a aquéllos que, confundidos con victimarios —o considerados así por cuestiones políticas—, se han convertido en las verdaderas víctimas. Además, se debe castigar, con la justa medida, a quienes sancionan sin considerar las restricciones esbozadas por Locke e ignoran los derechos de los seres humanos.

Referencias

- Becker, L. (1977). *Property Rights. Philosophical Foundations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Farrell, D. (1988). “Punishment Without the State”. En *Nous*, vol. 22, n. 3; pp. 437-453.
- Ferrajoli, L. (2001). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.

32 Se enfatiza que los bienes materiales son derechos especiales, mientras que el derecho a la propiedad privada, que incluye la vida y la libertad, es un derecho general.

- Green, T. H. (1967). *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hart, H. L. A. (1955). “Are There Any Natural Rights?”. En *The Philosophical Review*, vol. 64, n. 2; 175 – 191.
- (1990). *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- (2008). “Prolegomenon to the Principles of Punishment”. En *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. Oxford University Press; pp. 1-27.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos.
- Kramer, M. (2004). *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990). *Questions concerning the Law of Nature*. J. Strauss and D. Clay (eds.), Ithaca & London: Cornell University Press.
- (1997). “Punitive Justice”. En *Political Essays*. M. Goldie (ed.). Cambridge: Cambridge University Press; p. 339.
- (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania University.
- (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. I. Shapiro (ed.). New Haven and London: Yale University Press.
- (2007). *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*. Traducción de C. Mellizo. Madrid: Tecnos.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Sartori, G. (2002). *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.
- Simmons, A. J. (1992). *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Tuckness, A. (2010). “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”. En *The Journal of Politics*, vol. 72, n. 3; pp. 720-732.
- Tully, J. (1980). *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1988). *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press.

* El presente trabajo ha sido auspiciado por la Universidad de los Andes, Chile, a través de la *Beca Josefina Cruzat de Larraín* para estudios de posgrado.

Entre el don y el contrato:
El nuevo vínculo paterno-filial y su relación con el desafío
político de la natalidad*

Between the gift and the contract:
The new paternal-filial bond and its relation to the political
challenge of birth

Francisca Echeverría
Universidad de los Andes, Chile
mfecheverria@uandes.cl

Fecha de recepción: 01-05-20 • Fecha de aceptación: 19-11-20

Resumen

Frente al fenómeno de la baja natalidad en gran parte del mundo occidental, el presente trabajo busca explorar la existencia de un cambio en el vínculo paterno-filial que pudiera contribuir a explicar esa caída. La tesis es que, en el último medio siglo, la relación entre padres e hijos ha adquirido rasgos de contrato, una transformación relacionada con la introducción de la técnica en el ámbito de la procreación. Este cambio en el modo de entender la paternidad y la filiación afectaría la decisión de tener hijos, por lo que estudiarlo parece una buena vía para abordar el desafío político de la natalidad.

Palabras clave: contrato, don, filiación, natalidad, paternidad.

Abstract

At the phenomenon of low birth rates in a big part of the Western world, the present work seeks to explore the existence of a change in the paternal-filial bond that could help to explain this decrease. The thesis is that, in the last half century, the relationship between parents and children has acquired the features of a contract, a transformation related to the introduction of technology in the area of procreation. This change in the way of understanding paternity and children filiation would affect the decision to have children, so studying it seems a good way to face the political challenge of birth.

Keywords: birth, contract, filiation, gift, paternity.

Introducción

El hecho de tener un hijo es algo que se plantea hoy de una manera, en cierto sentido, nueva. En efecto, pareciera que en las últimas décadas la idea moderna de autonomía individual ha permeado también el ámbito familiar y ha influido notablemente en la decisión de traer hijos al mundo. Esto se ve reflejado en la significativa caída de la natalidad en gran parte de los países occidentales durante el último medio siglo, descenso que, en muchos casos, ha llevado a niveles por debajo del necesario para el reemplazo de las generaciones.¹ Esta disminución de la fecundidad y el consiguiente envejecimiento de la población presentan importantes desafíos económicos, sociales y culturales, de los que estamos comenzando a tomar conciencia.²

La natalidad no es un elemento más en la vida de una sociedad. Según Arendt (2003), ella constituye la categoría fundamental del pensamiento político. En efecto, con cada nacimiento, algo nuevo irrumpe en la historia: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (2003: 266). Desde esta óptica, comprender el fenómeno de la caída de la natalidad es una cuestión política y sociológicamente relevante, más allá de sus implicancias económicas, sean previsionales, de salud o de crecimiento. Se trata de una cuestión sobre la que quizás no hemos reflexionado lo suficiente: vemos los problemas asociados a la baja natalidad, pero en principio no sabemos ni siquiera cómo plantearlos, tal vez por no

1 Véase, por ejemplo, un informe del Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2018: 16).

2 Sobre lo anterior, puede verse un documento del Fondo de Población de las Naciones Unidas (Cabella y Nathan, 2018). Resulta significativo que esta institución manifieste preocupación por este tema, pues durante años fomentó campañas de control de la natalidad.

contar con un marco conceptual que permita aproximarse a este fenómeno.³

A la luz de lo anterior, el presente artículo busca ahondar en algunos factores asociados a la decisión de tener hijos, en un intento de comprender mejor esta decisión. Se han estudiado múltiples aspectos relacionados con la disminución de la natalidad, como la caída de la nupcialidad, la incorporación de la mujer al trabajo fuera del hogar, la anticoncepción o el aumento del costo de crianza (Chacón y Tapia, 2017; Larrañaga, 2006). La preocupación ecológica también ha comenzado a aparecer como un motivo para limitar los nacimientos: recientemente han surgido movimientos en diversos países que apoyan o promueven la decisión de no tener hijos por su impacto en el calentamiento global.⁴

Este trabajo se centrará en un factor que se encuentra en un plano distinto a los recién mencionados: la transformación que parece estar experimentando el vínculo paterno-filial desde hace unos cincuenta años. La tesis a explorar es que el vínculo entre padres e hijos, que tradicionalmente se había entendido como un vínculo adscrito, ha comenzado a adquirir rasgos de contrato. Lo anterior se enmarca en la tematización del contrato como antítesis del don, lo simplemente dado, lo no elegido. El énfasis moderno en el ideal de autonomía y la introducción de la técnica en la procreación humana parecen estar modificando las nociones mismas de paternidad y filiación. En efecto, en la medida en que el hijo deja de ser visto como don y se considera una decisión o un derecho de los padres, la relación entre ambos empieza a asimilarse a un acuerdo voluntario, con condiciones exigibles. La introducción de esta lógica en las relaciones paterno-filiales afectaría la decisión de tener descendencia, con importantes consecuencias en el hijo y a nivel familiar y social.

El artículo comienza con una revisión de los conceptos de «vínculo comunitario», «vínculo contractual» y «don» en la tradición

3 Por ejemplo, sobre las dificultades de abordar la cuestión de la natalidad solo desde una perspectiva económica, véase análisis de D. Mansuy (2016: 136-137).

4 Artículos relativamente recientes en periódicos de diversos países dan cuenta de esta tendencia (Córdova y Sánchez, 2019; Hunt, 2019).

sociológica y sus raíces en la filosofía moderna. A continuación, se ofrece un análisis de las relaciones familiares en ese marco. En la sección que sigue, se aborda el fenómeno de la tecnificación de la procreación y el cambio que parece haber introducido en el vínculo paterno-filial desde la perspectiva de los padres. Por último, el trabajo se detiene en el impacto que esto tendría en el hijo y en su propia experiencia del don. Las conclusiones apuntan a conectar esta transformación del vínculo entre padres e hijos con el problema político de la disminución de la natalidad, que parece requerir de un nuevo marco conceptual para ser abordado eficazmente.

Vínculos, contrato y don

En la tradición sociológica, los vínculos sociales —aquellos lazos que unen a las personas en un determinado grupo humano— suelen diferenciarse entre vínculos comunitarios y vínculos societarios o contractuales, que se circunscriben en órdenes sociales diversos y presentan características peculiares (Nisbet, 2009). En primer lugar, los *vínculos comunitarios* son aquellos lazos que experimentamos como una *constatación*, no como una decisión (Tönnies, 2009: 14-15). Según Nisbet, este tipo de vínculos se caracterizan por su intensidad afectiva y su profundidad emocional, el compromiso moral y la cohesión social que generan, y su continuidad en el tiempo; su arquetipo son las relaciones al interior de una familia (2009: 73-74). Los *vínculos societarios o contractuales*, en contraste, consisten en el acuerdo voluntario entre agentes racionales, cuyo rasgo característico es el *consentimiento* (Nisbet, 2009: 75). En palabras de Tönnies, el contrato sería el cruce de dos voluntades individuales divergentes, cuyo centro es el intercambio de bienes de igual valor y que dura hasta que se complete ese intercambio (2009: 36-37 y 41-42).

La noción de contrato, tan presente en el pensamiento sociológico, ha sido ampliamente estudiada por la filosofía política moderna, que de hecho nació asociada a ella. En efecto, el punto de partida del pensamiento político moderno parece encontrarse en la hipótesis de individuos insociables titulares de derechos que, mediante un

contrato, fundan el Estado para garantizar la paz entre ellos (Hobbes, 1982). Así, esta idea de contrato entre sujetos radicalmente independientes que tienden a la guerra se presenta, en el contractualismo temprano, como una tesis respecto del origen de la comunidad política. El contrato social sería una asociación artificial —diversa a la comunidad política natural descrita por Aristóteles (*Política*, I.2: 1252b, 27 – 1253a, 7)—, construida fundamentalmente para lidiar con la tendencia humana al conflicto.

Sin embargo, lo que nació como una explicación del origen del orden político, al poco andar comenzó a extenderse a otras dimensiones. Así, por ejemplo, la idea de contrato entre individuos totalmente autónomos es aplicada por Locke al modo de entender las relaciones comerciales (*Segundo tratado de gobierno*) y por Rousseau, a la forma de comprender la familia (*Contrato social*). Ahora bien, ¿qué relación podrían tener esas tesis filosóficas con las relaciones humanas en el mundo real? ¿Es plausible pensar que aquello que se originó como una teoría filosófica acerca de la sociabilidad llegara a modificar realmente los vínculos humanos? A partir de un estudio de la historia intelectual del liberalismo, Pierre Manent sugiere que esa tesis es correcta: según este autor, lo que constituía la hipótesis inicial del pensamiento moderno —el individuo autónomo, titular de derechos—, acabó volviéndose realidad.⁵ Comprender cómo se produjo ese paso del pensamiento a la vida sobrepasa el ámbito de este artículo, pero lo cierto es que los estudios acerca de las sociedades democráticas de la modernidad tardía parecen confirmar la idea de un cambio sustantivo en la autopercepción de los individuos y en sus vínculos con otros (Tocqueville, 2018).

En su agudo análisis de la democrática sociedad estadounidense de inicios del siglo XIX, Tocqueville advierte una transformación profunda en el modo en que las personas se relacionan respecto de las anteriores sociedades aristocráticas. El autor percibe que el rasgo central de la democracia es el sentimiento de semejanza entre los

5 Manent hace notar que la filosofía política moderna fue pensada antes de ser puesta por obra y que, en este sentido, supone algo esencialmente deliberado y experimental, un proyecto consciente y construido (1990: 8-10).

hombres, que vuelve más horizontales las relaciones y conduce a una búsqueda de autonomía personal. Según él, “de todos los efectos políticos que produce la igualdad de condiciones, es ese amor a la independencia el que primero aparece ante la mirada” (2018: II, 4, 1, 1005). Este *individualismo democrático* que constata en Norteamérica es, para Tocqueville, diverso del viejo egoísmo que lleva al hombre a referirlo todo a sí; se trata más bien de “un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes” (2018: II, 2, 2, 846-847).

Tocqueville observa que este proceso de igualación e individualización modifica profundamente la perspectiva del individuo de nuestro tiempo: mientras que el hombre premoderno se entiende a sí mismo desde sus vínculos, desde su pertenencia —a una familia, un gremio, una nación—, el hombre moderno lo hace desde su propia individualidad (2018: II, 2, 1-2). Ese radical cambio de perspectiva conduce, para el autor, a una modificación de los vínculos humanos, a un debilitamiento de los lazos sociales adscritos, aquellos que no son elegidos:

Los hombres que viven en los siglos aristocráticos están casi siempre ligados de una manera estrecha a algo que está situado fuera de ellos, y a menudo están dispuestos a olvidarse de sí mismos. [...] En los siglos democráticos, por el contrario, donde los deberes de cada individuo hacia la especie son mucho más claros, la devoción hacia un hombre [...] se hace más rara. El vínculo de los afectos humanos se distiende y afloja (2018: II, 2, 2, 848).

Lo anterior permite identificar el cambio en la autopercepción del individuo y en el tipo de lazos que lo vinculan a los demás como una diferencia fundamental entre el mundo premoderno y el moderno. Siguiendo a Tocqueville, Manent afirma que en el mundo premoderno los hombres se vinculan en determinadas comunidades —en la familia, en la sociedad— y no tienen otra elección, de modo que aquello que perciben en la vida social es ante todo el conjunto de los vínculos que los aferran, los definen y a los cuales deben

responder; mientras que los hombres de nuestro tiempo, “lo que ven o más bien sienten, en principio, es a ellos mismos, o a su individualidad de sujetos” (Manent, 2016: 190). Precisamente a partir de esa autocomprensión como individuos esencialmente independientes, los hombres modernos habrían comenzado a relacionarse entre sí de otro modo: las relaciones de tipo contractual parecen haber empezado a expandirse a los diversos ámbitos de la vida. Así, los debilitados lazos comunitarios habrían sido reemplazados por vínculos caracterizados por el consentimiento y el intercambio mutuo; se habrían transformado en vínculos *elegidos*, plenamente coherentes con el ideal moderno de autonomía individual. Manent observa cómo la perspectiva del hombre moderno permea las relaciones familiares, y se refiere al papel del consentimiento —propio del contrato— en esos vínculos:

Desde luego, también en nuestra sociedad hay relaciones entre los individuos, se establecen vínculos, se forman parejas y familias... Pero esos vínculos, al menos en principio e idealmente deben ser deseados a cada momento y, por así decirlo, renovados a cada instante. [...] Nuestros vínculos no son conformes a nuestra naturaleza de individuos independientes salvo si son continuamente creados por nuestro permanente consentimiento (2016: 231).

Otro tanto se advierte en la tradición sociológica. Para Tönnies, el autor que sistematiza el pensamiento sobre la idea de comunidad como opuesta a la noción de contrato, es claro que el mundo común premoderno se articulaba fundamentalmente a partir de vínculos comunitarios, mientras que la sociedad moderna lo hace sobre vínculos contractuales o societarios (2009: 6). Según él, el orden social conocido como *comunidad* —que está definido por vínculos comunitarios y encuentra su germen en la relación madre-hijo— es una realidad orgánica y se mantiene unida gracias a una fuerza que llama «consenso»: una armonía o voluntad comunitaria que vincula estrechamente a las personas y es esencialmente diversa al contrato (2009: 5, 9, 18-20). En contraste, la *sociedad* —constituida por

vínculos contractuales o societarios— sería una articulación mecánica, artificial (2009: 5), en la cual los individuos se mantienen separados a pesar de asociarse (2009: 35). Esta última intuición es interesante, atendido que caracteriza los vínculos contractuales como lazos que finalmente no *vinculan*, sino que mantienen a los individuos a distancia unos de otros.

Lo anterior coincide con la visión de Manent quien, desde una tradición diversa, observa que mientras la sociedad premoderna

se organizaba para vincular a sus miembros, mientras todo en ella estaba destinado a representar y consolidar el lazo social, nuestra sociedad se organiza para desvincular a sus miembros, para garantizar su independencia y sus derechos. En un sentido, nuestra sociedad pretende ser una dis-sociedad (2016: 229).

Esta observación permite trazar más claramente la diferencia esencial entre vínculos comunitarios y vínculos contractuales, entre aquellos lazos adscritos que otorgan gran cohesión social y aquellos vínculos adquiridos que asocian a los individuos, pero los mantienen separados unos de otros.

Estrechamente unida a la idea de comunidad y en principio contrapuesta a la de contrato, se encuentra en la tradición sociológica la noción de *don*. Si el contrato se caracteriza por la elección, el don se refiere a aquello que es dado, lo que se recibe gratuitamente, lo no elegido y, en ese sentido, lo obligatorio por excelencia (Marion, 2002). Para Marcel Mauss (1971), el principal teórico moderno sobre el don, la vida social está organizada por cosas que simplemente se nos dan. El punto central de su teoría es que los dones, aunque en apariencia son gratuitos, obligan a devolver al que los recibe. En otras palabras, los regalos vinculan, generan obligaciones, exigen reciprocidad. La tesis de Mauss es paradójica porque, junto con reconocer la centralidad de los dones en la articulación de la vida en común, los asimila a una forma de contrato, con lo que parece negar la posibilidad de gratuidad.

Otros autores, en cambio, aunque siguen a Mauss en la idea de que la vida se funda sobre el don y que éste vincula y llama a la

reciprocidad, admiten la existencia de don auténtico. Es el caso de Pedro Morandé, para quien la entrega gratuita no solo es posible, sino que constituye la estructura íntima del florecimiento humano:

La vida humana es un don, y por ello, la verdad de cada persona es ser-para-el-don. [...] La vida nos fue donada. Es el dato antropológico más elemental. [...] Cuando alguien recibe un don, lo primero que tiene que hacer es acogerlo, no solo aceptarlo pasivamente, sino hacerlo suyo. Por ello normalmente se pregunta por el significado de ese don [...]. Cuando no ocurre, la vida propia y la ajena es observada con indiferencia, lo que lleva inevitablemente a no valorarla y, en el límite, a la alienación completa de la realidad (2017: 277-278).

Desde la perspectiva de Mauss, que considera todo don como una forma de contrato, la distinción entre vínculos comunitarios y vínculos contractuales pierde relevancia: toda relación poseería una dimensión donal y otra contractual, que resultarían inseparables. En cambio, para quienes el don no constituye una forma de intercambio encubierto, sino que está definido por la gratuidad, la distinción entre vínculos comunitarios y contractuales resultar pertinente para aproximarse a las relaciones humanas. Distinguir entre relaciones articuladas por la lógica del don y aquellas regidas por el intercambio mutuo no se trataría de un ejercicio superfluo, sino de una tarea que permite comprender la naturaleza de las interacciones entre personas en los distintos ámbitos.

En suma, la distinción entre vínculos comunitarios y contractuales de la tradición sociológica —que encuentra sus raíces en la idea de contrato surgida con la misma filosofía moderna— permite estudiar la transformación que parecen haber experimentado los vínculos familiares en las sociedades modernas. Como se ha visto, la idea de contrato nació asociada a la noción de individuo e inicialmente fue una tesis acerca del origen de la comunidad política; pero al poco andar, en la medida en que la idea de individuo totalmente autónomo se fue haciendo realidad, la lógica del contrato habría comenzado a permear también otras dimensiones de la vida. El cambio

de perspectiva del hombre moderno —que ya no se siente definido por su pertenencia, sino por su individualidad— habría conducido a un debilitamiento de los vínculos adscritos y a la expectativa de que cualquier vínculo humano fuera esencialmente deseado, consentido, rasgo central del contrato. No es difícil percibir cómo esa tendencia entra en conflicto con la lógica del don, de lo simplemente dado, lo no elegido, que tradicionalmente había definido parte importante de los lazos humanos, sobre todo los familiares.

A partir de este marco conceptual, estamos en condiciones de aproximarnos a los vínculos al interior de la familia —en particular, al vínculo paterno-filial— y captar la forma que adquieren en nuestro tiempo, como un modo de rastrear los orígenes del cambio cultural respecto de la natalidad.

La familia: ¿don o contrato?

¿Qué es, en sus líneas fundamentales, la familia? Siguiendo a Morandé, podemos decir que la familia es aquella comunidad de personas donde la vida nos es donada y donde, en principio, se nos mira como un don. Para este autor, la vocación originaria de la familia es ser el *lugar del don*: la comunidad donde adquirimos la experiencia de donación auténtica capaz de orientarnos hacia la realización de nuestro propio destino, donde aprendemos lo que significa ser personas (2017: 273-78). Morandé observa que una familia es una comunidad a la que no escogemos pertenecer y en la que asumimos responsabilidades ilimitadas respecto de otros. Mientras es propio de un contrato delimitar las cargas y beneficios de cada una de las partes involucradas, es decir, especificar claramente sus derechos y deberes, en la familia se asume el cuidado *total* del otro, sin proporción ni cálculo, sin medida (2017: 279). Así, la familia entendida como el lugar del don se opone en principio a la noción de contrato, a una relación fundada en el consentimiento para el intercambio proporcionado de bienes mientras dure un acuerdo.⁶

6 Obviamente lo anterior no quita que en la familia haya consentimiento (basta pensar

Desde esta misma perspectiva, comprende Fabrice Hadjadj la relación entre padres e hijos, que constituiría el paradigma de vínculo comunitario, opuesto al contractual. Para este autor, un hijo

no se trata [...] de un derecho, sino de un hecho. El hijo *adviene* según un don de la naturaleza, y nunca somos verdaderamente dignos de ese don. *Es la añadidura del amor sexuado, y no el resultado de una intención directa.* [...] Cuando un hijo espeta a sus padres: «Yo no elegí nacer», los padres siempre le pueden devolver la cortesía: «Nosotros tampoco te elegimos, tu nacimiento nos fue dado, e intentamos transformar nuestra sorpresa en gratitud» (2015: 36).

El hijo, en rigor, no se elige y ahí radica para Hadjadj la verdad de ese vínculo. Al hijo se le da —la vida y todo lo demás— no porque responda a los intereses o las expectativas de los padres, sino porque los mismos padres son depositarios de un don.⁷ Continúa el autor:

Este paso de las generaciones [...] posee la característica de no ser un contrato ni una transacción. Realiza un *don sin reciprocidad*. Lo que los padres, tras pasados por la vida, dan al hijo no se lo dan de una forma soberana, como si ellos fueran el origen absoluto de ese don, y el hijo, evidentemente, no tiene que darles, ni podría darles, nada a cambio. [...] No tiene nada que devolver, salvo la honra. Porque, hablando con propiedad, no hay deuda alguna para con ellos — puesto que no se ha contratado con ellos al nacer (2015: 37).

Sin embargo, la vocación de la familia descrita por estos autores —ser el lugar del don gratuito, en el que no se exige retribución

que es un elemento esencial del matrimonio). Pero, como se verá más adelante, el tipo de consentimiento propio de la familia es cualitativamente diverso del que caracteriza al contrato, que está en función del intercambio y se otorga por un plazo determinado.

7 Véase también Valenzuela (1999). Para este autor, lo propio de la paternidad no es decir «te doy porque me das» o «te doy para que me des», sino «te doy porque me ha sido dado».

alguna— parece no corresponder plenamente a la realidad de la familia en el mundo contemporáneo. En efecto, una mirada a su situación en muchos países occidentales en estas primeras décadas del siglo XXI permite advertir señales de que la relación paterno-filial se desarrolla, en ocasiones, en otras coordenadas. En primer lugar, no parece que en la perspectiva del hombre y la mujer de nuestro tiempo un hijo sea considerado primariamente un *don*, sino que más bien es visto alternativamente como un *derecho* de los padres o un *obstáculo* al propio desarrollo, al menos en determinadas etapas de la vida. En efecto, el lenguaje cotidiano suele reflejar este modo de comprender al hijo y esto parece explicar, por ejemplo, la decisión de postergar la paternidad de muchas parejas jóvenes o la voluntad de acudir tardíamente a tratamientos de reproducción asistida si, al momento de querer un hijo, la fertilidad de la mujer se ha visto afectada.⁸

Esta nueva óptica respecto del hijo se ve fuertemente configurada por la noción de *consentimiento*, típicamente moderna: la llegada de un hijo ha de ser explícitamente deseada, de modo que se produzca en el momento y las circunstancias oportunas, previamente definidas por los progenitores. En segundo lugar y en conexión con lo anterior, esta nueva perspectiva se encuentra también influida por la idea de *intercambio*: el hijo no es ya simplemente aquel que es dado y al que se da gratuitamente, sino uno que ha de cumplir ciertos requisitos, de quien se espera que reporte algo a los padres. Resulta sintomática, por ejemplo, la alta expectativa de éxito —académico, social, profesional, etc.— que parecen albergar los padres respecto de los hijos en amplios sectores del Occidente desarrollado o en países como Corea o China.

Es posible encontrar otras manifestaciones de esta misma lógica de intercambio en ciertas decisiones vinculadas con la llegada de un hijo: por ejemplo, una motivación utilitaria para dar a luz —en ciertos ambientes sociales no parece demasiado infrecuente que una

8 La idea del hijo como derecho de los padres aparece también, con bastante claridad, en el debate público sobre adopción homoparental, que se plantea habitualmente en términos individualistas.

mujer decida ser madre movida por el deseo de no estar sola—, o la decisión de poner término al embarazo de un niño enfermo, por no cumplir con las expectativas de los padres. Visiones como ésta revelan aquello que Habermas califica como “colonización del mundo de la vida” (1987: 451-469) por parte de lógicas instrumentales que le son ajenas, es decir, la extensión de la racionalidad mercantil o estatal —en otras palabras, contractual— a ámbitos como la familia o la escuela. Para este autor, esa colonización conduce a una forma de vida doméstica configurada por el consumismo, un individualismo posesivo y motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad (1987: 461).

De este modo, “lo que hoy rige nuestros pensamientos sobre la familia es una curiosa síntesis de lógica contractual y comprensión romántica del amor” (Svensson, 2017: 127-28). Efectivamente, pareciera que en la familia contemporánea late una cierta exigencia de unos miembros respecto de los otros, una expectativa acerca de su comportamiento que condiciona de algún modo la propia respuesta, lo que entra en tensión con la idea de gratuidad. Evidentemente no tiene sentido idealizar la familia premoderna, sin reparar en sus propios problemas —por ejemplo, el carácter autoritario de esas formas familiares nos resulta hoy difícil de comprender—, pero esto no ha de impedir identificar las transformaciones que introduce el ideal moderno de autonomía en todos los vínculos. Morandé constata que esta mentalidad ha modificado la forma de entender a los sujetos que componen la familia y a la familia misma: en nuestra cultura mediática y funcional, las personas son reducidas a individuos autónomos y autosuficientes, y tanto la persona como la familia son consideradas como meras realidades fácticas, empíricas (2017: 273). Esta perspectiva lleva a que la vida familiar se haga de espaldas a la condición de «persona» de sus miembros y, en el mejor de los casos, se reduzca a “una suerte de pacto de respeto mutuo, de no agresión, de tolerancia recíproca, de colaboración respecto de las tareas dentro y fuera del hogar” (2017: 283).

Como se ve, a partir de la observación de ciertos fenómenos y en la línea de algunos de los autores mencionados, es posible afirmar que se han introducido categorías contractuales al interior de la

familia en nuestro tiempo. Es claro que no se trata de una contractualización total de los vínculos porque, por una parte, como hace notar Hadjadj, el hijo no ha suscrito un contrato con los padres para venir al mundo; y, por otra, porque a pesar de las transformaciones, pareciera que sigue siendo real la experiencia de don auténtico, aunque como siempre, trenzado con otras motivaciones. Sin embargo, en la familia occidental contemporánea se observan de un modo bastante generalizado los rasgos de la asociación contractual descrita por Tönnies y otros de los autores citados: lo que tiende a definir las relaciones es la voluntad o el consentimiento; la vida familiar se transforma en una especie de intercambio de bienes equivalentes, donde el cálculo de costos y beneficios parece estar detrás de muchas de las decisiones; las personas permanecen separadas, aunque se vinculen. Resulta bastante claro que estas categorías se manifiestan, entre otros campos, en la decisión de tener hijos.

Es evidente que a lo largo de la historia las relaciones paterno-filiales no han estado exentas de tensiones, pero pareciera que la agudización de la conciencia individual moderna las está afectando de modo sustancial y ha llevado a un debilitamiento de su carácter gratuito. Lo anterior ha sido potenciado por una novedad del último medio siglo: el desarrollo de la técnica en el ámbito de la procreación.

La técnica y la transformación de la paternidad

Como todo, la natalidad y los vínculos familiares no podían dejar de verse afectados por el acelerado progreso técnico de los últimos siglos y la importancia que éste ha adquirido en la vida social. A mediados del siglo XX, diversos pensadores denunciaron la irracionalidad de nuestra sociedad industrial avanzada, donde la técnica impone su propia lógica de maximización y de eficiencia a todas las demás esferas de la vida.⁹ Para los pensadores de la escuela de Frankfurt, lo anterior ha creado sociedades opulentas con individuos alienados por una única racionalidad —la racionalidad instrumental, que lleva

⁹ Véase, por ejemplo, Arendt (2003), Horkheimer (1973) y Marcuse (1993).

a evaluar una acción en términos de costos y beneficios— que estaría por todas partes y en todas las formas, volviendo el pensamiento y la conducta humana “unidimensionales” (Marcuse, 1993). Así, el progreso científico y técnico se habría convertido en instrumento de dominación. Horkheimer observa que hoy “la vida de todo individuo, incluyendo sus impulsos más secretos, que antes conformaban la esfera privada, tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias del sistema” (1973: 105). De esta manera, la tecnificación alcanza lo más íntimo de la vida humana. El problema, como señala Horkheimer, no es la técnica *per se*, sino la forma que toman las relaciones recíprocas de los hombres dentro del marco del industrialismo (1973: 162).

Esta extensión del llamado «paradigma tecnocrático» a todas las esferas de la vida ha sido vista con preocupación por autores de sensibilidades y tradiciones intelectuales diversas por su impacto en los vínculos humanos y las distorsiones que introduce.¹⁰ En efecto, la racionalidad instrumental propia de la técnica aplicada a las relaciones interpersonales conlleva la introducción de lógicas contractuales a un campo que de suyo le es ajeno. Así, desde la óptica de la utilidad, aquello que el otro nos reporta aparece como el elemento central de la relación. El contrato —una forma de interacción que establece derechos y deberes, es acotada y, de algún modo, reversible— comienza a ser el paradigma del vínculo relacional.

La aplicación de la racionalidad técnica al ámbito de la procreación —introducida en la segunda mitad del siglo XX mediante la anticoncepción y la fertilización asistida— supone un dominio sobre la fecundidad que, según Manent, es un aspecto clave del control sobre la naturaleza que forma parte de la perspectiva del hombre moderno (2016: 247-48). Sin embargo, no son muchos quienes han reflexionado sobre el impacto de esta tecnificación en los vínculos humanos. Uno de ellos es Bauman, quien observa que en nuestro tiempo la medicina compite con la sexualidad por el dominio sobre

10 Además de los autores recién mencionados, puede verse, por ejemplo, Francisco (2015), Deneen (2018) y los ya citados Habermas (1987) y Morandé (2017).

la reproducción y que lo anterior se encuentra unido a una nueva lógica en la relación entre padres e hijos (2007: 61). No sin cierta ironía, señala que

La cautivante perspectiva que nos aguarda a la vuelta de la esquina es la posibilidad [...] de elegir un hijo de un catálogo de atractivos donantes [...] y de adquirir ese hijo a elección en el momento que uno decida. Desdeñar la posibilidad de dar la vuelta a esa esquina iría en contra de la naturaleza de un consumidor experto (2007: 61-62).

El hecho radical y nuevo que introduce la técnica en la procreación es la posibilidad de *elección*. Hasta ese momento, la relación paterno-filial podía presentar infinitas formas de conflicto, pero, en principio, un hijo no era elegido, ni en cuanto al momento exacto de su nacimiento ni a sus características. Aunque la posibilidad de elección puede parecer positiva por muchos motivos, es difícil no advertir cómo trastoca las relaciones entre padres e hijos. En efecto, el hijo que es obra directa de la voluntad de los padres pasa a ser, en cierto modo, un elemento que satisface una necesidad. El modo en que Bauman lo formula resulta quizás excesivo, pero no del todo equivocado: “en nuestra época los hijos son, ante todo y fundamentalmente, un objeto de consumo emocional” (2007: 63).

Lo que sí parece claro es el cuidadoso análisis que, en gran parte de las sociedades occidentales, efectúan las parejas a la hora de traer un hijo al mundo. Los temores que se afrontan y sopesan son múltiples y se relacionan con el factor económico, el desarrollo profesional, la búsqueda de autonomía y el miedo a la frustración, entre otras cuestiones (Chacón y Tapia, 2017; Morandé, 2017: 281).¹¹

¹¹ El factor económico en la decisión de tener hijos se asocia, en algunos casos, a un aumento de estándar de vida exigido por los padres. A este respecto, es interesante observar el caso de Corea del Sur, el país con la tasa de natalidad más baja del mundo. Junto con la independencia de la mujer, el costo económico parece ser un factor relevante en la decisión de no tener hijos. Aunque la educación es gratuita, los padres buscan asegurar el éxito académico de sus hijos con profesores particulares que aumentan el estándar de vida exigido a la hora de tener descendencia. Acerca de lo anterior, véase BBC Mundo (2018).

Un hijo implica “comprometerse irrevocablemente y con final abierto sin cláusula de «hasta nuevo aviso», un tipo de obligación que va en contra del germen mismo de la moderna política de vida líquida y que la mayoría de las personas evitan celosamente en todo otro aspecto de sus vidas” (Bauman, 2007: 65). En este proceso, no es improbable que la racionalidad instrumental de la técnica —la evaluación en términos de costos y beneficios— se introduzca también en la decisión.¹²

Por otra parte, el avance progresivo de la técnica en el ámbito de la natalidad ha dado lugar a fenómenos que manifiestan con una nitidez cada vez mayor la introducción de lógicas instrumentales en la procreación y las tensiones que esto genera. El desarrollo de la industria de la fertilidad con nuevas técnicas de procreación asistida y la posibilidad de seleccionar embriones de acuerdo con ciertas características, por ejemplo, dan cuenta de una suerte de mercantilización del hijo que resulta difícil ignorar. Los desafíos asociados a estas técnicas se multiplican, y van desde la alerta internacional por la venta y tráfico de niños a las dificultades legales para determinar la filiación, o la explotación de mujeres de países en desarrollo en casos de maternidad subrogada (Comité de Bioética de España, 2017; Naciones Unidas, 2018; Popova y Savvina, 2018).

En cualquier caso, la tendencia a considerar al hijo como un derecho y a asimilarlo en cierto modo a un objeto que satisface una necesidad de los padres —óptica que parece encontrarse en el trasfondo de la creciente tecnificación de la procreación— no podría sino configurar profundamente el vínculo entre padres e hijos. Si una cierta lógica de utilidad domina al momento de traer un hijo al mundo, cabe esperar que ésta no desaparezca de la relación paterno-filial cuando se despliega en el tiempo. Hay señales que parecen confirmarlo, como la creciente expectativa de éxito de los padres respecto de los hijos a la que nos hemos referido, unida a la frustración de muchos progenitores cuando esa exigencia se ve defraudada.

12 Sobre esto, resulta sintomática la lógica instrumental que trasluce cierta literatura sobre control de natalidad. Véase, por ejemplo, el artículo de Gutiérrez sobre la planificación familiar como herramienta para el desarrollo (2013).

La ansiedad por resultados académicos destacados, la proliferación de cursos extraprogramáticos aún a costa de sobrecargar a los niños, el auge de los deportes de alto rendimiento, la extensión del uso de psicofármacos y terapias durante la primera infancia, etc., son algunos signos que dan cuenta de este fenómeno.¹³ En una escena de la película *The Farewell*, una familia china discute acerca de la posibilidad de enviar a un hijo a estudiar a Estados Unidos, que uno de los presentes justifica como una inversión en el talento del hijo, argumentando que ganará mucho dinero en el futuro. La réplica de otro miembro de la familia condensa la lógica que parece estar detrás: “Entonces, ¿criar un hijo es como jugar a la bolsa de valores?” (Wang, 2019).¹⁴

No es una lógica diversa de la que, en el límite, operaría en la eventual «fabricación» de un niño al gusto de los padres. Según Hadjadj, si se pasa del nacimiento a la fabricación del hombre, lo que se acabará exigiendo en nombre de la ética es un individuo sin defecto alguno. En este caso, ironiza, no habría tarea más urgente que establecer una oficina de reclamos e incluso un servicio de posventa (2015: 137). Aun con diferencia de grados en sus diversas manifestaciones prácticas, la lógica instrumental extendida al ámbito de la natalidad trastoca profundamente el modo en que se comprende al hijo: la elección como elemento central de la paternidad parece crear en los padres la convicción psicológica de que el hijo les pertenece, que pueden disponer de él y exigirle un determinado rendimiento.

Pero la lógica anterior se distancia de aquello que solemos entender por paternidad, que Lévinas expresa de este modo:

13 Evidentemente no se pretende cuestionar el hecho de que los padres promuevan hábitos de estudio y de trabajo en sus hijos, fomenten en ellos intereses diversos o recurran a tratamientos médicos proporcionados para enfrentar determinadas dificultades de salud. Únicamente se busca hacer notar el modo en que en ocasiones se persiguen estos objetivos y el lugar central que pueden llegar a ocupar en determinadas dinámicas familiares.

14 En la misma línea, Hadjadj observa que hoy muchos ven al hijo como un producto y se proponen, fundamentalmente, hacer de él un candidato que supere una entrevista de trabajo (2015: 182).

[...] El hijo no es simplemente mi obra, como un poema o como un objeto fabricado, no es tampoco mi propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener pueden indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la noción de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. Yo no tengo a mi hijo, yo soy, de alguna manera, mi hijo (1991: 62).

En la visión intuitiva de la paternidad, estos elementos de desinterés y apertura a la singularidad del otro juegan un papel esencial. Ante la comprensión del hijo como posesión, incluso como mercancía, Lévinas nos pone frente a la realidad del hijo como «otro yo», como un ser humano digno que he contribuido a traer a la existencia, pero que no me pertenece. Un «otro» que me ha sido dado de un modo gratuito.

Llegados a este punto, podemos apreciar con más claridad el cambio que las posibilidades de la técnica introducen en la noción de paternidad. Quién es el hijo para el padre es una pregunta que, en los hechos, se responde hoy de una manera nueva en grandes sectores de nuestras sociedades occidentales: el hijo, por mucho que se lo ansíe, ya no es visto como un don —lo simplemente dado, lo no elegido—, sino una elección consentida bajo ciertas condiciones; algo que, de algún modo, se controla; algo a lo que se tiene derecho. Está a la vista la desnaturalización que supone lo anterior en el vínculo paterno-filial, lo que no puede sino tener consecuencias en la comprensión que el hijo tiene de sí mismo y de su propia filiación.

El impacto en el hijo: la experiencia del don

El interrogante que se nos plantea es el siguiente: si el hijo no es visto como un don ¿cómo puede percibir su propia vida y su filiación como don? ¿Puede alguien que se sabe mirado en función del cumplimiento de las expectativas de otro, experimentar el vínculo con ese otro como algo no opresivo? Lo que está en juego es la certeza de la gratuidad del amor. Pareciera que solo una paternidad totalmente desinteresada puede despertar en el hijo la confianza y gratitud

necesarias para percibir su propia vida y su filiación como algo valioso, llamado a fructificar. Según Morandé, reconocer la dependencia filial como don va unido a experimentar ese «sin medida» del amor en la familia; solo a partir de ahí se toma conciencia de pertenecer (2017: 283).

Se podría pensar que el elemento de «elección» presente en la paternidad contemporánea asegura por sí mismo la gratuidad del amor de los padres y la comprensión de la filiación como un don correlativo a la existencia. Porque, ¿en qué consistiría la libertad del amor, si no es en la elección del otro? Sin embargo, Hadjadj da una pista sobre esto al afirmar que la libertad en la familia no es la libertad de la pura decisión, sino una “libertad de consentimiento a lo ya dado” (2015: 42). Se trata de aceptar libremente lo que, en principio, no se ha elegido; de acoger tal como es aquello que se ha recibido, sin buscar que responda a los propios parámetros o necesidades ni intentar, en el extremo, manipularlo según la propia voluntad. A este respecto, resulta sintomática la incidencia de las llamadas “psicopatologías del vínculo” originadas en la relación con los padres en la actualidad (Bowlby, 2014). Este tipo de trastornos del apego —como el trastorno reactivo de vinculación en la infancia y los diversos vínculos de apego inseguro (Díaz y Blánquez, 2004)— son cada vez más estudiados y tratados por la psicología contemporánea como factores de riesgo en niños y adolescentes. Aunque en su origen puede haber múltiples causas, su prevalencia contrasta con la idea de que el elemento de elección en la paternidad contemporánea garantizaría la calidad de los vínculos.

Como hemos visto, la familia está llamada a ser el lugar donde experimentamos el don auténtico y comprendemos que existimos para el don; la comunidad donde descubrimos que “los otros nos miran no solo como un dato, como alguien que está nada más que «ahí» y que hay que aceptar o tolerar, sino que conscientes del don recibido y acogido, nos ayudan a comprender la verdad del ser que somos” (Morandé, 2017: 278). Sin esa certeza de ser don para los demás, se vive de espaldas al misterio de la propia vida, en la angustia de pensar que se es sustituible (Morandé, 2017: 283). Según Morandé, el hijo solo puede comprender qué quiere decir ser una persona si no es

considerado como una mera realidad fáctica, empírica, sino como “una realidad que no solo hay que comprender en relación a su condición, a las circunstancias en que está, en las que se mueve y en las que actúa, sino en relación a su vocación” (2017: 276). Lo anterior implica reconocer su carácter sagrado, en contraste con aquello que consideramos profano, útil (Bataille, 1987) y, en definitiva, manipulable. Solo si se recupera esa conciencia de la sacralidad de la vida humana —la conciencia de su valor intrínseco y no instrumental, que ha tendido a desaparecer de nuestro mundo¹⁵— parece posible que el hijo sea mirado como don, experiencia sobre la que puede fundamentar su propia existencia.

Ese reconocimiento de la sacralidad de cada vida se concreta en una actitud de acogida incondicional de los padres respecto del hijo. En palabras de Hadjadj, el «hacer» más elevado por parte de los padres está en *hacer sitio*, en *permitir advenir*; no en un dominio total, sino en gestos que dispongan un espacio para que el otro pueda fructificar en su misma alteridad (2015: 155). Se trata de una lógica diversa a la contractual, que supone prestaciones recíprocas: aquí, en cambio, se recibe al otro sin condicionar el vínculo a algunas circunstancias o resultados; se afirma su propia singularidad, su propio misterio, aceptándolo como una realidad que escapa a nuestra posesión o dominio. Desde esta perspectiva, es difícil que la aparición de rasgos contractuales en la paternidad no modifique la comprensión que tienen los hijos de su propia vida y de su filiación —desde una lógica distinta de la del don—, y que esto no tenga consecuencias a nivel personal, familiar y social.

En efecto, la introducción de la lógica del contrato con su racionalidad instrumental propia en el vínculo paterno-filial parece operar en ambas direcciones. El hijo que no se percibe como un don para los padres puede fácilmente pensar: ¿por qué habría de preocuparme de unos padres para quienes, en cierto modo, no soy más que un objeto de satisfacción de sus necesidades? Se trata de un análisis

15 No es difícil comprobar que hoy hay especies en extinción que se consideran más valiosas que la vida humana. Ésta última ha perdido su carácter sagrado, al punto de verse como susceptible de manipulación. Como ejemplo de lo anterior, véase la entrevista a un médico en un medio chileno (Hopenhayn, 2019).

crudo que quizás no llega a formularse de ese modo, pero que parece encontrarse en el trasfondo de un fenómeno real: la soledad de los ancianos en los países desarrollados y la tendencia a dejar su atención en manos del Estado, cuestión que se ha convertido en un desafío social de envergadura.¹⁶

En definitiva, diversos fenómenos sociales manifiestan la tendencia a una desaparición de la gratuidad como elemento constitutivo del vínculo paterno-filial y la sustitución por una forma más bien contractual. Ese cambio que, como hemos visto, se revela en primer lugar en el modo en que los padres miran al hijo —que parece distar de la noción de don—, es determinante en la manera en que el hijo se percibe a sí mismo y en que comprende su filiación. Así, quien implícitamente se percibe como contraparte de un contrato, tenderá a cumplir con su parte del acuerdo —por ejemplo, a asumir cierta responsabilidad económica de los padres en la vejez—, pero difícilmente encontrará motivos para superar la lógica instrumental en esa relación. La pérdida que supone lo anterior en términos humanos está a la vista.

Conclusión

El presente artículo ha intentado rastrear uno de los factores menos visibles y probablemente más decisivos de la caída de la natalidad en el mundo occidental: el profundo cambio cultural que ha contribuido a modificar los vínculos familiares y las nociones elementales de paternidad y filiación. Como se ha visto, esta transformación encuentra su origen en el largo desarrollo del pensamiento moderno y se ha acelerado en las últimas décadas con la introducción de la técnica en el ámbito de la procreación humana. La aparición del

16 El hecho de que en Francia, por ejemplo, el Correo ofrezca el servicio de conversar a las personas mayores para hacerles compañía y asegurarse de su estado de salud es un síntoma de la magnitud del fenómeno, que parece estar influido en parte por un cambio en la relación entre padres e hijos (RFI, 2017). De más está decir que, por eficiente que sea el Estado en prestar servicios de este tipo, su suplencia en este ámbito nunca llegará a ser del todo satisfactoria.

consentimiento como elemento fundante de la paternidad —unido a una racionalidad instrumental y a cierto grado de control— sugieren que el vínculo entre padres e hijos ha adquirido características de contrato y que se han opacado los rasgos comunitarios de la familia, esto es, la comprensión de la paternidad y la filiación como esencialmente definidas por el don.

La contractualización del vínculo paterno-filial —influida por el cambio de enfoque que provoca la técnica en el origen de la vida—, parece tener a su vez efectos en la decisión de ser padres. Todo indica que los nuevos rasgos contractuales de la relación entre padres e hijos influyen en la disposición a tener descendencia, aunque no siempre en el mismo sentido: podría llevar tanto a evitar los nacimientos como a intentar «conseguir» un hijo a cualquier precio. De cualquier modo, la drástica caída de la natalidad en los últimos cincuenta años en gran parte de Occidente y la constatación de que la autonomía individual se ha vuelto un valor social dominante, sugieren que esta transformación del vínculo se correlaciona negativamente con la disposición a traer hijos al mundo.

Como se ha procurado poner de manifiesto a lo largo de estas páginas, el desafío político de la natalidad —aquello que Arendt considera un elemento central de la vida en común— posee raíces profundas y reclama un marco conceptual que permita estudiarlo en su complejidad y buscar soluciones de largo alcance. La perspectiva aquí planteada podría dar una pista para esa reflexión, en la medida en que centra la atención en los aspectos culturales y relacionales, y no solo en el dato empírico del descenso de la fecundidad y los posibles elementos técnicos para intentar revertirlo. Encontrar un camino que permita avanzar hacia un equilibrio demográfico sostenible implica comprender con hondura los orígenes de la situación actual.

En definitiva, ¿desde qué óptica abordar el problema político de la caída de la natalidad? Todo indica que, sin hacerse cargo de los nuevos rasgos contractuales del vínculo paterno-filial en desmedro de la lógica del don, no habrá solución política capaz de resolver el problema de la caída de la fecundidad en el Occidente desarrollado. El cambio en el vínculo entre padres e hijos parece un fenómeno de tal magnitud que no es posible ignorarlo si se quiere enfrentar esta

cuestión de un modo efectivo. La disminución de la natalidad es una cuestión que difícilmente será resuelta con meras políticas económicas o sociales (¿cuántos accederían hoy a tener hijos motivados únicamente por incentivos económicos o por la necesidad de dar solución al problema previsional?). Es improbable —e incluso indeseable— que se estimule de ese modo la natalidad, sin una reflexión acerca de la naturaleza del vínculo de paternidad y filiación. «¿Qué es un hijo?». «¿Qué significa traer a alguien a la existencia?», son interrogantes fundamentales que no habría que eludir a la hora de pensar acerca del desafío demográfico. No son preguntas que puedan responderse desde un prisma técnico o de eficacia, pero resultan imprescindibles para hacer frente de modo serio al desafío político de la natalidad.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bataille, G. (1987). “La noción de gasto”. En *La parte maldita*. Barcelona: Icaria; pp. 23-43.
- Bauman, Z. (2007). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BBC Mundo. (2018). “¿Por qué en el país con la natalidad más baja del mundo las mujeres no quieren tener hijos?”. Publicado en *La Tercera* el 19-08-2018: <https://www.latercera.com/tendencias/noticia/pais-la-natalidad-mas-baja-del-mundo-las-mujeres-no-quieren-hijos/286932/>
- Bowlby, J. (2014). *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Ediciones Morata.
- Cabella, W., Nathan, M. (2018). *Los desafíos de la baja fecundidad en América Latina y el Caribe*. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).
- Chacón, F., Tapia, M. (2017). “No quiero tener hijos(as)... Continuidad y cambio en las relaciones de pareja de mujeres profesionales jóvenes”. En *Polis. Revista Latinoamericana* 16(46); pp. 193-220.

- Comité de Bioética de España. (2017). “Informe del Comité de Bioética de España sobre aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada. Conclusión”. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/42816/>.
- Córdova, M., Sánchez, J. (2019, julio 19). “Frente al cambio climático, yo decido no tener hijos”. Publicado en *La Tercera*. Disponible en: <https://www.latercera.com/tendencias/noticia/frente-al-cambio-climatico-decido-no-hijos/746056/>.
- Deneen, P. (2018). *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid: Rialp / Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Díaz, J., Blánquez, M. P. (2004). “El vínculo y psicopatología en la infancia: evaluación y tratamiento”. En *Revista de Psiquiatría y Psicología del Niño y del Adolescente* 4(1); pp. 82-90.
- Francisco, Papa. (2015). *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: San Pablo.
- Gutiérrez, M. (2013). “La planificación familiar como herramienta básica para el desarrollo”. En *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 30(3); pp. 465-470.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hadjadj, F. (2015). *¿Qué es una familia? La trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultraxexistas)*. Granada: Nuevo Inicio.
- Hobbes, T. (1982). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Hopenhayn, D. (2019, agosto 10). “José Balmaceda, el doctor que hace guaguas: «Como animales reproductivos, los humanos somos pésimos»”. Publicado en *La Tercera*. Disponible en: <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/jose-balmaceda-doctor-guaguas-animales-reproductivos-los-humanos-somos-pesimos/776420/>.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Hunt, E. (2019, marzo 12). “BirthStrikers: Meet the Women Who Refuse to Have Children until Climate Change Ends”. Publicado en *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/mar/12/birthstrikers-meet-the-women-who-refuse-to-have-children-until-climate-change-ends>.
- Instituto Nacional de Estadísticas Chile (2018). “Estimaciones y proyecciones de la población de Chile 1992-2050. Total país. Metodología y principales resultados”.
- Larrañaga, O. (2006). “Comportamientos reproductivos y natalidad, 1960-2003”. En *El eslabón perdido. Familia, modernización y bienestar en Chile*. Madrid: Taurus / Santiago de Chile: Aguilar Chilena de Ediciones.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa.

- Locke, J. (1959). *Segundo tratado de gobierno*. Buenos Aires: Ágora.
- Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé.
- (2016). *Curso de filosofía política*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Mansuy, D. (2016). *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press.
- Mauss, M. (1971). "Ensayo sobre los dones". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos; pp. 153-222.
- Morandé, P. (2017). *Textos sociológicos escogidos*. A. Biehl y P. Velasco (eds.). Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos. (2018). *Informe de la Relatora Especial sobre la venta y la explotación sexual de niños, incluidos la prostitución infantil, la utilización de niños en la pornografía y demás material que muestre abusos sexuales de niños. Nota de la Secretaría*. A/HRC/37/60.
- Nisbet, R. (2009). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.
- Popova, O. V., Savvina, O. V. (2018). "Ethical Issues of Gamete Donation: Body Commodification and Transformation of Family Relations". En *RUDN Journal of Philosophy* 22(3); pp. 310-18.
- RFI (2017). "El correo francés se ofrece para cuidar a los más viejos". En *RFI*. Recuperado 30 de abril de 2020 (<http://www.rfi.fr/es/francia/20171121-el-correo-frances-se-ofrece-para-cuidar-los-mas-viejos>).
- Rousseau, J.-J. (2009). *Contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Svensson, M. (2017). "La gran ausente: por una filosofía pública de la familia". En *El derrumbe del otro modelo: una reflexión crítica*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Tocqueville, A. (2018). *La democracia en América*. Madrid: Trotta.
- Tönnies, F. (2009). *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Granada: Comares.
- Valenzuela, E. (1999). "Paternidad: don y autonomía". En *Humanitas*, año IV, n. 16, primavera. Disponible en: <https://www.humanitas.cl/antropologia-y-cultura/paternidad-don-y-autonomia>.
- Wang, L. (2019). *The Farewell*. Estados Unidos: Ray Productions.

Herederos del porvenir.
Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger
y Derrida

Heirs of what is to come.
Approaches to tradition in texts by Heidegger and Derrida

Luis Fernando Butierrez
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
luisbutierrez@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 16-04-20 • Fecha de aceptación: 04-11-20

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar en la comprensión de la tradición y sus relaciones con la herencia filosófica en algunos trabajos de Heidegger y Derrida. Buscamos demostrar que ambas perspectivas se articulan como herencias recíprocas, en el marco de sus comprensiones respectivas. En relación con Heidegger, investigamos sus consideraciones en torno a la *Destruktion*, entendida como herencia en sus primeros trabajos, con miras a enfatizar sus implicaciones con la temporalidad y el pensar desde la perspectiva de la tradición metafísica. Por lo que respecta a Derrida, articulamos su comprensión a partir de sus consideraciones sobre la deconstrucción, en cuanto herencia recibida a través del pensamiento heideggeriano.

Palabras clave: Derrida, Heidegger, herencia, porvenir, tradición.

Abstract

In this work we propose to investigate the understanding of tradition and its relations with the philosophical heritage in some works by Heidegger and Derrida. We seek to demonstrate that both perspectives are articulated as reciprocal inheritances, within the framework of their respective understandings. In relation to Heidegger, we investigate his considerations around *Destruktion*, as it is understood as an inheritance in his early works, with the aim to emphasize its implications with temporality and thinking from the perspective of the metaphysical tradition. Regarding Derrida, we articulate his understanding based on his considerations on deconstruction, as an inheritance received through Heideggerian thought.

Keywords: Derrida, Heidegger, heritage, to come, tradition.

Tomando distancia de lecturas que ponen énfasis en las diferencias entre las perspectivas de Heidegger y Derrida, a continuación nos proponemos indagar en sus comprensiones de la tradición y las relaciones con la herencia filosófica, en el marco de una continuidad en sus especificaciones respecto de la metafísica de la presencia. En este contexto, buscaremos demostrar no solo que los desarrollos de Heidegger representan una herencia fundamental para el pensamiento de Derrida, sino también que es posible proyectar un abordaje fructífero de los textos heideggerianos desde la perspectiva de este pensador francés, esto es, como otra herencia transmitida a la obra de Heidegger.

A nuestro entender, ello requiere abandonar las tentativas de análisis esquemáticos o simplificadores que busquen establecer contrastes nítidos entre ambos. Por ello, nuestras lecturas retoman términos y perspectivas con el objeto de articular las comprensiones respectivas, sin descuidar el carácter abierto y múltiple de las relaciones textuales y discursivas entre ambos filósofos.

No obstante, la articulación con diálogos y debates actuales y los requerimientos históricos de estos abordajes constriñen estos desarrollos a cierta precisión de categorías, términos, y relaciones, desde lo cual es posible preservar su apertura para múltiples elaboraciones. En este sentido, entendemos necesario retomar distinciones y análisis tradicionales en la recepción de estas perspectivas filosóficas enfocadas desde las cuestiones que aquí nos convocan: la relación entre sus comprensiones relativas a la tradición y la herencia metafísica.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, indagaremos en la perspectiva de Heidegger, poniendo especial atención en sus consideraciones de la *Destruktion*, uno de sus modos específicos de relación con la tradición, que simultáneamente articula su propia figura como heredero. En un breve recorrido por sus períodos fundamentales de pensamiento, también analizaremos las implicaciones respecto de la temporalidad y las perspectivas del pensar, para dar cuenta de relaciones transicionales con la tradición metafísica.

En segundo lugar, articularemos la respectiva comprensión de J. Derrida a partir de sus consideraciones en torno a la deconstrucción entendida como una herencia del pensamiento heideggeriano. En este marco, pondremos un énfasis en sus elaboraciones sobre la espectralidad y el porvenir, con el objeto de poner de manifiesto el modo en que sus relaciones con la tradición metafísica se hallan imbricadas en su comprensión de la alteridad y del lenguaje.

De esta manera, nos proponemos circunscribir una continuidad comprensiva entre ambos pensadores, destacando no solo algunas relaciones desde las herencias internas a sus elaboraciones, sino también la singular modalidad de herencia recíproca entre ambas. En general, entendemos que estos análisis se hallan motivados por la relevancia que tiene para nuestra época poner de manifiesto e indagar en las relaciones con nuestras tradiciones las cuales, en definitiva, remiten a modalidades de comprensión contemporánea de la alteridad. Comencemos entonces, con este recorrido.

1. La tradición en la perspectiva de Heidegger

Tradición (*Überlieferung*) no es simple transmisión, es la conservación de lo primero y (digamos) principal (de lo *Anfängliches*), la custodia o guarda de nuevas posibilidades del lenguaje ya hablado. Éste contiene él mismo lo in-hablado y hace donación de ello. La «tradición» del lenguaje, así entendida es efectuada por el lenguaje mismo y, por cierto, de modo que el hombre es empleado para decir de nuevo el mundo desde el lenguaje así mantenido, haciendo de este modo que salga a la luz, que salga a brillar y verse lo todavía no visto. Éste es el oficio del poeta (Heidegger, *USStS*: 27 [15]).¹

En este fragmento de la obra de madurez de Heidegger, el término *Überlieferung* da cuenta de una distinción que atraviesa toda su obra, cuya especificación encontramos en trabajos fundamentales en torno a *Sein und Zeit*, en la década de 1920. A partir de allí, podemos

¹ Las citas de la obra de Heidegger irán con doble paginación: primero, la de la edición alemana; después, entre corchetes, la de la traducción castellana.

comenzar a precisar la modalidad relacional de Heidegger con la herencia del lenguaje metafísico tradicional.

En el siguiente apartado abordaremos, en primer lugar, dicha distinción terminológica. Desde allí, puntualizaremos cuestiones referidas a la destrucción, como una de las modalidades de relación con la tradición en este período de su obra. Luego, buscaremos distinguir en qué medida estas distinciones forman parte de la propia herencia en el pensamiento de Heidegger. Finalmente, puntualizaremos algunas elaboraciones respectivas del período posterior a la *Kehre*, poniendo especial atención a las relaciones entre la tradición metafísica y la dimensión temporal articulada en el otro comienzo del pensar occidental.² De esta manera, nos proponemos realizar una breve circunscripción de la comprensión heideggeriana de la tradición y las relaciones con la herencia, en vistas de posibles relaciones con los trabajos de J. Derrida.

1.1. Modalidades de relación con la tradición

Las relaciones de Heidegger con la herencia del lenguaje de la filosofía occidental pueden articularse a partir una distinción terminológica en relación a dos significaciones relativas a la tradición: *Tradition* y *Überlieferung*.

Con el primer término, distinguimos una referencia al carácter encubridor de una tradición que sustrae las posibilidades de proyección auténtica del Dasein, obturando el acceso a las fuentes originales de la experiencia del ser y del camino a la mismidad propia, tal y como podemos encontrarla en el § 6 de *SuZ*. Allí la tradición y lo transmitido por ella se obstaculizan mutuamente, manifestándose ligada a la modalidad inauténtica del Dasein en su caída en la cotidianidad. De esta manera, la *Tradition* implica una modalidad relacional

2 A continuación analizaremos las siguientes obras de Heidegger: *Wegmarken (WM)*; *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (PRL)*; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (PhIA)*; *Einführung in die phänomenologische Forschung (EPhF)*; *Sein und Zeit (SuZ)*; *Einführung in die Metaphysik (EM)*; *Überlieferte Sprache und technische Sprache (UStS)*.

inauténtica con el pasado, en su herencia categorial y conceptual (Heidegger, *SuZ*: 21 [45]).

Con el término *Überlieferung*, en cambio, nuestro autor remite a la transmisión griega como origen, esto es, aquella que permite una recuperación de las experiencias originarias del ser, de modo correlativo a una modalidad relacional auténtica y propia del Dasein. La composición verbal del término permite dar cuenta del carácter abierto, dinámico y activo de aquello que se transmite.

En el marco de estas distinciones, en sus elaboraciones sobre la historicidad del § 74 de *SuZ* desarrolla una modalidad de transmisión ligada a la resolución del Dasein, el cual se entrega la posibilidad heredada al modo de una repetición (*Wiederholung*) que permite la apertura y transmisión de las posibilidades (propias) de existencia. Esta herencia transmitida no solo revoca lo que se comprende cotidianamente como pasado, sino también toda modalidad progresiva del futuro, poniendo así de manifiesto la historia propia como modo de ser del Dasein (Heidegger, *SuZ*: 385s. [400ss.]). En este sentido, el Dasein resuelto también transmite y repite el origen en cada instante de autenticidad.³

Así, aun con el cambio de enfoque en sus trabajos posteriores a 1930, el primado de esta significación en su obra es correlativa a su propia indagación en los desvíos y encubrimientos implicados en la *Tradition*, lo cual articula desde sus elaboraciones tempranas a partir de una singular experiencia en el lenguaje: la destrucción (*Destruktion*).

1.2. La destrucción y la temporalidad

En el marco de esta modalidad relacional, algunos intérpretes entienden que su filosofía basada en lecturas destructivas de textos permite sostener que estrictamente *no hay filosofía de Heidegger* (Masis, 2010: 6s.), incluso siguiendo afirmaciones literales del propio pensador.⁴ Estas interpretaciones distinguen un discurso reducido a

3 Veraza (2019: 291).

4 Por ejemplo, en el marco de un debate teológico, nuestro autor subraya: "Intentaré evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no hay" (Heidegger, *WM*: 69 [67]).

una relación con la tradición que se propone reinstalar en el pensamiento contemporáneo una variedad de discursos y pensamientos desde los presocráticos hasta Husserl (Figal, 2003: 7ss.). A nuestro entender, la relación que Heidegger articula con la tradición pone de manifiesto una singularización de su discurso que (re)orienta el desarrollo de su filosofía en el horizonte de su comprensión de la temporalidad y la alteridad.

En efecto, aquella importancia que Heidegger otorga al pasado de la herencia en su articulación en el presente inscribe estas consideraciones en su perspectiva de la temporalidad. Específicamente, nuestro autor aprovecha la distinción alemana entre *Historie* (historiografía) y *Geschichte* (lo ocurrido), para poner énfasis en el carácter derivado de la primera. En este sentido, rechaza las perspectivas del tiempo que se despliegan de modo teleológico o lineal: a diferencia de Aristóteles, parte de una interpenetración recíproca de los éxtasis temporales (Heidegger, *EPhF*: 282ss. [279ss.]).⁵ Precisamente aquí se inscribe la destrucción como un modo de quiebre del carácter clausurado y acabado de la *Historie*, en una experiencia que permite devolverle el empuje vital y vigente al pasado, con su apertura marcada por el azar y la contingencia, es decir, no reductible a ninguna instrumentalización subjetiva.

En el § 20 de *EPhF*, por ejemplo, nuestro autor especifica este posicionamiento como heredero en tránsito hacia el origen de conceptos y términos fundamentales, para dar cuenta de sus inadecuaciones en el presente (Heidegger, *EPhF*: 118-120 [125s.]): la destrucción se despliega como crítica positiva (no refutadora) del presente, el cual se articula con un pasado inauténtico, en vistas de un conocimiento histórico hacia una apertura dinámica y originaria del pasado que lo conduzca a las fuentes de las determinaciones originarias del ser. Así, la relación con textos y discursos de la tradición cumple su tarea sólo a través de esta relación destructiva con la historia, único camino para una auténtica investigación filosófica y para la propiedad en la relación con el sí mismo (Heidegger, *EPhF*: 119 [126]).

5 Heidegger (*SuZ*, 302-350 [321-366]).

Con estas especificaciones temporales, Heidegger insiste en mantener una relación dinámica con los conceptos, perspectivas, comprensiones y términos tradicionales con los que pensamos, expresamos y articulamos nuestra experiencia. Ello es correlativo con el despliegue y uso del término *Destruction*, que por sí mismo representa una figura de su propia herencia.

1.3. La destrucción como herencia luterana

El uso que nuestro autor le da al término *Destruction* se articula con el sentido del término latino *destruere* o del germano *Ab-bauen*, aunque sus respectivas consideraciones se enmarcan en una herencia específica que se remonta a los inicios de su camino filosófico.

En efecto, en elaboraciones tempranas nuestro autor se posiciona como heredero de la tradición teológica, primero respecto al catolicismo y luego al protestantismo, en el marco de lo que Kisiel distingue como su período de *clarificación filosófica y religiosa* (1993: 72ss.), en especial, a partir de sus lecturas de la obra de Lutero. En este contexto podemos encontrar su modo de empleo del término *Destructio*, especialmente vinculado con la herencia de Aristóteles.⁶

En el marco de su obra, Lutero⁷ insiste en que se ha corrompido el espíritu humano, al contraponer su fuerza y voluntad a Dios (Lutero, *BO*: 54ss.). En este sentido, sus elaboraciones en torno a la certidumbre de la salvación ponen el acento en la esfera subjetiva respecto a las posibilidades de transformación, antes exclusivas de la Iglesia. Tal y como se distingue en sus tesis de 1518, la relevancia que le otorga al sujeto se articula con la *Destructio* en el marco de una tentativa de recuperación de la experiencia religiosa, socavada por el pecado y deformada por la preeminencia de lo teórico como herencia medieval (Lutero, *DH*: 24; 31), la cual ha plagado el

6 Entre las primeras referencias de Heidegger a este empleo de la *Destructio* y respecto de Lutero, destacamos: Heidegger (*PRL*: 4-18; 67-74 [39-52; 97-103]); Heidegger (*PhIA*: 182; 252 s. [149; 220s.]); Heidegger (*EPHF*: 118 [125]).

7 A continuación consideramos las siguientes obras de Lutero: *Epístola a los Romanos* (1515-1516) (*ER*); *Disputatio de Heidelberg* (1518) (*DH*); *Las buenas obras* (1520) (*BO*); *El siervo albedrío* (1525) (*SA*).

pensamiento de confusiones categoriales y metafísicas que lo han reducido a lo meramente presente (Lutero, *ER*: 283ss.). No obstante, para Lutero dicha tentativa se halla mayormente ligada al obrar divino, con su doble carácter de destrucción y creación. Con esta distinción se propone poner un coto al hedonismo humano y su libre voluntad sobredimensionada (Lutero, *SA*: 119-242).

En tal sentido, este pensador destaca que basta solo con la fe (*sola fide*) para que el hombre del pecado se reconcilie con Dios. Por esta vía, en 1518 opone a la teología de la gloria (*theologia gloriae*) su interpretación de la teología de la cruz (*theologia crucis*) la cual, en línea paulina, enfatiza la cruz y el sufrimiento en la prédica y vida cristiana: los padecimientos de la cruz implican una experiencia de destrucción que permite reconocer, en el buen obrar del hombre, la intervención de la voluntad divina y no solo la mera voluntad personal (Lutero, *DH*: 38ss.). Por el contrario, entiende que la teología medieval de la gloria, de herencia aristotélica, se articula como un desvío y corrupción de la teología, especialmente al enfatizar el carácter racional que pone un énfasis en los aspectos presentes de la relación con lo divino, en desmedro de lo invisible (Lutero, *DH*: 31ss., 41ss.). En tal sentido, Lutero se propone distinguir una modalidad auténtica de cristianismo y teología que implica una renuncia ineludible a los desvíos históricos originados en las articulaciones con los trabajos y términos de Aristóteles. En el marco de estas consideraciones, la destrucción implica una apropiación no escolástica de términos aristotélicos.

Precisamente aquí podemos distinguir una tradición para nuestro autor: desde los trabajos tempranos de Heidegger, la re-modalización de los términos de Aristóteles, la posición crítica respecto de la reducción a la mera presencia y la atención puesta a los desvíos toman un impulso de la destrucción luterana, al modo de una trasposición filosófica aplicada a la metafísica occidental (Van Buren, 1994: 169s.). Tal y como destaca en su conferencia *Phänomenologie und Theologie* de 1927 (Heidegger, *WM*: 45-78 [49-73]), la apropiación de Lutero que articula inicialmente se inscribe en el marco de una transición de la comprensión tradicional de la relación entre

filosofía y teología, la cual se basó en la distinción de la experiencia y la consideración de la vida humana a partir de una orientación por la razón o por la fe, respectivamente. En tal sentido, esta articulación de la herencia luterana se enmarca en una indagación y reorientación de la comprensión precristiana en los conceptos teológicos fundamentales (Heidegger, *WM*: 64s. [63s.]).

Asimismo, la crítica de la sistematización dogmática de la teología por parte de Lutero le sirve a nuestro autor para su proyecto de redefinir radicalmente a la filosofía como una reflexión originaria preteorética (Heidegger, *BP*: 95-98 [115-118]). En este marco, se articulan interpretaciones de su obra que distinguen motivos estrictamente filosóficos en esta apropiación de la destrucción luterana, primariamente orientados a establecer la demarcación entre la filosofía, la teología y la experiencia fáctica de la vida religiosa (Masís, 2018). Aun así, las lecturas y los debates respectivos no alcanzan una interpretación definitiva sobre tales relaciones (Butierrez, 2021).

1.4. Horizontes de la herencia metafísica

Ahora bien, las relaciones con la tradición y la herencia no solo se inscriben en su comprensión de las dinámicas temporales con el pasado, sino también en sus consideraciones respecto a la dimensión futura, tal y como lo articula, por ejemplo, con el pensar en el horizonte del *Ereignis*, en su enfoque después de la *Kehre*.

En efecto, en trabajos posteriores a 1930, nuestro autor retoma su distinción de la tradición metafísica a partir del olvido (epocal) del pensar del ser y su sentido (Heidegger, *EM*: 190-197 [165-171]). En este contexto, precisa dos orientaciones epocales del pensar: un primer comienzo (*der erste Anfang*) de la comprensión del ser, aquella de raigambre griega-metafísica, con su olvido respectivo y otro comienzo (*der andere Anfang*), que Heidegger sitúa temporalmente en el futuro, entendido sin las limitaciones de la comprensión que lo liga a la metafísica de la presencia, donde el ser es/será pensado en una dinámica de co-pertenencia, apertura y donación (Heidegger, *EM*: 33s. [43s.]; 73-78 [73-77]).

Sin embargo, para Heidegger tales desplazamientos del pensar se dinamizan en el mismo marco de la herencia y la tradición: el olvido propio del primer comienzo impulsa la transición al otro, por la vía de aquella operación de destrucción. En este sentido, (re) tomar un camino hacia un pensar no metafísico, implica pensar la metafísica en una modalidad por fuera de la representación, lo cual necesariamente requiere realizarse desde el marco de la representación (atendiendo a las dinámicas que con ello se develan), esto es, al modo de una puesta al límite para su torsión posterior (Heidegger, *EM*: 68-72; 81 [52-54; 62]).

Estas dinámicas internas al pensar se muestran correlativas con aquellas relativas al mundo de la técnica y las relaciones con el entorno, entendidas como consecuencias de la tradición metafísica y su comprensión respectiva. Precisamente en este sentido levanta sus críticas contra el marxismo ortodoxo, al subrayar que antes que la transformación del mundo de modo práctico es indispensable una transformación del pensar, pues el pensamiento calculante, como una modalidad de huida epocal, se caracteriza por una velocidad que no se detiene a meditar (Heidegger, *WM*: 446s. [362]). Por el contrario, la reflexión meditativa requiere un esfuerzo y un entendimiento superior capaz de esperar para una proyección propia.

Así, esta caracterización de la transición al otro comienzo vincula la metafísica con una comprensión de la temporalidad y sus dinámicas. Esta relación supone la comprensión de una alteridad inherente a las estructuras del Dasein, tal como lo hemos analizado en un reciente estudio (Butierrez, 2020). A nuestro entender, ello constituye una de las herencias fundamentales que podemos distinguir en las elaboraciones respectivas de J. Derrida.

2. Relaciones con la tradición en las elaboraciones de Derrida

Siempre me reconocí, ya se trate de la vida o del trabajo del pensamiento, en la figura del heredero, y cada vez más, de manera cada vez más asumida, con frecuencia feliz (Derrida, *MQ*: 11).

Como sugiere este fragmento, Derrida entiende que las relaciones con la herencia (*héritage*) implican un proceso subjetivo, a partir de una doble dinámica y comprensión que remite tanto al receptor como a la herencia en sí: de cierto modo hay que escogerla, sin una aceptación completa ni un aniquilamiento total, a partir de una interpretación que atiende estratégicamente el contexto y circunstancias.

No obstante, ello no implica un relativismo sino que se levanta sobre una responsabilidad articulada en la colaboración con la apertura de un por-venir (*a-venir*) imprevisible que, como veremos, se halla ligado irreductiblemente a una alteridad radical. Por ello, tampoco implica un subjetivismo, pues el heredero se pone a prueba como tal: no se trata de que tengamos o que recibamos algo, pues, en última instancia, esta dinámica remite al ser de lo que somos.

La modalidad relacional con la tradición (*tradition*) en Derrida implica una múltiple imbricación conceptual, categorial, un conjunto de supuestos y un marco comprensivo que requieren ciertas especificaciones. En el siguiente apartado, nos abocaremos a realizar parte de estas distinciones, especialmente en lo que respecta a sus consideraciones de la deconstrucción, el acontecimiento y el espectro, en el marco general de la perspectiva sobre la tradición y la herencia en sus trabajos fundamentales.⁸ Sin descuidar sus elaboraciones respecto a la perspectiva de Heidegger, buscaremos cotejar el modo en que cierta comprensión de la alteridad y el énfasis puesto en la dimensión del porvenir atraviesan esta constelación de

8 A continuación analizaremos estas cuestiones en las siguientes obras de Derrida: *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl* (IOG); *La escritura y la diferencia* (ED); *La voz y el fenómeno* (VF); *De la gramatología* (DG); *Márgenes de la filosofía* (MG); *Posiciones* (P); *El oído de Heidegger* (OH); *Espectros de Marx* (EM); *Fuerza de ley* (FL); *El tocar, Jean Luc Nancy* (ET); *Canallas* (C); *Psyché. Las invenciones del otro* (PIO); *Y mañana qué* (MQ).

términos co-implicados, así como también en qué medida ello puede entenderse como parte de la herencia heideggeriana en su obra.

2.1. En torno a la deconstrucción

Las lecturas e interpretaciones históricas de la obra de Derrida reconocen diversas etapas de su trabajo con textos: una primera hasta 1972, principalmente abocada al tratamiento de la escritura filosófica (Johnson, 1998), y otra abierta a una pluralidad de ámbitos discursivos, tales como el psicoanálisis (Traynor, 1994) o la literatura (Pozuelo, 1989), entre otros. En este marco, es posible reconocer una herencia interna a la obra derrideana, en especial, a partir de una lectura de sus últimos trabajos a la luz de sus escritos tempranos (Guerrero, 2016: 20). Sin embargo, al igual que en la perspectiva de Heidegger, su enfoque no se reduce a esta linealidad temporal para tales lecturas.

En sus tratamientos de textos, la modalidad principal con la que nuestro autor circunscribe estas dinámicas con la herencia lleva el nombre de deconstrucción (*deconstruction*), un término cuyo uso representa, por sí mismo, una figura de la propia posición como heredero. Perteneciente al campo semántico de la arquitectura, la deconstrucción hace referencia a la descomposición de una estructura e implica deshacer (sin destruir) un sistema hegemónico de pensamiento. Aquello que deshace remite a cristalizaciones en discursos y textos: el Uno, el logos, la metafísica de la presencia con sus binarismos y jerarquías (con pretensión trascendental), entre otros.

Específicamente, podemos circunscribir un primer uso en octubre de 1966, a partir de la conferencia sobre Levi Strauss, incluida en *De la gramatología* (Derrida, *DG*: 21; 63; 110; 133-137; 179s.). Como base, distinguimos un uso vinculado al término estructura en discusión con las perspectivas estructuralistas de la época (Vásquez, 2016: 291s.). En trabajos posteriores realiza diversas especificaciones, asumiendo la importancia que ha tenido su apropiación, especialmente en la recepción norteamericana a partir de su período de enseñanza en las Universidades de Yale y John Hopkins en la década de 1970, entre otras.

Aquellas primeras menciones y usos remiten a un trabajo apoyado en textos y discursos. En ese marco, se propone lograr desplazamientos y transiciones con la ayuda de los mismos materiales de la lengua con los que trabaja, en una tentativa por recuperar la dinámica y movilidad que entiende como constitutivas de los mismos. Ello no implica renunciar a los conceptos, pues entiende que son *indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte* (DG: 20), aunque ve preciso liberarlos de su pretendida unidad y dominio.

Frente a ello, denuncia la hegemonía tradicional de lo homogéneo, esto es, aquella ligada a los totalitarismos, dogmatismos y adherencias que impregnan discursos, bajo variadas formas de violencia, jerarquización, dominación y apropiación. En continuidad comprensiva con Heidegger, nuestro autor liga dichas formas a la metafísica tradicional, en su primacía orientada a la presencia y la totalidad.

En este marco, insiste en distinguir los binarismos jerárquicos asociados a la primacía del logos y a la vertiente antropológica implicada en la eminencia de la voz y el significado: el logocentrismo y el fonocentrismo, respectivamente, como tendencias metafísicas fundamentales del pensamiento Occidental. Esta tradición se colocó primariamente frente a la escritura y su fuerza de diferimiento no obturable, devaluada desde el pensamiento griego, a partir de la consideración de la sustancia fónica inmutable, en su conexión inmediata con la conciencia, lo cual ha derivado en la recurrencia histórica de significantes con pretensión de exterioridad o anterioridad a las remisiones en el lenguaje (Derrida, *VF*: 135-146).

Con la intención de ponerlo en evidencia, la deconstrucción opera sobre las jerarquías establecidas en parejas de conceptos, a partir de tres momentos articulados: en el primero, aísla y distingue la jerarquización de los pares conceptuales, sea en un sentido lógico o axiológico; en el segundo, invierte la relación jerárquica entre los términos, poniendo el acento en el concepto subordinado. En el tercero, debido a que ello permite una movilidad de significación pero manteniendo la tensión interna en el texto o discurso, Derrida se propone neutralizar esta modalidad de relación entre términos, propiciando la emergencia de un nuevo término o concepto. Esta dinámica no se articula en una modalidad superadora o dialéctica de

corte hegeliano, sino en vista de una liberación de la fuerza textual o discursiva que entiende obturada con la anterior configuración: una vez fuera de la lógica binaria que lo aprisiona, el nuevo término se reviste de un carácter indecidible, esto es, con una relevancia contextual y discursiva sin garantías trascendentales o inamovibles, al punto que ninguno de los términos puede imponerse de un modo eminente ni definitivo sobre el otro.

Esta transición se liga a lo imposible y a la alteridad, tal como Derrida especifica en *Fuerza de ley* (1989): la deconstrucción remite a un evento alterno al orden dado, que no puede ser subsumido ni deducido por un sistema de reglas y que *quiere ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica* (Derrida, *FL*: 76-81). En discusión con estos desarrollos, Agamben plantea una posición crítica respecto a dicha relación con los indecidibles, pues entiende que conducen políticamente a una falta de toma de partido respecto de alternativas imposibles de remover o superar, sin poder concebir una tercera figura (Agamben, 2018: 323-347).⁹ A nuestro entender, dicha toma de partido no se articula adecuadamente con la modalidad de la deconstrucción, la cual no puede ser entendida como crítica ni análisis, pues no busca una parte elemental que pueda resguardarse de toda posible deconstrucción. Tampoco puede comprenderse como un método o técnica instrumental de dominio, ni *Aufhebung* hegeliana (Derrida, *P*: 60s.). La deconstrucción, en tanto estrategia no reglada e impersonal, se manifiesta de modos diversos en cada contexto discursivo, al modo de una experiencia en y desde ellos, por fuera del dominio subjetivo (Derrida, *MQ*: 29-42; Derrida, *PIO*: 468s.).

De esta manera, la deconstrucción extrae de la herencia herramientas conceptuales, distinguiendo aspectos no pensados de la misma, para dinamizarla y, solo en este sentido, hacerla propia (De Peretti, 2005: 120s.). Una herencia interpretable, transformable y perfectible desde sí misma, que supone la posibilidad de impugnar sus límites y cristalizaciones, en clara línea con el modo de relación con la tradición que hemos distinguido en la perspectiva de Heidegger.

⁹ Derrida (C: 425s.; 1085s.).

No obstante, esta relación no alcanza definitivamente su meta y requiere constante vigilancia, debido a que aquellos aspectos dinámicos y móviles corren el riesgo de una constante re-asimilación por la metafísica y sus dispositivos de fijación. En este marco, Derrida encuentra necesario abordar deconstructivamente los respectivos textos de Heidegger.

2.1.1. Relaciones con la herencia heideggeriana

Como una figura de su posición de heredero, Derrida articula aquél uso y comprensión del término en una relación dinámica con la *Destruktion* heideggeriana, aunque buscando apartarse de toda resonancia negativa y metafísica en el campo semántico del término, tal y como Heidegger lo emplea en los §§ 6 y 8 de *SuZ*. Asimismo, respecto a la relación con la herencia, se contrapone a las figuras auditivas que Heidegger utiliza para dar cuenta de la apertura a lo que se trasmite desde la tradición. Frente a ello, insiste en leer la tradición como si fuera un texto para así mantenerse en la misma estructura en que se realiza la experiencia deconstructiva (Derrida, *OH*: 364). De esta manera, nuestro autor reconoce en Heidegger una herencia abierta susceptible de aplicar a sus propios textos.¹⁰

Específicamente, en su carta al profesor japonés de filosofía Toshihiko Izutsu, Derrida expresa sus intentos de traducción tanto de la *Destruktion* de Heidegger, como de su apropiación del término *Abbau* (desmontaje) en la obra tardía de Husserl (Gasché, 1997: 109-120), en el marco de la diferencia epocal del pensamiento del ser (alineado con la determinación de lo ente) (Derrida, *PIO*: 466ss.). Al momento de escoger un término afín, destaca que no cuenta en su idioma con un concepto sin connotación negativa (tal y como ocurre con *destruction* y sus referencias ligadas a la demolición). Es por ello que recurre a la deconstrucción en dichas significaciones relativas a la estructura.

10 En tal sentido, sostiene: "...intento reconocer, en el texto heideggeriano, que no es ni más homogéneo ni más continuo que cualquier otro, ni por todas partes igual a la mayor fuerza ni a todas las consecuencias de sus cuestiones, intento reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la ontoteología" (Derrida, *P*: 16).

Por otra parte, nuestro autor aborda los orígenes luteranos del término utilizado por Heidegger, atendiendo especialmente sus ligazones con la tradición cristiana (Derrida, *MQ*: 179; Derrida, *ET*: 79). En línea con Nancy, reconoce allí la necesidad de una deconstrucción del cristianismo cuyo comienzo implica el desprendimiento de esta tradición. Al modo de una deconstrucción de esta deconstrucción de origen cristiano, nuestro autor reconoce las limitaciones propias de todo heredero y de las injerencias subjetivas en el lenguaje, tal como sugiere en este pasaje:

Hay que pasar por ese lugar ¿es posible hacerlo? ¿Contentarse con pasar? ¿Qué quiere decir “pasar”? ¿Superar? ¿Marcar el paso? ¿Puede ese paso no ser marcado para siempre? Jamás se podrá, este es el destino de la herencia, jamás se debería querer evitar el haber sido puesto en un mal paso. Hasta ponerse uno mismo. Ya no funcionaría, nada funcionaría ya de otro modo (Derrida, *MQ*: 180).

Esta alusión al carácter escindido, mediado y segundo del heredero respecto a la tradición desde la que se relaciona, pone de manifiesto la imposibilidad de auto-posesión completa o accesibilidad total de la subjetividad del heredero: en una dinámica siempre parcial y atravesado por la herencia con la que se relaciona, el heredero reconoce el límite que constituye la relación respectiva.

2.1.2. Hacia la deconstrucción del cristianismo

Aquella tarea fundamental de una deconstrucción del cristianismo se apoya en la convicción de que toda la tradición de Occidente, incluso la precristiana en un relanzamiento retroactivo, se halla sostenida por el cristianismo. Al modo de una deconstrucción que opera sobre su propia herencia, nuestro autor dialoga con las elaboraciones respectivas de Nancy, subrayando que el cristianismo se encuentra él mismo en estado de superación, lo cual impide atacarlo o defenderlo con éxito (Derrida, *ET*: 309-312).¹¹ En este marco, las relaciones con la herencia, la experiencia de Occidente y la estrategia

¹¹ Nancy (2008: 231-59); Nancy (2003: 49-56).

de la deconstrucción, no pueden eludir su consideración: la cuestión del sentido, en su carácter común e infinito, le debe al cristianismo su más fuerte antecedente. Por esta vía es posible acceder a lo que Nancy distingue como la herencia vacante (*déshérence*), aquella que ha quedado sin herederos, la cual permite que Occidente pueda ir más allá de sí mismo (Nancy, 2008: 7ss.). Incluso nuestro autor sigue a Nancy en su interpretación de la *Destruktion* heideggeriana como relación con la tradición en el interior del cristianismo: con el uso respectivo en *SuZ*, se produce una última retrasmisión de la tradición para ponerla en juego en su totalidad, lo cual implica *proporcionar juego al conjunto para dejar jugar entre las piezas de ese conjunto una posibilidad de la cual éste procede, pero en tanto que conjunto, éste recubre* (Derrida, *ET*: 245).

Así, esta tentativa remite a una operación *en vista del sentido de la deconstrucción, sentido que la hace posible sin pertenecerle* (Derrida, *ET*: 257s.), pues ambos pensadores franceses entienden que el cristianismo es deconstructor desde su origen, en relación con cierto vaivén y apertura que desplaza la comprensión del sentido y lo articula en una relación entre vacío y figura divina. Estas distinciones permiten a Derrida ligar las bases comprensivas del cristianismo, no solo a las cuestiones relativas al sentido, sino también a la historia de Europa que discute con dichas bases (Derrida, *ET*: 201). En este marco, su comprensión del lenguaje y sus dinámicas se tornan fundamentales para comprender esta perspectiva en torno al sentido heredado.

2.2. Relaciones entre herencia y lenguaje

Los análisis sobre la perspectiva del lenguaje en la obra de Derrida han suscitado algunos debates respecto del contexto apropiado en el cual circunscribir la deconstrucción. Por un lado, encontramos lecturas críticas que la ubican parcialmente fuera de las limitaciones estructuralistas y abordajes que destacan las dificultades que ello implica para una sistematización respectiva (Culler, 1988: 33ss.). En muchos casos, estas lecturas se muestran guiadas por un afán de sistematización (con resonancias estructuralistas), lo cual se opone al propio empuje diseminal de la deconstrucción (Harari, 1979; De

Peretti, 1989). En este sentido, se despliegan interpretaciones que no descuidan los diálogos con la tradición estructuralista, mientras destacan el carácter heterogéneo del tratamiento de textos y discursos emergentes de la crisis del modelo lingüístico estructural (Huamán, 2005: 95s.). Asimismo, podemos encontrar una corriente que liga las especificaciones del lenguaje y la deconstrucción a partir de su ligazón con los aspectos biográfico-históricos de Derrida (Gómez, 1996; Peeters, 2013). En todo caso, resulta evidente en estos análisis las dificultades de las tentativas por alcanzar una visión panorámica suficiente de las relaciones aquí implicadas.

En nuestro abordaje, vimos que para Derrida la herencia puede hablar desde sí misma a través de sus dislocaciones, contradicciones y contingencias del entramado de significación. Esta comprensión del contenido de la herencia permite a Cragolini distinguirlo como un pensador del resto: aquél que apunta no a lo que queda de una totalidad sino al resto que impide que la totalidad se cierre, abriéndola al por-venir, una vez desmontada (2012: 138).

A partir de esta apertura no totalizable, entendemos que nuestro autor insiste en una dinámica relacional de fidelidad/infidelidad: una apropiación del pasado que, sabiéndolo inapropiable, busca reactivar la fuerza que las cristalizaciones tienden a obturar. Es por ello que insiste aquí en el carácter derivado o segundo del heredero: la herencia nos elige, incluso violentamente (Derrida, *MQ*: 12). Por esta vía, articula la instancia del don y la filiación con ella, sin descuidar que en su legado se mantiene una reserva indecible, una multiplicidad que es correlativa a la decisión en y con el legado. En este sentido, el proceso de significación de textos y discursos puede entenderse ineludiblemente ligado a la comprensión derrideana de la alteridad con su carácter inapropiable (Biset, 2009: 124).

Asimismo, frente a lo que distingue como la *esperanza heideggeriana* en búsqueda de la palabra única (Derrida, *MF*: 61s.), propia de una tradición orientada a desentrañar comprensiones o experiencias «originales» (Hottois, 1979: 201s.), nuestro autor subraya la relevancia de un análisis interno y autónomo del contenido del discurso filosófico, con el objeto de hacer patente las relaciones del campo

semántico en el que se inscribe, sin posible dominio pleno o definitivo (Derrida, *ED*: 64; 245).

Es por ello que Derrida deconstruye textos sin pretensión de totalidad ni exterioridad al lenguaje de la metafísica occidental, alineándose o confrontándose con perspectivas según el contexto y la situación, con el objeto de permitir la liberación y distribución de la fuerza propia textual de la tradición (Derrida, *MQ*: 15). Esta consideración de la fuerza es desarrollada especialmente en sus trabajos en torno a la fenomenología de Husserl y el estructuralismo de Levi Strauss, allí donde podemos circunscribir las bases de su perspectiva en torno al sentido y al lenguaje.

Por un lado, en su *Introducción a «El origen de la geometría»* (1962), nuestro autor aborda las consideraciones del lenguaje y la idealidad fenomenológica en Husserl. En ese marco, destaca que la comunidad de lenguaje es para Husserl el ámbito donde la idealidad adquiere su estatuto universal y donde se inscribe en el marco de diversas comunidades. Esto no permite una universalización alineada con la univocidad, sino que abre una perspectiva histórica y social para el análisis del lenguaje. De esta manera, surge el problema de la idealidad lingüística ligado ineludiblemente con las consideraciones en torno a la intersubjetividad de la comunidad hablante (Derrida, *IOG*: 65-83).

A partir de allí, Derrida destaca la escritura como punto apropiado para la objetividad de la idealidad, en especial, de los objetos ideales puros (matemáticos). La escritura permite tal acceso, siempre que suponga un abandono del imperativo de univocidad como garantía de la idealidad, es decir, una apertura a la equivocidad. Ello implica una conexión del lenguaje con la historia y la facticidad, de modo tal que la escritura se mantenga indisociable de la consideración de la temporalidad y la intersubjetividad (*IOG*: 104ss.).

Por otro lado, en el marco de sus críticas al estructuralismo en 1967, se opone a la perspectiva del lenguaje que descuida la categoría de fuerza en detrimento de la forma (Derrida, *ED*: 9-46; 383-401). En aquella tradición, el empuje creativo y de apertura del lenguaje se ven desplazados en vistas de la captación de la significación en la combinatoria relacional dentro de la estructura de los discursos. Con ello, el modelo estructural parte de la simultaneidad de los

elementos a cuya combinación se reduce el sentido, sin considerar los elementos no presentes. Sus críticas principales se orientan a la relevancia puesta en la totalidad y la finalidad en la combinatoria relacional, así como también en el supuesto de un centro presente que ordena las combinatorias. Con tales supuestos, la configuración de significación y sentido se halla reglada y orientada, en línea con la tentativa de domesticación de la equivocidad que reconoce en la tradición fenomenológica.

Frente a ello, toma de Nietzsche la noción de juego, para pensar estructuras textuales no reguladas por centros presentes ni lugares fijos que predeterminen o condicionen las sustituciones. Dicha ausencia de centro permite pensar en la noción de suplemento y el carácter siempre contingente y precario de la constitución del sentido, ante una *différance* de fondo, es decir, una fuerza propia del diferir desde la que se constituye. Por esta vía, se revela imposible estabilizar la remisión a lo otro que subyace a estas dinámicas, es decir, a la alteridad de base en la constitución de significados, lo cual permite dar cuenta de un proceso siempre móvil: toda significación aparentemente estable es fruto del reenvío de *otros* significantes, en una determinación siempre arbitraria y derivada.

Así, frente a todo significado pretendidamente trascendental u originario, nuestro autor insiste en que la relación entre la estabilización y la indecibilidad permiten poner en evidencia la contingencia de toda fijación de sentido y significación (Derrida, *P*: 11-22), lo que implica también reconocer su carácter político (Biset, 2009: 126ss.).

2.3. El porvenir como herencia

En última instancia, la singularidad de la herencia se halla imbricada con aquello incalculable que viene como otro. En este sentido, el acontecimiento (*événement*), como figura de la alteridad radical, implica para Derrida un advenir que obliga a responder pues, sin ser anticipable ni estar en el marco de lo visible, lo otro irrumpe en textos y experiencias y reconfigura desplazando toda fijación. Tal como distingue un intérprete, esta comprensión del porvenir y el

acontecimiento se distinguen de aquella implicada en el futuro tradicionalmente ligado a la metafísica de la presencia (Rocha, 2010: 119s.), cuya transición hemos reconocido en las elaboraciones de Heidegger.

Por esta vía, en *Espetros de Marx* (1993) nuestro autor distingue términos relacionados con esta perspectiva de alteridad: espectro (*spectre*), fantasma (*fantôme*) y (re)aparecido (*revenant*). Los dos primeros, articulados en una referencia a la visibilidad, suponen un horizonte sobre el cual se anticipa aquello venidero: es lo que permanece y, al mismo tiempo, puede desaparecer. El (re)aparecido, en cambio, remite a una modalidad espectral que se vincula con un advenir sin horizonte, de modo tal que esquivo toda tentativa de dominio consciente: tal y como figura con la muerte, se trata aquí de un quién sin horizonte (Derrida, *EM*: 153).

Estas distinciones ponen el acento en la imposibilidad de presencia plena en toda relación, la cual siempre precisa para mantenerse de la intervención de algún fantasma nunca presente como tal. Dicha lógica de lo espectral también se vincula con sus elaboraciones respecto de la restancia (*restance*), el suplemento (*supplément*) y la huella (*trace*),¹² las cuales ponen en entredicho la presencia, por medio de dislocaciones que liberan fuerzas textuales, abriéndolas a un reenvío constante (Derrida, *DG*: 89-91). En tal sentido, el espectro se resiste a la aprehensión, la dominación y el cálculo, al tiempo que testimonia la falta de totalidad originaria y origen único: allí donde tradicionalmente se situaba el fundamento, Derrida distingue dinámicas de *différance*, diferimiento, repetición.

En el contexto de estas distinciones, la comprensión derrideana de herencia se articulan de modo singular en aquél texto sobre el marxismo escrito con posterioridad a la caída del muro de Berlín. Allí rechaza equiparar comunismo con nacionalsocialismo, al destacar el ideal de justicia y porvenir inscriptos en la idea comunista (Derrida, *EM*: 94). Más aún, entiende que la herencia de alguno de

12 La huella se articula con la remisión constante entre significantes, en cuya remisión se borra a sí misma, como un eco de lo ya ausente, en una dinámica de escisión-retardamiento que se sustrae a todo proceso de (re) presentación.

los espíritus de Marx marca profundamente la cultura de occidente y el espíritu de la crítica, por lo cual reconoce la necesidad de releerlo y discutirlo. En tanto que herencia *del porvenir*, el marxismo manifiesta una heterogeneidad no totalizable y una legibilidad no unívoca.

A partir de estas consideraciones, Derrida destaca la importancia de comprender un mesianismo sin contenido ni mesías identificable, como venida de lo otro en la singularidad inanticipable del arribante (*l'arrivant*). En su carácter indeterminado, ello se desliga de todo dogma religioso y toda presencia en la modalidad de una mesianicidad sin mesianismo, es decir, como estructura de la experiencia en su apertura al por-venir del acontecimiento, siempre ligada a la alteridad de lo otro en tanto otro (Derrida, *EM*: 88).

Precisamente ello le permite reconocer la deconstrucción como otra de las herencias de Marx de tal modo que, aun con las tentativas academicistas y neoliberales por conjurar su fuerza potencial, entiende que no es posible liberarse de sus fantasmas: para Derrida el marxismo, en tanto insuperable y a la vez estructuralmente insuficiente, requiere una adaptación a condiciones actuales en el marco de otros discursos. En este sentido, el pensamiento del espectro le hace señas al porvenir, al modo de una herencia que aún no ha acontecido ni arribado.

Consideraciones finales

Como colofón, presentamos a continuación un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido, con el objeto de circunscribir los modos de relación con la tradición que ambos pensadores articulan y distinguir cierta continuidad en sus comprensiones de base.

En primer lugar, puntualizamos brevemente la perspectiva de Heidegger a partir de su relación destructiva con la tradición occidental. Como vimos, esta relación se articula al modo de una indagación del sentido originario de términos y categorías fundamentales, distinguiendo las experiencias del ser desde las que parten y los desvíos o encubrimientos posteriores. En tal sentido, su reelaboración comprensiva de la temporalidad se pone de manifiesto en

sus relaciones con la herencia luterana implicada en la *Destruktion*, al modo de una apropiación activa de la tradición cristiana que devuelve el impulso originario subyacente a la tentativa de Lutero. Ello lo vinculamos con sus elaboraciones transicionales respecto de la metafísica tradicional orientadas al horizonte de otro comienzo para el pensar occidental. Por esta vía, subrayamos que su enfoque de la tradición y la herencia se articulan a partir de la comprensión de una alteridad que es constitutiva de las distintas estructuras del Dasein.

En segundo lugar, abordamos la perspectiva de Derrida, a partir de sus consideraciones en torno a la deconstrucción como herencia del pensamiento de Heidegger. A partir de vinculaciones entre categorías y términos fundamentales en su obra buscamos poner en evidencia que sus relaciones con la metafísica también se hallan íntimamente imbricadas en su comprensión de la alteridad. En especial, sus consideraciones del por-venir y la espectralidad, en su carácter acontecimental, radicalizan dichas bases comprensivas.

En este marco, encontramos interpretaciones que distinguen en la obra de Derrida una insistencia en el rastreo de la otredad inherente a todo texto filosófico, lo cual requiere del paso ineludible por aquella dinámica de liberación y producción de alteridad intradiscursiva, como una figura del propio modo relacional que mantiene con la herencia (Vélez, 2008: 26). En este punto se articulan recepciones de su obra que ponen énfasis en las co-implicaciones intersubjetivas de tales dinámicas, desarrollando análisis a partir de su *singular comprensión ético-política del extranjero* (Rocha, 2010: 123).

Por otra parte, su perspectiva del lenguaje y su proyecto de deconstrucción del cristianismo permiten desplegar un pensamiento posfundacional que pone en evidencia el carácter abierto de los procesos de significación y del sentido, tal y como se articula en sus abordajes de textos de Heidegger.

Si bien es posible confrontar ambas perspectivas a partir de las diferencias entre conceptualización de experiencias originales/tradición como texto; búsqueda de palabra última/análisis del discurso filosófico; tránsito a la comprensión original del ser/distinción del carácter político de la significación, entre otras, aquí hemos puesto especial énfasis en ciertas continuidades de fondo.

En efecto, desde nuestro recorrido podemos sostener que la comprensión de la tradición en la perspectiva de Heidegger forma parte de una de las herencias filosóficas de la obra de J. Derrida, que este pensador radicaliza al extender su alcance a la obra heideggeriana. En este sentido, si atendemos la dimensión del porvenir y de alteridad implicadas en ambas perspectivas en torno a la tradición, podemos interpretar esta circularidad en sentido inverso e indagar en la perspectiva de la tradición derrideana que (aun) hereda la obra de Heidegger.¹³ A nuestro entender, las relaciones entre los textos de ambos pensadores permiten actualizar una apertura y dinámica propia que requiere de este paso recíproco por otro-discurso.

En el contexto de las primeras décadas del siglo XXI estas perspectivas y su comprensión pueden ofrecernos herramientas para indagar en torno a la creciente erosión de los marcos de alteridad que caracterizan nuestras relaciones y experiencias, permitiendo oponer a las tentativas históricas de clausura cierta herencia (aún) por venir.

Referencias

- Agamben, G. (2018). "El mesías y el soberano". En *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo; pp. 323-47.
- Biset, E. (2009). "Dimensiones políticas de la deconstrucción. Un análisis político de la discusión de Jacques Derrida con la fenomenología y el estructuralismo". En *Tópicos*, n. 18; pp. 107-130. Recuperado de: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i18.7509>
- Butierrez, L. (2020). "Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*". En *Anales del seminario de historia de la filosofía* v. 37, n. 1; pp. 99-111. Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/ashf.62898>
- (2021). "Tradiciones abiertas. La comprensión de la tradición y las relaciones con la herencia filosófica en dos períodos fundamentales del pensamiento de Heidegger". En *Tópicos. Revista de filosofía* (en prensa).
- Cragolini, M. (2012). *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La cebra.

¹³ Fidalgo (2013: 119).

- Culler, J. (1988). "La crítica posestructuralista". En *Criterios*, nn. 21/24: La Habana; pp. 33-43.
- Derrida, J. (1993). *La voz y el fenómeno (Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl)*. Traducción de F. Peñalver. Valencia: Pre-textos.
- (1997). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Traducción de A. Barberá y P. Peñalver. Madrid: Tecnos.
- (1998). "El oído de Heidegger". En *Políticas de la amistad*. Traducción de F. Vidarte. Madrid: Trotta; pp. 339-413.
- (2000). *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Traducción de D. Cohen. Buenos Aires: Manantial.
- (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- (2010a). *De la gramatología*. Traducción de O. del Barco y C. Ceretti. México: Siglo XXI Editores.
- (2010b). *Márgenes de la filosofía*. Traducción de C. González. Madrid: Cátedra.
- (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducción de I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2012a). *La escritura y la diferencia*. Traducción de P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- (2012b). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- (2014). *Posiciones*. Traducción de M. Arranz. Valencia: Pre-textos.
- (2016). *Psyché. Las invenciones del otro*. Traducción de M. Cragnolini. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida J., Roudinesco, E. (2014). *Y mañana qué*. Traducción de V. Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fidalgo, L. (2013). "Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk". En *Eikasia. Revista de filosofía*, n. 51; pp. 105-127. Recuperado de: <https://revistadefilosofia.org/51-05.pdf>
- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gasché, R. (1997). "Abbau, Destruction, Deconstruction". En R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press; pp. 109-120.
- Gómez, F. (1996). *La deconstrucción. La crítica literaria del siglo XX*. Madrid: Edaf.
- Guerrero, W. F. (2016). *Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida*. Bogotá: Universidad Libre.

- Harari, J. (1979). *Estrategias textuales. Perspectivas en la crítica postestructuralista*. New York: Cornell University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 9. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2007). *Hitos*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza].
- (1978). *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 2. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(1997). *Ser y Tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria].
- (1983). *Einführung in die Metaphysik*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 40. P. Jaeger (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2003). *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. Ackermann. Barcelona: Gedisa].
- (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache (Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg)*. H. Heidegger (ed.). Switzerland: Erker-Verlag [(1995). *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Traducción de M. Jiménez]. Recuperado de: <https://docs.google.com/file/d/0Bx6x9vIHfTONzEyZjExNDItMmY0Mi00Zjg3LTlhYmMtMDhkZGMxN2JmMDNj/edit?hl=en>.
- (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 17. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2014). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García, Madrid: Síntesis].
- (1995). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semester d'hiver 1920/1921)*. En *Phänomenologie des religiösen Lebens, Erster Teil*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 60. M. Jung und T. Regehly (eds.), Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Traducción de J. Uscatescu, Madrid: Siruela].
- (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe*, Bde. 56/57. B. Heimbüchel (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de J. A. Escudero. Barcelona: Herder].
- (2005) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 60. G. Neumann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Traducción de J. A. Escudero, Madrid: Trotta].
- Hottois, G. (1979). *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Huamán, M. (2003). "Claves de la deconstrucción". En M. Mondoñedo, J. Marcos, B. Huamán, *Lecturas de teoría literaria II*, Lima: UNMSM Fondo editorial; pp. 89-124.
- Johnson, C. (1998). *El estrato de la escritura*. Bogotá: Norma.

- Kisiel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Lutero, M. (1967). "Disputatio de Heidelberg (conclusiones)". En *Obras de Martín Lutero*, tomo I. Traducción de C. Witthaus. Buenos Aires: Paidós; pp. 29-48.
- (1974). "Las buenas obras". En *Obras de Martín Lutero*, tomo II. Traducción de C. Witthaus. Buenos Aires: Paidós; pp. 23-95.
- (2003). *Epístola a los romanos*, V. I. Traducción de E. Sexauer. Barcelona: Editorial Clie.
- (2019). "El siervo albedrío". En *Obras reunidas*, volumen II. Traducción de T. Pérez. Madrid: Trotta; pp. 19-26.
- Masís, J. (2010). "Aristóteles como proto-fenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica". En *Principios*, v. 17, n. 28, pp. 5-36. Recuperado de: <https://filosofia.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2015/05/Arist%C3%B3teles-como-protofenomen%C3%B3logo.pdf>.
- (2018). "El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. LVII, n. 149; pp. 163-183. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/39748>.
- Nancy, J-L. (2003). *Corpus*. Traducción de P. Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- (2008). *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. Traducción de G. Lucero. Buenos Aires: La Cebra.
- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Traducción de G. Villalba. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Madrid: Anthropos.
- (2005). "Herencias de Derrida". En *Isegoría*, n. 32; pp. 119-34. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2005.i32.460>
- Pozuelo, J. M. (1989). *La deconstrucción. La teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra.
- Rocha, D. (2010). "Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida". En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3; pp. 117-123. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/119091>.
- Traynor, T. (1994). "La deconstrucción en las fronteras del psicoanálisis". En H. López (ed.). *Psicoanálisis, un discurso en movimiento*. Buenos Aires: Biblos.
- Van Buren, J. (1994). "Martin Heidegger, Martin Luther". En T. Kisiel, J. Van Buren (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press; pp. 159-74.

- Vásquez A. (2016). “Derrida: Deconstrucción, «différance» y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias sociales y jurídicas*, n. 48; pp. 289-301. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53302>
- Vélez, C. (2008). “Deconstrucción u otredad en el discurso filosófico”. En *Versiones*, n. 8; pp. 25-34. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/10833>.
- Veraza, P. (2019). “El problema del origen en la lectura fenomenológica de la tradición. Heidegger y la crítica an-arquista de la fenomenología francesa”. En A. Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada: Comares; pp. 291-310.

* La presente investigación se enmarca en el Proyecto «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II» (FFI2017-82272-P) del Instituto de Filosofía, CSIC, financiado por el Ministerio de Industria, Economía y Competitividad, España. Agradezco a las/los evaluadores anónimos y al editor por sus interesantes sugerencias y comentarios.

Del bailar como hábito al bailar como proyecto motor*

From dance as habit to dance as motor project

Ariela Battan Horenstein
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
arielabattan@gmail.com

Fecha de recepción: 04-06-20 • Fecha de aceptación: 21-10-20

Resumen

El fenómeno del bailar es escasamente tratado en la obra de M. Merleau-Ponty. Para subsanar esta carencia, el presente trabajo pone a revisión la comprensión merleau-pontyana del bailar en el contexto de la *Fenomenología de la percepción*. Merleau-Ponty caracteriza el bailar como un hábito motor y, en ese sentido, como algo semejante a conducir un automóvil. Por lo mismo, su comprensión del bailar implica, entre otras cosas, la concepción del cuerpo como un instrumento, esto es, como un medio para captar una fórmula. El presente trabajo, por su parte, concibe el bailar como «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*), con el objetivo de mostrar el valor cognitivo y expresivo de la intención corporal.

Palabras clave: danza, fenomenología, hábito, Merleau-Ponty, proyecto motor.

Abstract

The phenomenon of dancing is barely treated in the work of M. Merleau-Ponty. To solve this lack, the present work reviews the merleau-pontyan understanding of dancing in the context of the *Phenomenology of perception*. Merleau-Ponty characterizes dancing as a motor habit and, in that sense, as something parallel to driving a car. For this reason, his understanding of dance implies, among other things, the conception of the body as an instrument, that is, as a means to capture a formula. The present work, for its part, conceives dancing as a «motor project» (*Bewegungsentwurf*), with the aim of showing the cognitive and expressive value of the bodily intention.

Keywords: dance, phenomenology, habit, Merleau-Ponty, motor project.

Consideraciones preliminares

El presente trabajo¹ surge a partir de un interrogante y tiene por objetivo enmendar una falta. El interrogante que anima estas reflexiones es relativo a la escasa presencia de consideraciones sobre el fenómeno del danzar en el contexto de la obra de M. Merleau-Ponty. Obra en la cual, como todos sabemos, hay muchas páginas dedicadas al cuerpo, el movimiento y la expresión. Esto lleva de manera espontánea a pensar en la danza como un ejemplo privilegiado para el tratamiento de esas temáticas. Sin embargo, el filósofo evita entrar en ese terreno y las referencias al danzar son pocas y están relacionadas de manera concreta con el problema de la adquisición del hábito, dejando así sin explorar un amplio campo de fenómenos.

En este trabajo, más que una exégesis de las razones que motivaron el escaso tratamiento de la temática del danzar en la obra de Merleau-Ponty, me interesa, más bien, enmendar esta falta con la intención de avanzar, con las propias herramientas de su Fenomenología de la Corporeidad, en el análisis de esta manifestación del fenómeno del movimiento expresivo que se da en el danzar. Lo que anima esta tarea es la convicción general de que el danzar revela aspectos de la existencia que pasamos por alto en nuestro ordinario estar en el mundo; por esa razón, resulta interesante ampliar los límites de la reflexión merleau-pontyana para darle cabida en ella.

Desde el ámbito reflexivo de las artes escénicas —en particular, la danza y la performance— hay un genuino interés por la fenomenología de Merleau-Ponty² en cuanto ésta da fundamentos

1 Como fenomenóloga, este trabajo tiene una doble fuente: por un lado, la reflexión situada desde la propia experiencia en el campo de la danza y otras técnicas somáticas y, por otro lado, el estudio de la fenomenología de la corporeidad de M. Merleau-Ponty.

2 Este interés se ve plasmado en el trabajo de Fraleigh (1987), Zarrilli (2004), Parviainen (2008), Bigé (2016), Van Dyk (2014) y Karoblis (2010).

para comprender el fenómeno expresivo y artístico del cuerpo. Sin embargo, es importante señalar que esas perspectivas no tematizan las limitaciones de los planteamientos merleau-pontyanos para el tratamiento del fenómeno del danzar. Por esta razón, entiendo que hacer fértil la Fenomenología de la Corporeidad de Merleau-Ponty para el estudio del danzar requiere de una tarea doble. Por un lado, implica una revisión de sus observaciones sobre el baile y, por otro lado, debe desarrollar una genuina reflexión fenomenológica sobre el danzar como experiencia de sentido. Resulta imprescindible, para esto, seguir los pasos de Merleau-Ponty en su reflexión sobre otra forma del arte, la pintura. A diferencia de lo que hace con el baile, Merleau-Ponty se dedica en varios de sus escritos —en especial, en *El ojo y el espíritu* (1964)— a develar el sentido metafísico de la pintura. En consecuencia, podemos operar de manera semejante en relación con el fenómeno del danzar para determinar cuál es el sentido que se develaría con su estudio.

En este trabajo me dejaré guiar por una conjetura: el sentido que se devela con el danzar es de otro orden, distinto del sentido metafísico que devela el pintar. El fenómeno del danzar nos coloca tras los pasos de la cognición corporal, contribuyendo en el esclarecimiento de las bases corporales de nuestro acceso cognitivo al mundo y al sentido. Así como la pintura ofrece un modelo de comprensión de la percepción, el danzar abre un dominio original y privilegiado para la descripción de la intencionalidad corporal y operante, es decir, de esa forma de la intencionalidad que subyace a nuestra toma de posición categorial y proposicional (intencionalidad de acto) e involucra una suerte de saber acerca del espacio, del cuerpo, de los otros. Junto con esto, me interesa también mostrar que el carácter ejemplar del danzar en relación con la cognición no es del orden de lo metafórico o analógico, es decir, no se trata de presentar el movimiento expresivo *como* un intermediario del pensamiento o *como* una traducción del pensamiento al lenguaje del cuerpo sino, más bien, de comprenderlo como una genuina y original forma del pensamiento que se da en movimiento.

Restituir al danzar esta centralidad fenomenológica implica pensar de manera simultánea *con* y *contra* Merleau-Ponty y asumir los

límites de la fenomenología merleau-pontyana. La consideración del danzar como fenómeno requiere, en línea con algunas observaciones de M. Sheet-Johnstone (2009), hacer extensivo el estudio del cuerpo vivido en una dirección inexplorada, hacia fenómenos de agentes motrices y expresivos entrenados (bailarines, performers y deportistas). Esos fenómenos exigen una modificación en la dirección del análisis que incluya el paso de la *normalidad* al movimiento *experto* y permita completar el arco intencional que va de la experiencia patológica a la del hombre normal, ya estudiado por Merleau-Ponty. El objetivo de la descripción fenomenológica de la experiencia del enfermo en el contexto de *Fenomenología de la percepción*³ consiste en resaltar la importancia que poseen el hábito y lo adquirido en las dinámicas corporales del sujeto (cognición, acción, expresión). La relación en el otro sentido indicado —de la normalidad al movimiento experto— además de contar con el recurso al hábito, requiere de herramientas conceptuales que permitan descubrir y dar cuenta también del vínculo del cuerpo con sus posibilidades y proyectos antes que con sus habitualidades. Si el cuerpo, como sostiene B. Waldenfels (2015), se caracteriza por ser responsivo, las dialécticas del individuo y su medio no pueden darse en los mismos términos cuando se trata de un cuerpo enfermo o un cuerpo entrenado. El sujeto o agente encarnado que está ausente en las descripciones merleau-pontyanas es el «experto».⁴ Entiendo por experto, entre otros, al agente educado en formas de acción y expresión abstractas (virtuales) y simbólicas y entrenado según técnicas concretas, es decir, el cuerpo del performer o el bailarín.

Este trabajo consta de tres apartados. En el primero, me ocuparé de precisar el contexto en el que Merleau-Ponty presenta sus breves observaciones sobre el fenómeno del baile. En el segundo, intentaré

3 Las citas de *Fenomenología de la percepción* han sido traducidas para este trabajo y corresponden a la versión de la obra de 1945, reeditada por Gallimard en la colección Tel, en 2012.

4 La noción de cuerpo vivido o fenomenal, tal como ha sido estudiada por Merleau-Ponty, no abarca el extenso arco que va del sujeto normal al agente experto aunque, sin lugar a dudas, proporciona las herramientas necesarias para llevar a cabo la investigación en esa dirección.

mostrar cuáles son las consecuencias que recaen sobre la comprensión del danzar a partir del tratamiento del baile como hábito motor que encontramos en la *Fenomenología de la percepción*. En el tercero, procuraré revisar de manera crítica el legado merleau-pontyano para avanzar hacia una consideración del danzar como campo prometedor para la investigación fenomenológica. Para ello me serviré de las propias herramientas puestas a disposición por Merleau-Ponty en su caracterización de la pintura como un modo de acceso al ser, análogo al fenómeno de la percepción.

La aportación esperada al campo disciplinar de la Fenomenología de la Corporeidad a partir de esta investigación consiste, entonces, en una revisión del tratamiento del fenómeno del baile en la obra de Merleau-Ponty que contribuya a reconocer el danzar como estructura de sentido que se despliega en una dimensión expresiva e inaugura una forma del saber corporal.

El danzar entre el hábito y el sentido

Ya en su temprano escrito sobre “Los filósofos y la danza”, M. Levin (2001) denunciaba el escaso interés de la filosofía por esta disciplina artística. Entre otras razones de índole idiosincrática,⁵ atribuía esa falta al hecho de que los filósofos no habían podido desarrollar una “explicación adecuada del cuerpo humano” (2001: 4). En consecuencia, no era lícito esperar de ellos que dijeran algo relevante acerca de la danza, a la cual este autor definía como “la expresión artística y la perfección (o el presenciar perfecto) del cuerpo humano en movimiento” (2001: 4). Para Levin, una filosofía de la danza debía comenzar por un “entendimiento satisfactorio de la naturaleza del movimiento humano” (2001: 4), lo cual requería distinguir “el movimiento de las cosas de la acción deliberada o movimiento espontáneamente autogenerado del cuerpo humano” (2001: 4).

5 Relativos a la vinculación entre la danza y lo femenino que no viene al caso en este trabajo.

Siguiendo a Levin, parece paradójico que, atendiendo a las muchas páginas que Merleau-Ponty le dedica al fenómeno de la motricidad humana y al tema del cuerpo, no encontremos en ellas una reflexión acerca del danzar. Esto muestra, quizás, que la consideración del movimiento voluntario y autogenerado, señalada por Levin como condición necesaria, no parece ser suficiente para habilitar una auténtica reflexión sobre la danza. Así la obra de Merleau-Ponty parece un ejemplo de esto, pues si bien ofrece una exhaustiva y detallada descripción del cuerpo vivido y del fenómeno del movimiento⁶ (gracias a lo cual la motricidad abandona el lugar de “criada de la conciencia” (2012a: 174) y se presenta como una intencionalidad originaria), sin embargo, no se desarrolla una genuina filosofía de la danza y el bailar es reducido a hábito motor.

Es en *Fenomenología de la percepción* —más precisamente, en el contexto de las definiciones del movimiento y de la intencionalidad motriz— donde encontramos las escuetas referencias de Merleau-Ponty al danzar. La primera mención que se hace al baile en esta obra es como adquisición de una destreza (aprendizaje, incorporación de un paso de baile). En la segunda, alude al danzar como montaje de una nueva significación simbólica o cultural sobre los primeros gestos motrices que se dan en el mundo biológico (en el sentido del hábito como una segunda naturaleza).

Esta segunda mención se da más bien a título de ejemplo, para ilustrar el múltiple y variado espectro de posibilidades intencionales y significativas del movimiento corporal que no se limita sólo a los gestos biológicos de la supervivencia, sino también a formas sofisticadas de gestos simbólicos, como los que se dan en la danza. A diferencia de ésta, la primera mención es más elaborada y ocupa un lugar protagónico, podríamos decir, en la medida que está inserta en el seno de la reflexión de Merleau-Ponty sobre la adquisición del hábito. Aprender una serie de pasos de baile no puede, según Merleau-Ponty, limitarse a “encontrar mediante el análisis la fórmula

6 En *Fenomenología de la percepción*, en los apartados dedicados a la temática (de la Primera Parte, «La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad» y de la Segunda Parte, «El espacio»), pero también en el material incluido en las lecciones *Le monde sensible et le monde de l'expression* (2011).

del movimiento” (2012a: 178), se trata más bien de una suerte de “consagración motriz” (2012a: 178), en la cual, se produce la síntesis entre una significación motriz y el movimiento. En la adquisición del hábito, el cuerpo capta una significación, pero esta captación no se realiza por medio de una operación intelectual de la conciencia, sino más bien en términos de comprensión corporal.

En estas dos menciones al baile, el danzar es presentado como un «hábito motor» y, en ese sentido, semejante a conducir un automóvil, empuñar un bastón o ejecutar un instrumento musical. El hábito motor, como cualquier hábito en general, expresa, en opinión de Merleau-Ponty, “el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos” (2012a: 179). Es por ello que “todo hábito es a la vez motriz y perceptivo porque reside [...] entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita a la vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción” (2012a: 188). La adquisición de un hábito, además de poner a disposición de mis kinestesis un mundo de objetos y acciones posibles, amplía perceptivamente el mundo fenoménico disponible. Como señala Romdeh-Romluc (2013: 11), las habilidades motoras en que consisten los hábitos son dobles, pues permiten desarrollar de manera simultánea «pattern of behavior» (patrón de comportamiento) en estrecha relación con la percepción de entornos apropiados para el despliegue de esos comportamientos.

El danzar como hábito motor

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias que se siguen, entonces, de la consideración de la danza como hábito motor? Claramente Merleau-Ponty pone con ello a salvo el danzar —y, junto con él, la motricidad en general— del intelectualismo o cognitivismo⁷ que subordina la acción a la postulación de fórmulas, metas y

7 Para profundizar en la crítica de Merleau-Ponty al cognitivismo, puede verse Dreyfus (1996 y 2005), así como Carman (2005).

representaciones, es decir a la síntesis intelectual. El reduccionismo cognitivista postula una suerte de traducción o transmisión de lo que «está» en la mente hacia el cuerpo y, así, el danzar es comprendido como el aprendizaje de una *fórmula* (1, 2, 3... , 1, 2, 3... , 1, 2, 3...). En consecuencia, podríamos decir que comprender la danza como hábito motor permite liberarla de un cierto «cartesianismo»⁸ y restituir, en el fenómeno del danzar, el protagonismo del cuerpo como sujeto y no un objeto guiado por la conciencia. En el baile, al igual que en la actividad de dactilografiar analizada por Merleau-Ponty (2012a: 180), el hábito no es producto del automatismo, ni resultado del conocimiento intelectual, sino más bien un saber que está en el cuerpo. Por esa razón, saber dactilografiar no implica necesariamente conocer la posición de las letras en el teclado. En conclusión, como al ejecutar un instrumento o escribir en un teclado, sabemos “dónde se encuentra cada uno de nuestros miembros, por un saber de familiaridad que no nos da una posición en el espacio objetivo” (Merleau-Ponty, 2012a: 179).

Sin embargo, podemos también observar que los ejemplos escogidos por Merleau-Ponty para referirse al hábito motor no parecen hacerle justicia al verdadero carácter expresivo del cuerpo en el danzar, ni siquiera, incluso, al propio concepto de *cuerpo vivido* esgrimido por el filósofo. “El sombrero y el automóvil — afirma Merleau-Ponty— han dejado de ser objetos cuyo tamaño y volumen se determinaría por comparación con los demás objetos. Ellos se han convertido en potencias voluminosas, la exigencia de un cierto espacio libre” (2012a: 178).

En la comprensión del danzar como una modalidad del hábito está implicada una cierta instrumentalización del cuerpo, una objetivación de la dimensión corporal de la existencia. Colocar el cuerpo que danza junto con el automóvil o el sombrero, como medio de ampliación del mundo disponible, tiene como efecto una pérdida

8 Cartesianismo que, como muestra Fraleigh (1987), está en la base del Ballet y la Modern Dance, y, además de postular un dualismo ontológico, presupone que es la conciencia la que determina la existencia.

de su potencia expresivo-creadora,⁹ o al menos, la subordinación de esta potencia al «uso» o «manipulación» del cuerpo como si se tratara de un instrumento. De esta manera, el esquema cognitivista que ostenta la estructura «conciencia → fórmula → cuerpo», es sustituido por el esquema del danzar como hábito motor bajo la estructura «conciencia → cuerpo → fórmula». Con lo cual sólo parecen haberse invertido los términos y, en consecuencia, se ha convertido al cuerpo en el medio para dilatar nuestra existencia, lo cual puede ser interpretado aquí como la captación de una fórmula (secuencia de pasos, coreografía).

En la consideración del danzar como hábito motor parece residir el origen de la desatención al danzar como genuina manifestación artística, lo cual contrasta de manera deliberada con la centralidad e importancia otorgada por el filósofo a la pintura. A esta última, Merleau-Ponty le reserva un estatuto de privilegio en la medida que, de manera análoga a la percepción, la pintura colabora en la revelación de las cosas como cosas. En este sentido, se hace patente que la consideración del danzar como hábito motor coloca el cuerpo vivido en un lugar subordinado y despojado de potencia expresiva, al menos de la potencia expresiva que Merleau-Ponty le reconoce al cuerpo del pintor.

Para Merleau-Ponty, en *El ojo y el espíritu* (1964), la pintura captura la esencia de la visión; esto significa que no está motivada por un carácter evocativo, sino que, por el contrario, su cometido es de naturaleza metafísica y consiste en dar “existencia visible a lo que la visión profana cree invisible” (1964: 27). En esta obra, la pintura es presentada como una ciencia pictórica (*pictural*) que “no habla con palabras, sino por las obras que existen en lo visible a la manera de las cosas naturales y que se comunican por ellas” (1964: 82). La

9 Al pensar el danzar como hábito motor se corre el riesgo de convertir el cuerpo en un medio, como el bastón, el instrumento musical o la máquina de escribir. Merleau-Ponty se sirve de esta caracterización y en algunas oportunidades se refiere al cuerpo como «el instrumento general de mi comprensión». Sin embargo, es posible señalar diferencias entre esta referencia en la cual el cuerpo es postulado como un «medio» de acceso cognitivo al mundo y la alusión al cuerpo en la adquisición del hábito como «intermediario».

tarea que le cabe al pintor, en consecuencia, es hacer visible, poner a disposición de todos, “aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas” (Merleau-Ponty, 1977: 45).

Menuda responsabilidad le toca a los pintores, aunque claramente no a todos ni en todos los tiempos, sino sólo a aquellos que como Cézanne o Klee han logrado, según Merleau-Ponty, captar el sentido inmanente en lo sensible, el Logos sensible, y darle expresión en sus obras.¹⁰ El poder de la pintura reside, entonces, en imitar, no la naturaleza, sino más bien *a la naturaleza* en su trabajo creador y por esa razón el cuerpo del pintor no puede ser un simple instrumento.¹¹

Ahora bien, podríamos preguntarnos, entonces, si es posible analizar el pintar, este pintar originario y revelador del Logos sensible que Merleau-Ponty considera semejante a la percepción, en términos de hábito motor. La respuesta muy probablemente sea negativa,¹² el pintar como actividad en la cual está implicado el propio cuerpo del pintor no recibe en la obra de Merleau-Ponty un tratamiento análogo al del uso «instrumental» del cuerpo que se da en la adquisición del hábito. La descripción del organista ocupado en la afinación del instrumento constituye un ejemplo elocuente y posee semejanza estructural con el despliegue motriz del bailarín. El músico, señala Merleau-Ponty, “Se sienta en el banco, acciona los pedales,

10 Merleau-Ponty ilustra la motivación ontológica que anima la pintura de Cézanne en *Fenomenología de la percepción* (2012a: 239) donde se refiere al deseo del pintor de plasmar en la tela las descripciones de Balzac.

11 Resulta interesante mencionar que la danza, en especial, la académica o ballet, desde sus propios orígenes ha tenido una relación conflictiva con la pintura y ha progresado al calor de la discusión de dos modelos, uno figurativo (representación) y otro expresivo. La danza contemporánea, que es de alguna manera la más interesante de someter al análisis fenomenológico, se inclina por la expresión y rechaza la representación. La idea de expresión parece no requerir un trasfondo de ideas o emociones que deban ser «traducidas» a gestos y movimientos. Por el contrario, la expresión se interpreta como la emancipación del gesto respecto de la conciencia. El gesto, como señala Merleau-Ponty en un inédito de 1962, “anuncia la constitución de un sistema simbólico capaz de volver a diseñar un número infinito de situaciones” (2012b: 660).

12 Ni siquiera la percepción, aún cuando es definida como un tener a distancia que requiere, para zanjar la trascendencia, de una proyección corporal en el espacio que involucra la intencionalidad motriz (*sich bewegen*), puede ser reducida a mero hábito motor.

saca los juegos, mide el instrumento con su cuerpo, incorpora a sí las direcciones y dimensiones, se instala en el órgano como uno se instala en una casa” (2012a: 181).

El cuerpo del pintor es, por el contrario, descrito como un medio cuya materialidad está en complicidad con la del mundo, al servicio de lo visible. Dice Merleau-Ponty en relación con el cuerpo del pintor, “Instrumento¹³ que se mueve él mismo, medio que se inventa sus fines, el ojo es *eso que* se ha conmovido por cierto impacto del mundo y lo restituye a lo visible por los trazos de la mano” (1964: 26). La actividad del pintor escapa, así del hábito motor, aunque no el danzar o el ejetutar un instrumento musical; en estas dos actividades se reconoce el hábito como una naturaleza segunda que se monta sobre las estructuras primarias de la existencia y se apropia de ellas para, como veíamos, extender su dominio mundano. El hábito en este sentido colabora con la percepción que es siempre primera y primordial ofreciendo nuevas significaciones y dimensiones de presa, pero, en particular, para quien se embarca en el esfuerzo de la adquisición del hábito.¹⁴ Entendido como hábito motor, el danzar no constituye un fenómeno diferencial, no parece ofrecer elementos distintivos para caracterizar la dialéctica de la existencia o contribuir en la revelación de un mundo, o en la creación de una verdad, que son las tareas en las cuales el arte se emparenta con la fenomenología. Como señala X. Escribano:

13 Cf. nota a pie de página 9 de este trabajo.

14 Otro aspecto interesante de la adquisición del hábito es la relación que éste guarda con el esfuerzo individual e incluso personal y biográfico. Es el individuo el que adquiere el hábito, no la especie humana o la comunidad (aún cuando algunos hábitos con el transcurrir de las generaciones se incorporan genéticamente). La percepción, en cambio, no se limita a la biografía personal o al individuo, sino que se da bajo las condiciones de generalidad de la especie o de la comunidad. La percepción es siempre, como afirma Merleau-Ponty, “bajo el modo de un impersonal. No es un acto personal por el que yo mismo daría un sentido nuevo a mi vida. Quien, en la exploración sensorial, da un pasado al presente y lo orienta hacia un futuro, no soy yo como sujeto autónomo, soy yo en cuanto tengo un cuerpo y sé «mirar». Más que ser una historia verdadera —sostiene Merleau-Ponty— la percepción atestigua en nosotros una prehistoria” (2012a: 287).

para Merleau-Ponty, los grandes representantes de la pintura moderna [...] llevan a cabo una tarea que converge con el propósito de la fenomenología, no en el sentido de que teoricen fenomenológicamente sobre la pintura, sino en el sentido de que reflexionan pictóricamente [...] acerca del surgimiento del sentido en el mundo visible (2008: 273).

El punto controvertido es, entonces, ¿por qué Merleau-Ponty caracteriza el danzar como un hábito motor, teniendo en cuenta que, como señala Sheets-Johnstone (2009), tal caracterización desconoce aspectos estéticos, existenciales y fenomenológicos de esta peculiar forma del arte? Si, como sostiene Escribano, el arte utiliza “medios expresivos que sortean la tematización o categorización directa, que saben mostrar, sin decir, sugerir, sin explicitar, sirviéndose de un lenguaje indirecto o un lenguaje formalmente innovador” y “parece estar especialmente capacitado para facilitar ese acceso pre-categorial o pre-conceptual al ser, para poner de manifiesto ese fondo irreflejo” (2008: 270), ¿por qué el danzar no es analizado en ese contexto temático? ¿Acaso la danza no cae bajo esta descripción tan ajustada que nos ofrece Escribano de la concepción merleau-pontyana del arte?

El danzar cabe dentro de los parámetros generales de la descripción de Escribano en la medida que se sirve de un lenguaje indirecto (un lenguaje corporal informado por las técnicas dancísticas y variados modos de expresión) y representa una forma de acceso pre-conceptual al ser (por medio del movimiento y su opuesto, como señala el coreógrafo y bailarín M. Cunningham) (1966). Sin embargo, también podemos decir que la excede, pues el danzar, así como se ancla en el fondo irreflejo, es también proyección intencional y, en cuanto tal, una forma de cognición peculiar que, junto con la motricidad, no devela algo que está ya dado en el mundo, como la percepción, sino que inaugura una practognosia, un saber corporal, un modo de relación con el mundo, los objetos y los otros.

Así, si la pintura funge *como* la percepción, el danzar —y, en general, la motricidad— lo hace *como* la cognición. Si, como señala Merleau-Ponty, los problemas de la pintura ilustran el enigma del

cuerpo y los justifican, podemos decir, también, que la danza ilustra los enigmas de la cognición corporal y de la intencionalidad.

Para comprender esto es necesario precisar que el danzar, además de no limitarse a ser un hábito motor semejante a conducir un automóvil o ejecutar un instrumento musical, ni una simple destreza corporal, es una manifestación del movimiento expresivo que vehiculiza una comprensión del mundo por medio de una intencionalidad corporal. Esta forma de entender el danzar es lo suficientemente amplia como para albergar en ella desde el baile social, hasta el ritual, pero encuentra su modo más representativo en el danzar como expresión artística.¹⁵

Dos aclaraciones necesarias: en primer lugar, me refiero al fenómeno del danzar, esto es a la experiencia vivida de manera subjetiva de la práctica expresiva del movimiento. Relego así, a un segundo lugar, la experiencia de quien observa, aprecia o disfruta del danzar como espectáculo, de manera semejante a como Merleau-Ponty privilegia la experiencia en primera persona como objeto de descripción fenomenológica.¹⁶ En segundo lugar, si bien no excluyo del fenómeno del danzar ninguna técnica o “plan de enseñanza” (Foster, 1996: 416), sí prefiero circunscribir estas reflexiones a formas de expresión contemporáneas (en particular, el Contact Improvisation y algunos desarrollos estéticos y escénicos que se nutren de lo que Forster denomina los “cuerpo de alquiler” (1996: 424), es decir, cuerpos entrenados de manera ecléctica en Duncan, Graham, Cunningham, Fly Low, e incluso Ballet). En todo caso, sí podemos dejar

15 Sin entrar en la discusión, muy interesante por cierto, que superaría los límites temáticos de este trabajo, quiero sólo mencionar que no intento comprometerme en términos ontológicos con una idea de «la danza». Me interesa más bien tener como correlato de estas reflexiones el fenómeno del danzar, es decir, la experiencia vivida del movimiento expresivo y su contrario, la quietud, en situación artística (es decir, no cotidiana o extraordinaria), sea ésta escénica, experimental o simplemente pedagógica. Para entrar en la discusión —que aquí paso por alto— recomiendo la obra de Andrés Lepecki (2009).

16 Ciertamente, la experiencia de la segunda persona es complementaria del registro subjetivo y, en cuanto tal, co-constituye el fenómeno. Si bien me circunscribiré aquí a la experiencia subjetiva, recomiendo el trabajo de S. Fraleigh (1991), donde se ofrece una descripción pormenorizada de estos aspectos.

en un plano subordinado de consideración el ballet y ciertas formas coreográficas del danzar que “exijan a las partes del cuerpo adaptarse a formas abstractas” (1996: 417), por oposición a otras cuya propuesta estética y expresiva es consecuencia de una exploración del cuerpo en movimiento.

El danzar como proyecto motor (Bewegungsentwurf)

Los enigmas de la cognición y la intencionalidad, a los que hice referencia en el apartado anterior, se relacionan estrechamente con la crítica de Merleau-Ponty al cognitivismo en la explicación de la motricidad y la acción. Desde el Prefacio mismo de *Fenomenología de la percepción* se ponen de manifiesto la importancia de una intencionalidad que subtiende y subyace a los actos de la conciencia y el papel que desempeña el cuerpo en la cognición, en el acceso comprensivo al mundo y a los otros por medio de mi cuerpo. Sin embargo, el filósofo no recurre, como cabría esperar, al danzar como fenómeno apropiado para ilustrar esta forma de la intencionalidad motriz, sino que apela a la enfermedad.

Merleau-Ponty introduce la noción de «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*) (2012a: 141) al considerar las dificultades motrices de un paciente afectado en algunas de sus habilidades prácticas por una lesión cerebral. El paciente en cuestión no consigue captar el sentido motriz de una determinada consigna, aun cuando no tiene impedimentos para la comprensión intelectual de la misma. La conclusión que Merleau-Ponty extrae de ello es que, ante esa clase de consignas, el agente no se siente interpelado pues no están dirigidas a él como sujeto motor. La revisión, ya sea de la incapacidad del enfermo para reconocer el significado motriz de una consigna dada por fuera de sus movimientos habituales o de la imposibilidad de “desplegar el pensamiento de un movimiento en movimiento efectivo” (2012a: 141), lleva a Merleau-Ponty a concluir que no hay distancia, y tampoco mediación, entre la intención que suscita el movimiento y el movimiento mismo.

La noción de «proyecto motor» forma, junto con otras —como «intencionalidad motriz», «practognosia» y «arco intencional»¹⁷— una constelación semántica orientada al esfuerzo de dar cuenta de la acción humana no mecánica sin apelar a representaciones o al pensamiento como intermediario entre la conciencia y el cuerpo. En ese sentido, el proyecto motor zanja la distancia entre “el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento” (Merleau-Ponty, 2012a: 141). Por su vinculación con la intencionalidad motriz, el proyecto motor restablece el esquema de la co-relación, pero según la forma del comportamiento y la acción, antes que la de la conciencia intencional. Bajo ese esquema, aquello que motiva la proyección corporal no es una representación dada a la conciencia sino, más bien, el mundo como término responsivo al cual apunta y se dirige la acción. Afirma Merleau-Ponty:

Proyecto motor y movimiento no son dos fenómenos enlazados, sino un solo fenómeno de dos caras, y mis movimientos son para mí, antes que desplazamientos objetivos a los cuales yo asistiría, modalidades diversas de la relación global con el mundo de la cual mi cuerpo es el vehículo (2000: 19).

Para la bailarina, por ejemplo, un *grand jeté* no consiste en la representación de un movimiento transmitido al cuerpo. Por el contrario, se trata de una consigna motriz que es captada o comprendida también de manera motriz con la parte posterior de la pierna, los abductores y la musculatura abdominal. Merleau-Ponty señala incluso que todo movimiento del cuerpo propio tiene lugar sobre el fondo de un proyecto motor particular (una *pirouette*, un salto o una caída), y cuando el proyecto varía, “las leyes del desarrollo son diferentes, incluso si los músculos implicados son los mismos” (2000: 19).

17 Para una pormenorizada y detallada reconstrucción de las variaciones terminológicas y semánticas de la noción de intencionalidad en la obra de Merleau-Ponty se recomienda Saint Aubert (2005).

Steve Paxton nos ofrece un elocuente ejemplo de esto en el diálogo que mantiene con Becky Edmunds.¹⁸ La cámara toma al bailarín sentado mientras ella le pregunta: “Are you dancing now?” (¿Está bailando ahora?), a lo cual Paxton le responde, “No”, y agrega, luego de una breve pausa, “Would you like to see me dance?” (¿Le gustaría verme bailar?). Se escucha la voz de Edmunds diciendo un entusiasta sí y Paxton, en la misma disposición postural y sin moverse le dice, “Okay. I’m dancing now” (Estoy bailando ahora).

Si bien no es necesario aclarar el objetivo por el cual traigo a colación esta anécdota, se puede mencionar que Paxton expresa con claridad lo ya señalado, el «proyecto motor» es el trasfondo del movimiento y al producirse un cambio en aquél, eso que parecía el estado pasivo de quien atiende a un diálogo, se convierte en danza, en movimiento expresivo y escénico.

Ahora bien, como ya ha sido mencionado, Merleau-Ponty tematiza la noción de «proyecto motor» y, con ella, la de intencionalidad corporal en ocasión del estudio de ciertas patologías neurológicas, como la ceguera psíquica. Tal como Merleau-Ponty lo presenta, la enfermedad produce en términos metodológicos una suerte de *epoché* espontánea que favorece la descripción fenomenológica y el análisis reflexivo de aquellas operaciones que, en el ordinario estar en el mundo, se dan de manera anónima y pasan inadvertidas.¹⁹

El hecho curioso que me interesa destacar, en consecuencia, es que Merleau-Ponty para referirse a la percepción recurre al arte, en

18 Entrevista de Becky Edmunds a Steve Paxton grabada en 2004 que lleva el sugerente título “Have You Started Dancing Yet?”.

19 Por ejemplo, la sutil diferencia cinética que caracteriza el movimiento de aprehensión y el movimiento asociado a la acción de señalar que permitirá *a posteriori* comprender la distinción entre el movimiento abstracto y el concreto. Merleau-Ponty describe las experiencias de pacientes con dificultades para dar respuesta motriz a la consigna del médico consistente en señalar (*Zeigen*) alguna parte de su cuerpo. Sin embargo, estos mismos pacientes ante la indicación de «prensión» (*Greifen*) responden de manera adecuada. Una respuesta similar se verifica ante la consigna motriz de realizar la mímica de un movimiento, por ejemplo, imitar un saludo militar. Los sujetos, incapaces de realizar una mímica, realizan sin dificultad el saludo cuando este es requerido en un contexto castrense o por un superior. La conclusión que Merleau-Ponty deriva de esto es que en el movimiento de aprehensión, que se caracteriza por una anticipación de su finalidad, el enfermo se encuentra encerrado en el círculo de habitualidades (2012a: 133 y ss.).

particular a la pintura, tal como hemos podido constatar, mientras que para describir el potencial intencional y expresivo que reside en la motricidad humana recurre a la enfermedad. Resulta verosímil afirmar que aquello que Merleau-Ponty descubre dando este rodeo por la enfermedad, el estudio y descripción del fenómeno del danzar parece ofrecérselo de manera directa.

El recurso a lo patológico permite a Merleau-Ponty someter a crítica la presencia de representaciones como guía de la agencia motriz, distinguir entre movimiento abstracto y movimiento concreto, y, fundamentalmente, mostrar, siguiendo a Husserl,²⁰ que la conciencia es un «yo puedo», antes bien que un «yo pienso». De la manera como es introducida en el contexto de *Fenomenología de la percepción*, la comparación entre la agencia motriz del sujeto normal y la del enfermo no tiene como objetivo la evaluación o ponderación de habilidades, se trata, más bien, de una forma de recortar el fenómeno con la finalidad de captar el sentido que poseen estas “modalidades y variaciones del ser total del sujeto” (2012a: 138).

Siguiendo entonces esta dirección de la reflexión es posible proponer el fenómeno del danzar como una modalidad del ser total del sujeto que puede ser aislada y descrita. En el fenómeno del danzar se opera, al igual que en la enfermedad, una suspensión de las habitualidades que nos comprometen con el mundo familiar y conocido de las prácticas ordinarias y esto da lugar a un nuevo sentido. Sin embargo, podemos señalar que, a diferencia del enfermo que es de algún modo «prisionero» de estas situaciones por estar —como sostiene Merleau-Ponty— «encerrado en lo actual», el bailarín o la bailarina despliegan en su movimiento expresivo una reflexión sobre el espacio, el movimiento, la agencia, que puede ser objeto de descripción fenomenológica. Este despliegue del fenómeno del danzar se abre hacia lo *posible*, hacia lo *virtual*, completando, como mencionaba al comienzo, el arco intencional inexplorado por la fenomenología de la corporeidad merleau-pontyana.

20 Merleau-Ponty toma esta idea de los escritos —en su época, todavía inéditos— de Husserl que luego formarían el Libro Segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1997).

La agencia motriz del sujeto normal, afirma Merleau-Ponty, no se limita a un medio contextual concreto sino que se encuentra disponible, además, a los “estímulos desprovistos de significación práctica” (2012a: 139). Así, esto que constituye una posibilidad en el sujeto normal, es la realidad ordinaria del bailarín, quien en virtud del entrenamiento tiene su cuerpo como medio expresivo a disposición.

El danzar, como la motricidad humana en general, se rebela así de las limitaciones interpretativas del hábito motor. Todo movimiento es intencional y, en cuanto tal, vehiculiza un sentido, un proyecto motriz, que, en el caso del danzar, cobra densidad expresiva y estética.

Consideraciones finales

En este trabajo intenté mostrar, por un lado, las limitaciones del marco merleau-pontyano de comprensión del fenómeno del danzar y, junto con ello, también avanzar en la búsqueda de las herramientas que la propia Fenomenología de la Corporeidad de Merleau-Ponty ofrece para enmendar las dificultades provocadas por la comprensión del danzar como hábito motor. En particular, me interesó destacar la noción de «proyecto motor» como un sustituto más eficaz para dar cuenta del danzar. Su peculiar contexto de definición —las patologías relacionadas con la motricidad— lejos de desalentar su uso, ofrece también, como señalé, la posibilidad de entender la relación entre normalidad y movimiento experto.

Sin pretender ir más allá de lo que la evidencia textual permite, es posible conjeturar que quizás la escasa valoración del fenómeno del danzar en la obra de Merleau-Ponty —el filósofo que bailaba— se debiera a limitaciones impuestas por la interpretación del bailar como hábito. La reinterpretación del danzar como «proyecto motor» que propongo permite, así, restituir su valor como un modo de acceso al ser y reconoce a esta forma esencial de la intencionalidad corporal, junto con la pintura, en la tarea en la cual la fenomenología y el arte se asemejan, la reflexión sobre el surgimiento del sentido.

Referencias

- Bigé, R. (2016). "Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka". En *Recherches en danse*, 5; pp. 1-22. Disponible: <https://journals.openedition.org/danse/1394>.
- Carman, T. (2005). "Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field". En T. Carman and M. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 50-73.
- Cunningham, M. (1966). "Foreword". En M. Sheets-Johnstone, *The Phenomenology of Dance*. Madison: The University of Wisconsin Press; pp. VII-VIII.
- Dreyfus, H. (1996). "The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment". En *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 4. Disponible: <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/dreyfus.1996.spring.html>
- (2005). "Merleau-Ponty and Recent Cognitive Sciences". En T. Carman and M. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 129-150.
- Edmunds, B. (Director and Interviewer). (2004). "Have you started dance yet?". Interview with Steven Paxton. Commissioned by South East Dance. Supported by Arts Council England. Disponible: <http://beckyedmunds.com/dancing-yet/4531995865>
- Escribano, X. (2008). "El cuerpo poético del arte pictórico y de la expresión dramática. A propósito de Merleau-Ponty y de Jacques Lecoq". En *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica, n. 1, pp. 265-290. Disponible: <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5566>.
- Fraleigh, S. H. (1987). *Dance and the lived body. A descriptive aesthetic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- (1991). "A Vulnerable Glance: Seeing Dance through Phenomenology". En *Dance Research Journal*, 23/1, pp. 11-16. Disponible: <https://doi.org/10.2307/1478693>.
- Foster, S. L. (1996). "Cuerpos de danza". En J. Cray y S. Kwinter (eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra, pp. 409-427.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Karoblis, G. (2010). "Dance". En H. R. Sepp y L. Embree, *Handbook of Phenomenological Aesthetic*. Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, pp. 67-69.
- Lepecki, A. (2009). *Agotar la danza: performance y política del movimiento*. Centro Geográfico Galego, Mercat de les Flors, Universidad de Alcalá.

- Levin, D. M. (2001). "Los filósofos y la danza". En *A Parte Rei*, 14, pp. 1-8. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/levin.pdf>.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- (1977). "La duda en Cézanne". En *Sentido y sin sentido*. Barcelona: Ediciones Península; pp. 33-56.
- (2000). "Titres et Travaux. Projet d'enseignement". En *Parcours deux*. Paris: Verdier; pp. 9-35.
- (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genève: Metis Presses.
- (2012a). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- (2012b). "Expresión e intersubjetividad". En *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen IV*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología / Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 654-663. Disponible en https://www.clafen.org/AFL/V4/653-663_DOC_Merleau-Ponty.pdf.
- Parviainen, J. (2008). "El saber del cuerpo: reflexiones epistemológicas en torno de la danza". En *Fractal*, 50; pp. 1-13. Disponible en: <https://www.mxfractal.org/RevistaFractal50JaanaParviainen.html>.
- Romdeh-Romluc, K. (2013). "Habit and Attention". En R. T. Jensen and D. Moran (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Contribution to Phenomenology 71, Swizerland: Springer, pp. 3-19.
- Saint Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Sheets-Johnstone, M. (1966). *The Phenomenology of Dance*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- (2009). *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter: Imprint Academic.
- Van Dyk, K. (2014). "Usages de la phénoménologie dans les études en danse". En *Recherches en danse* 1; pp. 1-12. Disponible en: <http://journals.openedition.org/danse/607>. DOI: 10.4000/danse.607.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos / México: Siglo XXI.
- Zarrilli, P. (2004). "Toward a Phenomenological Model of the Actor's Embodied Modes of Experience". En *Theater Journal* 65; pp. 653-666.

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 ayudarle 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.
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 sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
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, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

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". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax 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

Poesía no eres tú

Porque si tú existieras
tendría que existir yo también. Y eso es mentira.

[...]

El otro: mediador, juez, equilibrio
entre opuestos, testigo,
nudo en el que se anuda lo que se había roto.

El otro, la mudez que pide voz
al que tiene la voz
y reclama el oído del que escucha.

El otro. Con el otro
la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan.

~Rosario Castellanos~



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.com.mx